المنظمة العربية للترجمة

جان بول سارتر

الكينونة والعدم

بحث في الأنطولوجيا الفنومينولوجية

ترجمة

د. نقولا متيني

بدعم من مؤسّسة محمد بن راشد آل مكتوم

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

الكينونة والعدم

بحث في الأنطولوجيا الفنومينولوجية

المنظمة العربية للترجمة

جان بول سارتر

الكينونة والعدم

بحث في الأنطولوجيا الفنومينولوجية

ترجمة

د. نقولا متيني

مراجعة

د. عبد العزيز العيادي

بدعم من مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم

الـفـهـرسـة أثـنـاء الـنـشـر ـ إعـداد المنـظـمـة الـعـربـيـة لـلـتـرجـمـة
سارتر، جان بول
الكينونة والعدم: بحث في الأنطولوجيا الفنومينولوجية/ جان بول سارتر؛ ترجمة نقولا متيني؛ مراجعة عبد العزيز العيادي.
815 ص. ـ (الفلسفة)
ببليوغرافيا: ص 797 ـ 798.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-0-1282-7
1. الوجودية. 2. الوجود والعدم. أ. العنوان. ب. متيني، نقولا (مترجم). ج. العيادي، عبد العزيز (مراجع). د. السلسلة.
142.7

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

Sartre, Jean-Paul
L'Etre et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique



المنظمة العربية للترجمة
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 ـ 113
الحمراء ـ بيروت 2090 1103 ـ لبنان
هاتف: 753031 ـ 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 ـ 113
الحمراء ـ بيروت 2407 2034 ـ لبنان
تلفون: 750084 ـ 750085 ـ 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، تشرين الأول (أكتوبر) 2009

المحتويات

القسم الثاني : الكينونة لذاتها

القسم الثالـــث: الكينونة للآخر

القسم الرابع: مِلْكٌ، فِعْلٌ وكَوْن

مقدمـــة المترجم

يبدو لنا لأول وهلة أن كتاب **الكينونة والعدم** (*L'Etre et le néant*) هو مجرّد تأملات فلسفية في نشأة الكون ومصير النفس، وتحديداً في العدم السابق للوجود والعدم اللاحق للموت ونهاية العالم! لكننا حين نلقي نظرة على الفهرس ونتصفح الكتاب تتلاشى انطباعاتنا الأولية تدريجياً، فنجد أنفسنا أمام مصطلحات لا علاقة لها بالأنطولوجيا التقليدية، حيث إن أغلبية هذه المصطلحات تدل على الواقع الإنساني، وتحديداً على وجوده الملموس، الجسدي والنفسي والاجتماعي: الكوجيتو، والانعكاس على الذات، والإدراك الحسي، والنفي السالب، والخداع النفسي، والكذب، والزمنية النفسية، والتوحديّة، والنظرة والجسد، والعلاقة بالآخر، والحب والكره، واللغة، والسادية، والمازوشية، والرغبة، واللامبالاة، والحرية، والمسؤولية، والعمل، والامتلاك، وكذلك التحليل النفسي الوجودي! وعندما نقرأ الكتاب ندخل في عالم لامتناهٍ في العمق والاتساع لا يمكن استنفاده، عالمٍ يسوده مناخ سيكولوجي مرتبط بالوجود الإنساني الملموس في كل تفاصيله اليومية، بحيث يندمج التحليل الفكري في الكثير من الأحيان بالأسلوب القصصي والأمثلة وبشخصية سارتر الروائية، ونكتشف أن الكينونة ليست مقتصرة على العالم وحده، وأن العدم ليس عدماً!

إن الإشكالية الأولى التي تطرح نفسها **أولاً** هي: ما علاقة الكينونة والعدم بالواقع الإنساني الملموس؟

تستدعي مقاربة هذه المسألة تفسيراً للتوصيف الذي قدّمه سارتر لكتابه: إنه بحث في الأنطولوجيا الفنومينولوجية. إذا كانت الكينونة من حيث هي كينونة هي الموضوع المركزي للأنطولوجيا، فإن الظاهرة من حيث إنها كل ما يظهر للوعي

عبر تجربته المعاشة، هي الموضوع المركزي للفنومينولوجيا التي تهدف إلى وصف بنية الوعي في علاقته بالموضوع من حيث هو ظاهرة. فما هي علاقة الكينونة «الأنطولوجية» بالوعي «الفنومينولوجي»؟

يميّز سارتر بين الكينونة في ـ ذاتها والكينونة ـ لذاتها، فالكينونة في ـ ذاتها هي **أولاً** كينونة هذا الكون اللامتناهي الذي يتميز «بالخارجانية اللامبالية» الموجودة في ذاتها بمعزل عن كينونة الوعي. كذلك، فهي كينونة كل ما يتجاوزه الوعي على مستوى الداخلانية الذاتية. إن كينونة الوعي هي لذاتها، لأن الوعي يعي ذاته كما يعي العالم الخارجي. إنه موجود بالنسبة إلى ذاته، ولأجل ذاته بسبب انعكاسيته. وهو يشكّل صلة الوصل بين الفنومينولوجيا والأنطولوجيا: إذا كان الوصف الفنومينولوجي لبنية الوعي يرتبط بالأنطولوجيا من حيث إن الوعي هو كائن ـ لذاته، فإن الوصف الفنومينولوجي للظاهرة كما تبدو للوعي يرتبط بالأنطولوجيا لأنه يتناول الظاهرة من حيث هي كينونة في ـ ذاتها. وخلافاً للأنطولوجيا التقليدية التي تنطلق من التأمل في الكون، يحاول سارتر في المقدمة التي عنوانها «في البحث عن الكينونة»، أن ينطلق من الكوجيتو، أي من تركيبة الوعي ليقدّم البرهان الأنطولوجي الذي يثبت الحقيقة الموضوعية لكينونة الظاهرة. إن إمكانية الكوجيتو وانعكاسية الوعي وقدرته «القصدية» على أن «يموضع» ما يطرحه، وأن ينسلخ عن ذاته، ويوجد بذاته، كل ذلك يجعل من الوعي كينونة متعالية. وهذا يتعارض مع التجريبية الواقعية، والظاهرية الحسية (phénoménisme)، وحتى مع مثالية هوسرل (Husserl). إلاّ أن الوعي هو فعْل وليس جوهراً، مما يتعارض مع «الجوهرانية» المثالية، خاصة عند ديكارت (Descartes)، ومع المثالية المطلقة.

إن الظاهرة هي كائن في ـ ذاته، خلافاً لمفهوم كَنْت (Kant) للظاهرة التي يعتبرها تمويهاً ظاهرياً للوجود الحقيقي النوميني (Noumène). إلا أن لها كينونة متجاوزة للظواهر، وهذا يعني أن الظاهرة التي تظهر للوعي لا توجد من حيث إنها تظهر فحسب، بل هي كينونة في ـ ذاتها، تتجاوز معرفتنا بها وتؤسس لهذه المعرفة. وهكذا إذا كان الوعي مرتبطاً بالموضوع الذي يطرحه، فإن الكائن الواعي هو وجود في ـ العالم. من هنا، ينتقل سارتر من الكوجيتو إلى الـ دازاين (Dasein)، أي الكينونة هنا ـ في العالم، خاصة عندما يطبِّق على الوعي ما قاله هايدغر (Heidegger) عن الدازاين: إنه كائن، تُطرح كينونته بالنسبة إليه في موضع

التساؤل، لأنه يستدعي في وجوده كائناً آخر غيره هو الكائن في ـ ذاته. هو مثل الـ دازاين، وجوده يسبق ماهيته ويحدّدها. وغالباً ما يستخدم سارتر مصطلح «L'En - soi»، أي «ما هو في ـ ذاته» بدلاً من «L'Etre - en - soi»، أي الكينونة في ـ ذاتها، ويستخدم مصطلح «Le Pour - soi»، أي «ما هو لذاته»، بدلاً من «L'Etre-Pour - soi» أي الكينونة ـ لذاتها.

أما المفهوم المفصلي في هذا الكتاب، أي «L'Etre»، فيعطيه سارتر معنى وفقاً للإطار الذي يوضع فيه. إنه يميّز بوضوح بين «Etre» و«Existence» أو «Exister». وهو يقول مثلاً «L'Etre existe». وهو غالباً ما يستخدم كلمة «Existence» بمعناه التجريبي العيني والملموس، ويستعملها في بعض الأحيان عندما يتحدث عن علاقة الوجود بالماهية. من هنا، فإن مفهوم «L'Etre» يجب أن يعني أنطولوجياً الكينونة أو الكائن (والوجود أحياناً). إن مصطلح «الكينونة» هو الأكثر تجريداً لأن «الكائن» و«الوجود» قد يعبّران عن واقع عينيَ. ويُستعمل مفهوم «Etre» من حيث هو أحدى المقولات الأساسية للواقع الإنساني: كوْن، فعل، ملْك. في هذه الحالة، إنه ليس «اسماً»، بل هو «فعْل» يدل على «كوْن» هذا الاسم الفاعل كذا أو كذا. كذلك يدلّ على الوجود والكينونة من حيث هما «فعل» وجود وتكوّن. مثلاً عبارة «Mode d'être» أي أسلوب وجود. وعبارة «Phénomène d'être» أي ظاهرة الكينونة.

وكما أن الوصف الفنومينولوجي للوعي من حيث هو وجود ـ لذاته يؤدي إلى اكتشاف الحقيقة الموضوعية للظاهرة من حيث هي وجود في ـ ذاته، فإنه يؤدي أيضاً إلى اكتشاف العدم. في **القسم الأول**، يطرح مشكلة «أصل العدم» انطلاقاً من السلب، فالعدم هو المفهوم الموحّد للأحكام السالبة وللأفعال السلبية. ويقدم مقاربة جدلية ـ على طريقة هيغل (Hegel) ـ وفنومينولوجية لاكتشاف أصل العدم في بنية الكينونة ـ لذاتها من حيث هي بنية سالبة. ويحاول أن يجد تطبيقاً لذلك في حالة الخداع النفسي من حيث هو نفي سالب لحقيقة ذاتية يتهرب منها المخادع نفسَه. العدم ليس مرتبطاً بالكائن كوجود ـ في ـ ذاته، لأن هذا الكائن مطلق وموجود منذ الأزل إلى الأبد. إنه مرتبط بالوجود ـ لذاته، إي بالواقع الإنساني. العدم غير موجود في ـ ذاته، إنه يتكوّن عدماً؛ فليس هناك «عدم» بالمعنى الحرفيّ للكلمة، أي من حيث هو جوهر قائم بذاته، بل هناك بالأحرى تعديم (Néantisation)، فالتعديم هو خاصية أنطولوجية للوعي وأسلوب وجوده

من حيث إنه «ما هو لذاته»، وهو يفترض انسلاخ الوعي عن ذاته وتجاوزها عبر تعديمها بواسطة «السلب الداخلي». إن السالبية هي أصل العدم بحيث إن العدم ليس كائناً بل هو اللاكينونة. وبمقدار ما يشكل «ما هو لذاته» (أي الوعي ككائن ـ لذاته) مصدر عدمه الخاص، فإنه يتجاوز الكينونة الخارجية في ـ ذاتها عبر «السلب الخارجي». والعدم يتجلى في الكينونة بواسطة الواقع الإنساني من حيث هو وجود ـ لذاته، فالكينونة في ـ ذاتها هي امتلاء كلي وتستبعد أي عدم.

من هنا الانتقال إلى **القسم الثاني**، الكينونة ـ لذاتها: إذا كان الكائن في ـ ذاته هو ما هو عليه، وهو امتلاء مطلق، فإن الكائن ـ لذاته هو ما ليس هو عليه، وهو ليس ما هو عليه، فهناك عدم بينه وبين ذاته، وهذا العدم هو الذي «يفرزه» عبر نفيه السالب لذاته، وهو الشرط الأساسي كي يتجاوز ذاته نحو الممكنات والقيم. إنه يكوّن ذاته عبر تعديم ما هو في ـ ذاته، وعبر اندفاعه نحو المستقبل، فيكوّن بذلك زمنيته النفسية ويخرج من ذاته إلى العالم ويحقق ماهيته.

إن الوعي من حيث هو كينونة ـ لذاتها هو وجود في ـ العالم، ولقد استخدم سارتر كثيراً المصطلح دازاين (Dasein) أي الكينونة ـ هنا في العالم، تعبيراً عن تأثره الواضح بهايدغر، فعلى الرغم من أنه لم يشرح إطلاقاً في هذا المؤلف مفهومه للوجودية الذي لم يذكرها إلا بشكل عابر في إطار حديثه عن الجنس والتحليل النفسي، فإن المبدأ الوجودي القائل بأولوية الوجود على الماهية يشكّل الخلفية الأيديولوجية لكتاب **الكينونة والعدم** في كل موضوعاته الأساسية: الوعي، والكائن ـ لذاته، والدازاين، والوجود ـ للآخر، والزمنية النفسية، والخداع النفسي، والحرية، والمسؤولية، والرغبة، والموت، والتحليل النفسي الوجودي... الإنسان هو مشروع إنسان، وهو يحلم في الوقت ذاته بأن يكون الله، أي وجوداً في ـ ذاته ـ لذاته. ويحاول تحقيق مشروعه الأساسي المندفع نحو هذه الممكنات والقيم عبر خروجه من ذاته الملازم لتكوين زمنيته النفسية.

ويتخذ هذا الخروج من الذات أشكالاً ثلاثة:

الخروج الأول يتجلى في مشروع الواقع ـ الإنساني الذي يهدف إلى أن يكون وجوداً معيناً عليه أن يكونه بالطريقة التي لا يكونه فيها، أي بالطريقة التي لا يصبح فيها وجوداً في ـ ذاته. إنه ينسلخ باستمرار عما هو عليه في ـ ذاته، أي إنه ينفي ما هو عليه «فيسلبه» ويعدّمه من حيث هو في ـ ذاته. إن انبثاق الكينونة ـ

لذاتها هو تعديم لما هو في ـ ذاته وهو تجاوز له. أما **الخروج الثاني** من الذات، فهو يتم عبر الانعكاس على الذات: إنه انسلاخ عن الانسلاخ الأول. أما **الخروج الثالث** من الذات، فهو الوجود ـ للآخر، الذي يقتضي نفياً سالباً داخلياً للذات من حيث إنها ليست هي «هذا الآخر»، كما يقتضي سلباً آخر بمقدار ما يصبح التعالي متجاوَزاً ومجمَّداً كشيء تحت تأثير نظرة الآخر وحريته التي تعدِّم هذا التعالي كوجود ـ لذاته وتحوّله إلى وجود ـ في ـ ذاته. هذا هو الموضوع الرئيسي لمسرحيته **الأبواب المقفلة** (*Huis clos*)، حيث يقول: «الجحيم، هم الآخرون».

و**القسم الثالث** من الكتاب يتناول الكينونة ـ للآخر، أي العلاقة بين الوعي والوعي، وبين التعالي والتعالي لدى الآخر؛ إنه «الوجود ـ مع» الذي يتعارض مع التوحدية. ويركّز سارتر على دينامية الصراع بين حرية وحرية أخرى (السيد والعبد عند هيغل، سيكولوجيا النظرة، السادية والمازوشية، الكره واللامبالاة...).

إن هذه «الكينونة ـ مع» ـ وهو مصطلح لـهايدغر ـ تطرح مسألة وجود الإنسان المحكوم بالحرية والوقائعية، وهو ما يشكّل الموضوع الأساسي في **القسم الأخير**: «ملْك، فعل، كوْن»، وهي المقولات الأولية الثلاث للوجود الإنساني الذي يملك ويفعل ويكون كذا أو كذا: الحرية شرط الفعل، لكن الوقائعية تفرض حدوداً على هذه الحرية، إنها وقائعية المعاكسة التي تفرضها الأشياء والموقف والجسد والآخر والموت. وتؤدي مسألة الحرية إلى طرح مسألة الحتمية واللاوعي والتحليل النفسي «التجريبي» أي الفرويدي، وهي التي يحاول سارتر أن يتجاوزها بواسطة التحليل النفسي الوجودي الذي يهدف إلى كشف حرية الإنسان ومسؤوليته، وكشف الخداع النفسي كآلية بديلة من آليات اللاوعي.

أما في **الخلاصة**، فيركّز سارتر على التمييز الأنطولوجي بين الكينونة في ـ ذاتها والكينونة ـ لذاتها، كما يحدّد بوضوح الفرق بين الميتافيزيقا والأنطولوجيا، اللتين تداخلتا كثيراً في مواقع عدة من الكتاب: إذا كانت الأنطولوجيا تتناول البنى المكوّنة للكائن، أو «مناطق الكينونة» بحسب تعبيره، وإذا كانت توضّح بنى وجود الكائنات ككلّ شامل، فإن الميتافيزيقا تستهدف معنى وجود الكائن، وتضع وجود الكائنات في موضع تساؤل. إن انبثاق الوجود ـ لذاته في العالم هو الحدث المطلق. هذه هي المسألة الميتافيزيقية التي لا بدّ من صياغتها بهذه الطريقة: لماذا

تنبثق الكينونة ـ لذاتها انطلاقاً من الكائن ـ في ـ ذاته؟ إن الميتافيزيقا هي دراسة المسارات الفردية التي جعلت هذا العالم موجوداً هنا ككل شامل ملموس وفريد، فبهذا المعنى تكون الميتافيزيقا بالنسبة إلى الأنطولوجيا كالتاريخ بالنسبة إلى علم الاجتماع.

وللإجابة عن السؤال الميتافيزيقي: لماذا هناك وجود؟ نقول: إن هناك وجوداً حاضراً، لأن ما هو ـ لذاته هو الذي يجعل هذا العالم حاضراً لنا من حيث هو ظاهرة. والعالم هو في ـ ذاته من حيث هو وجود، لكن الواقع الإنساني هو الذي يجعله حاضراً من حيث هو ظاهرة. إن الخاصيّة الأولى لهذا العالم هي عَرَضيته الأصلية وخارجانيته اللامبالية. وكل ما يستحيل استنباطه من البنى الأنطولوجية لما هو لذاته هو عَرَضي ومجاني وعبثي. هذا الشعور بالعبثية أمام الكينونة يتجلى بوضوح في رواية **الغثيان** (*La Nausée*)، التي تطرح إشكالية معنى الكينونة الإنسانية في هذا العالم العرضيّ، وشعور الإنسان بأنه «فائض وزائد عن اللزوم». وتنتهي **الخلاصة** بالتحليل النفسي الوجودي الذي يفتح آفاقاً أخلاقية بمقدار ما يكشف وظيفة الخداع النفسي من حيث إنه يموّه ويحجب القلق الملازم لحرية الفرد التي هي مصدر كل قيمه وخياراته التي عليه أن يتحمل مسؤوليتها.

إن هذا التداخل المكثّف بين مستويات المقاربة (الأنطولوجية والميتافيزيقية والسيكولوجية) والانتماء الأيديولوجي (إلى الوجودية والفنومينولوجيا وإلى شيء من الماركسية في بعض مراحل حياته) وتأثر سارتر بديكارت وهوسرل وهيغل وهايدغر بشكل خاص، يجعل من **الكينونة والعدم** مؤلّفاً لا يمكن استنفاده بسهولة، ويشكّل تجاوزاً جدلياً مكثفاً ومركّباً للتيارات الفكرية الحديثة، ابتداء من ديكارت. الكوجيتو هو منطلق منهجي بالنسبة إليه، لكنه ينتقد جوهرانية ديكارت و«آنيّة» الكوجيتو الذي لا يتضمن خروجاً من الذات عبر الزمنية. والقصدية هي تركيبة الوعي الذي «يموضع»، لكن سارتر ينتقد مفهوم «المقاصد الخاوية» عند هوسرل والعلاقة بين عمل الوعي القصدي (noèse) والموضوع القصدي (noème) كما ينتقد طروحات أخرى لديه. إن جدلية السلب وسلب السلب والعلاقة بالآخر وعلاقة السيد والعبد، تشكّل جزءاً من التركيبة الفكرية للكتاب، لكن سارتر ينتقد مثالية هيغل الكلية والمطلقة التي تتعارض مع الكوجيتو والذاتية والإنيّة (Ipséité). وعلى الرغم من تأثره الشديد بهايدغر وبكتابه **كينونة وزمان** (*Etre et temps*) وببعض مصطلحاته التي استخدمها في هذا المؤلف، كالـ «دازاين»، والواقع

الإنساني... إلا أنه ينتقد الكثير من النواحي عنده، وخاصة مفهومه «للوجود ـ مع» القبليّ المناقض لسيكولوجيا النظرة وللصراع بين الأنا والآخر. ولعل ما يميز سارتر هو شخصيته الثقافية المركّبة والمميّزة، وأسلوبه الذي ينطلق من الوجود المعاش في أدق تفاصيله، مما يدفعه إلى الاستعانة بالأمثلة الحسية وبالأسلوب القصصي، وهو ما يشهد عليه اندماج تصوراته الفلسفية والسيكولوجية بأعماله الأدبية.

ويتضمن كتاب **الكينونة والعدم** كذلك مقاربةً لحياتنا العينية والملموسة عبر مفاهيم وتصورات فلسفية، فهو بمعنى ما، يعيد تشكيل قراءتنا ومقاربتنا وفهمنا لوجودنا الواقعي ولعلاقاتنا بأنفسنا وبالآخر وبالأشياء وبالموت وبالله وبكل شيء، ويجعلنا نفسّر أدق تفاصيل حياتنا بواسطة مفاهيم ومصطلحات فلسفية. ولا نبالغ إذا قلنا إننا بعد قراءتنا العميقة لـ: **الكينونة والعدم** واستيعابنا له، نكتسب لغة أخرى ومفاهيم أخرى وتصورات أخرى وإدراكاً آخر لوجودنا اليومي الملموس. لقد أنزل سارتر الأنطولوجيا والميتافيزيقا من البرج العاجي والتأمل المحض إلى الواقع المعاش، من هنا هذا المناخ السيكولوجي الإنساني السائد، والمصطلحات النفسية التي تتمحور حول الوجود الإنساني في كل فصول الكتاب، الذي يخصّص سارتر قسماً كبيراً منه لتحليل شتى الحالات النفسية والعلائقية والاجتماعية، فيقدم تحليلاً واسعاً لسيكولوجيا النظرة والخداع النفسي والعلاقة بالآخر والعواطف والرغبات والجنس واللاوعي والليبيدو وإرادة القوة عند أدلر (Adler)، ويمهّد لتحليل نفسي وجودي يهدف إلى كشف المشروع الأصلي للفرد من حيث هو حرية عليها تجاوز الخداع النفسي. ويقارنه بالتحليل النفسي الفرويدي «التجريبي» القائم على نظرية الحتمية، وعلى اكتشاف الرغبات الجزئية باعتبارها رغبات أولية أصلية، بينما المطلوب هو اكتشاف المشروع الأساسي للفرد الذي هو الخيار الأولي الأكثر جذرية لدى الفرد من حيث هو كائن محكوم بالحرية. ويأمل أن يظهر في المستقبل فرويد (Freud) آخر لتطبيق هذا التحليل النفسي الجديد ولصياغة نظرياته. إن هذا التقاطع بين المقاربة الفلسفية والتحليل السيكولوجي هو الذي خلق هذا المناخ الذي يندمج فيه المجرّد بالحسي العينيّ والنظري بالعملي. ويستعين سارتر مرات عديدة بمؤلفاته السيكولوجية عن الانفعالات والمخيّلة، ويقدّم تحليلاً لشخصية فلوبير (Flaubert)، ويقارب مسألة الموت أيضاً من وجهة النظر النفسية، باعتباره جزءاً من الحياة، وكذلك الأمر

بالنسبة إلى مسألة الله باعتباره وجوداً ـ في ـ ذاته ـ لذاته، وهو الهدف الأسمى للمشروع الإنساني الأصلي من حيث هو سعي لتحقيق كينونة هي في الوقت نفسه في ذاتها ولذاتها. الكينونة والعدم هو في التحليل الأخير الكائن الإنساني والعدم. فالكائن الإنساني هو محور الكتاب، ولا يوجد العدم إلا بوصفه تعديماً ملازماً لوجود هذا الكائن في العالم. **الكينونة والعدم** هو مغامرة الكائن الإنساني الذي ينبثق في هذا العالم، ويخترق جدار الخارجانية اللامبالية للوجود في ـ ذاته، ويُحدث فيه شرخاً من العدم: العدم ينبثق من الكائن الإنساني، ووجود الكائن الإنساني يتشكّل عبر العدم أي عبر تعديم وجوده في ـ ذاته: هذه هي جدلية الكينونة والعدم الذي يأتي بواسطة الكائن الإنساني إلى هذا الوجود الخام العرضي اللامبالي، ويمنحه معنى من حيث إن التعديم هو أساس المشروع الإنساني في هذا الكون.

إن هذه النزعة الإنسانية للفلسفة الوجودية عامة، هي التي جعلت منها أحد التيارات الفكرية الأساسية التي انتشرت خلال القرن العشرين في كل أنحاء العالم. وقد تأثر إنتشار الوجودية في العالم العربي بعوامل ذاتية متعلقة بسارتر نفسه، وبعوامل موضوعية متعلقة بالواقع العربي. لكن العامل الأهمّ هو من دون شك شهرة سارتر الناتجة عن الارتباط الوثيق بين أعماله الفكرية وحياته العملية التي عاشها في مرحلة تزخر بكثافة الأحداث الدراماتيكية على كل المستويات السياسية والعسكرية والثقافية، إنه القرن العشرون الذي كان سارتر شاهداً عليه ورمزاً من رموزه الثقافية، منذ ولادته في باريس عام 1905 وحتى وفاته عام 1980. لقد تطوّع عام 1939 وسجن 1940 وعاد إلى باريس عام 1941، وانضم إلى حركات المقاومة الفرنسية ضد الاحتلال النازي، وأسّس عام 1944 اللجنة الإدارية لمجلة **الأزمنة الحديثة** (*Les Temps modernes*) تاركاً التعليم الجامعي. ثم سافر إلى الولايات المتحدة الأميركية كمراسل خاص، ثم إلى الكثير من عواصم العالم، حيث التقى الكثير من القيادات والرؤساء والشخصيات. وشارك في النضال ضد الاستعمار في أندونيسيا وفييتنام، وخاصة ضد الاستعمار الفرنسي في الجزائر، ممّا ترك آثاراً إيجابية في العالم العربي.

جاء رفض سارتر لجائزة نوبل للآداب عام 1964 ليزيد من مكانته الرفيعة. وقد تعاطف جداً مع الثورة الطالبية في أيار/ مايو 1968، وتأثر بها فدفعته إلى النضال في صفوف اليسار. وبما أن بعض مؤلفاته الفلسفية: **الكينونة والعدم**

(1943) **ونقد العقل الجدلي** (*Critique de la raison dialectique*)، كانت محصورة بالنخبة، فإنه حاول تبسيط فلسفته عبر مقالات ودراسات، مثل **الوجودية مذهب إنساني** (*L'Existentalisme est un humanisme*)، وعبر رواياته ومسرحياته، ما ساهم في انتشار أفكاره في العالم العربي انطلاقاً من لبنان ومصر بشكل خاص، ثم في الكويت والمغرب العربي وبقية الأقطار العربية. إن الموقع الثقافي المميز للبنان، وطابعه الفرنكفوني ـ «بسبب الانتداب» ـ جعلاه تربة خصبة لتقبّل أفكار سارتر والتفاعل معها، فأول مقالة عن سارتر كانت مقالة مترجمة نشرت في مجلة **المكشوف** عام 1946 بعنوان «سارتر أبو الرومنطيقية الجديدة»، ثم انتشرت المقالات والترجمات في مجلة **الأديب**، التي أصبحت منبراً للمناقشات. وأهم الدراسات التي صدرت فيها هي «الوجودية عند سارتر» لنهاد التكرلي (1950) و«القصة الوجودية عند سارتر» لعبد الرحمن بدوي (1947)، لكن هذه المجلة لم تكن ملتزمة بالوجودية التي أصبحت في ما بعد أيديولوجية مجلة **الآداب** التي أنشأها الدكتور سهيل إدريس مؤلف «**نحن وسارتر**». وقد حضنت هذه المجلة أصحاب الاتجاه القومي العربي الذين حاولوا أن يوفقوا بين هذا الالتزام القومي العربي ومنهجية سارتر في مقاربة الحرية والمسؤولية، وأهمهم مطاع صفدي صاحب **التزام الأدب الحدسي** و**أزمة البطل المعاصر**، الذي حلّل فيه شخصية الإنسان الثوري العربي مستخدماً لغة سارتر ومبادئه. وكذلك أنور المعداوي مؤلّف **الأدب الملتزم**. ولقد شكّل سارتر إشكالية على الصعيد المسيحي اللبناني، خاصة بعد أن ذكّرت الكنيسة بموقف الفاتيكان السلبي منه بسبب إلحاده. وقد نُشرت عدة مقالات ودراسات في مجلتي **الحكمة** و**الرسالة**، اللتين انحازتا للوجودية المسيحية عند كيركغارد (Kierkegaard) وغابريال مارسيل (Gabriel Marcel) الذي قدّم عدة محاضرات في مدرسة الآداب العليا في بيروت. وقد وجّه المفكّر اللبناني كمال يوسف الحاج انتقاداً حاداً لسارتر في دراسته **الإلحاد عند جان بول سارتر**، التي نشرها في مجلة **الحكمة** (1955)، فوصف هذا الإلحاد بأنه «إيمان متكابر»، كما ذكر ذلك صادق جلال العظم في كتابه **نقد الفكر الديني**، إذ إنه يرفض الله حتى لو كان موجوداً، وذلك لتأكيد حرية الإنسان ومسؤوليته عن ذاته. إنه موقف إنساني أكثر مما هو نتيجة لتأملات فكرية في الكون.

وكذلك فإن الماركسيين، انتقدوا الفردية «البورجوازية» عند سارتر في مجلة **الطريق**، واعتبروا أن النزعة الفردية والعبثية تتعارض مع الالتزام الثوري

الاجتماعي والإنساني. وقد تفاعل الشعراء والأدباء أكثر من غيرهم مع وجودية سارتر، وخاصة أدونيس وخليل حاوي وبعض شعراء مجلة **شعر**، وعلى رأسهم أنسي الحاج، الذي نشر في **ملحق النهار** دراسته: **من غثيان الوحدة إلى نشوة الالتزام**.

وأول مسرحية عُرضت لسارتر كانت **الذباب** (*Les Mouches*)، التي قدّمتها فرقة المسرح الحديث. ثم توالى عرض مسرحياته، وخاصة **الأبواب المقفلة**، إلى جانب مسرحيات ألبير كامو (Albert Camus) التي لاقت رواجاً. وقد كانت مجلة **الأديب** قد نشرت مقالة بعنوان «الذباب والحرية» للدكتور سهيل إدريس (1951). ونشر عبد اللطيف شرارة دراسة بعنوان **جان بول سارتر الكاتب المسرحي**.

أما في مصر، فأول دراسة صدرت هي رسالة الدكتوراه التي قدّمها عبد الرحمن بدوي بعنوان **الزمان الوجودي**، وقد التزم بوجودية سارتر وبشّر بها في العالم العربي، ما أثار ردود فعل سلبية من الكاتب محمود أمين. كذلك نشر طه حسين عدة دراسات قدّم فيها شرحاً لأفكار سارتر وتلخيصاً لها. أما عباس محمود العقاد، فقد أيّد الوجودية المؤمنة، لكنه انتقد سارتر بعنف في كتابه **بين الكتب والناس**. وكذلك اتهمه محمد مندور في كتابه **الأدب ومذاهبه** بأنه يهدم الألوهية ويبشّر بحرية تؤدي حتماً إلى الانحراف عن التقاليد والأعراف الإسلامية.

لم يقدّم أحد أي دراسة نقدية متكاملة لسارتر في ضوء العقيدة الإسلامية، وذلك بسبب طغيان الجانب السياسي والتحرري لديه على الجانب الديني الذي كان لحظة في فلسفته الشاملة المتمحورة حول الكائن الإنساني، وكان نوعاً من «الإيمان المتكابر». إن انتقاده للستالينية «اليسارية» وللنازية وللفاشية «اليمينية» وتأييده للثورة الجزائرية، جعلاه مقبولاً لدى أوساط واسعة من التيارات القومية والتحرّرية العربية التي وجدت في مفهومه للحرية والاستلاب والمسؤولية والالتزام والذاتية مرتكزاً أيديولوجياً لمواجهة الشيوعية من ناحية، ولانتقاد الإيمان بالجبرية والاستسلام للقدرية لدى الأصوليين السلفيين من ناحية أخرى، وذلك في ضوء مفهوم سارتر للخداع النفسي القائم على تبرير الذات والتخلي عن الحرية والمسؤولية. وقد وجد هؤلاء المثقفون صعوبة في التوفيق بين الالتزام المحدّد بأهداف القومية العربية ومفهوم سارتر لعرضيّة الخيارات الحرة للوجود الإنساني، وكانوا يجهدون في البحث عن ركائز أيديولوجية لهم في فكر سارتر، وقد أباحوا لأنفسهم حرية التصرف

بالأفكار الوجودية وانتقاء ما يجدونه ملائماً لأفكارهم المسبقة، على نحو ما نجده في كتابات مطاع صفدي.

وقد صدرت دراسات ومقالات عديدة عن سارتر في المغرب العربي، وكذلك في الكويت، أهمها **وظيفة الخيال بين اللغة والفلسفة عند جان بول سارتر** (1981) لدولت صالح العرب، **وسارتر وجينيه** (Genet) **أو الشر والحرية** (1981) لمحمد علي الكردي، ونشر خيري منصور دراسة بعنوان **سارتر والعرب، في الفكر العربي المعاصر** (1980).

إلا أن سقوط الأيديولوجية الثورية القومية في العالم العربي بعد نكسة 1967 ووفاة عبد الناصر، ثم سقوط المعسكر الاشتراكي وانتكاسة الماركسية بوصفها رمزاً أساسياً للأيديولوجية العلمانية الثورية، لعبا دوراً مهماً في ظهور هذا النكوص إلى مواقع متزمتة من الفكر الديني الأصولي المعادي لكل ثقافة إنسانية عَلمانية، وبالنتيجة في هذا الانحسار النسبي لتأثير الأيديولوجيات الغربية في العالم العربي. لكن أعمال سارتر الأدبية خاصة استطاعت أن تحافظ على انتشارها، ومازالت دور النشر العربية تهتم بها وتحرص على ترجمتها ونشرها، خاصة بسبب وجودية سارتر التي تدعو الإنسان إلى تحقيق ذاتيته بحرية ومسؤولية، في وجه الديكتاتورية والشمولية السياسية والثقافية، والإرهاب الفكري وطغيان التعصب القَبَلي والمذهبي. كذلك، فإن النزعة الإنسانية التي تشكّل جوهر فلسفته، تكشف عن القيمة المحورية للواقع الإنساني في الوجود. من هنا، «إيمانه المتكابر»، ولا أقول إلحاده، لأن سارتر ليس كافراً بالمعنى التقليدي للكلمة، فهو يقول في أحد النصوص: «إن دراما الخالق المطلق، إذا كان موجوداً، هي في استحالة خروجه من ذاته». كما يكرر أن «الله هو حلم الإنسان». إن لسارتر إلهه، وهو حلم الإنسان أن يكون في ذاته ـ لذاته، أي «الإنسان ـ الله»، فالله ليس هو الذي نستعين به لتبرير خطايانا وتمويه ضعفنا والتهرب من مسؤولياتنا، وليس هو الذي يفرض علينا خياراتنا ومصيرنا ويسلبنا حريتنا ومسؤوليتنا، إنه الكائن الكامل في ذاته ـ لذاته، وهو الحلم المطلق للإنسان. يقول سارتر في **الوجودية مذهب إنساني** إنه ليس المهم أن يكون الله موجوداً أو غير موجود، بل المهم أن يعرف الإنسان أنه محكوم بأن يكون حراً، وبأن يختار مصيره ولا ملجأ له سوى ذاته.

أخيراً، لا بد من التأكيد أن **الكينونة والعدم** هو الكتاب المفصلي عند سارتر، وهو أحد المؤلفات الفلسفية الأساسية في القرن العشرين. إنه سارتر

نفسه، فهو يتضمن عالمه الفكري في كل اتساعه وعمقه، ويحمل آثاراً لأعماله الأخرى وخاصة الأدبية منها، فمسرحية **الأبواب المقفلة** مثلاً تجد صداها في نظرية الوجود ـ للآخر وسيكولوجيا النظرة، وتتجلى موضوعات مسرحية **الذباب** في مفاهيم الحرية والاستلاب والمسؤولية والعلاقة بالله، كما تتجلى رواية **الغثيان** في نظرية العرضية الأصلية للوجود. كذلك فإن **الكينونة والعدم** هو الكائن الإنساني في كل أبعاده وأعماقه ومستويات حياته، ابتداء من الطعام والجنس والتزلج والرياضة وصولاً إلى الله والإيمان مروراً بالمسائل الجسدية والنفسية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية. إنه الكائن الإنساني الذي يكوّن وجوده عبر العدم الذي «يفرزه»: الإنسان هو الكائن وهو العدم لذاته كي يكون موجوداً ويحقق ذاته.

مقدمة

في البحث عن الكينونة

I - فكرة الظاهرة

حقّق الفكر الحديث تقدماً هائلاً بتحويل الموجود إلى سلسلة من التجليات التي تُظهره، وكان الهدف من ذلك إلغاء عدد من الثنائيات التي كانت تربك الفلسفة واستبدالها بأحادية الظاهرة، فهل نجح في ذلك؟

من المؤكد أنه تمّ التخلّص في المقام الأول من تلك الثنائية التي تجعل في الموجود تعارضاً بين ما هو داخلي وما هو خارجي، فلم يعد للموجود خارجٌ، إذا كنا نعني بذلك غشاءً سطحياً يحجب عن الأنظار الطبيعة الحقيقية للموضوع. كذلك لم تعد هذه الطبيعة الحقيقية بدورها موجودة إذا كانت تعني الواقع الخفيّ للشيء الذي يمكن استشعاره أو افتراضه فقط، لكن من دون الوصول إليه البتة، لأنه «داخل» الموضوع المعني. إن التجليات التي تُظهر الموجود ليست داخلية ولا خارجية: كلها تتساوى، وكلها تدلّ على تجلّيات أخرى، وليست لأي منها أي أفضلية. ليست القوة ـ مثلاً ـ جهداً ميتافيزيقياً من نوع مجهول قد يحتجب وراء مفاعيله (ازدياد السرعة، تغيير الاتجاه. . .)، بل هي مجموع مفاعيلها. ليس للتيار الكهربائي كذلك مقلب آخر خفيّ، فما هو سوى مجموع عمليات فيزيائية ـ كيميائية تُظهره (تحليل كهربائي، إضاءة حرارية لسلك كربوني، انتقال الإبرة على جهاز القياس الكهربائي، . . . إلخ). إن أي واحدة من هذه العمليات لا تكفي وحدها كي تكشفه، لكنها لا تدلّ على أي شيء يكون وراءها: إنها تدل على نفسها وعلى سلسلة العمليات كلها. وينتج عن ذلك بكل وضوح أن ثنائية الكينونة

والمظهر لن تلقى قبولاً في الفلسفة. والمظهر يدلّ على السلسلة الكاملة للمظاهر، وليس على واقع خفيّ كان سيجتذب لنفسه **كينونة** الموجود بأكملها، وهو، من جهته، ليس تجلياً عابراً لهذه الكينونة. وإذا كان الاعتقاد بحقيقة الأشياء النومينية ممكناً، كان المظهر يُعتبر سالباً محضاً، أي إنه كان «كل ما هو غير الكائن»، وليس له أي وجود آخر سوى وجود الوهم والضلال، لكن هذا الوجود نفسه كان مستعاراً ومظهراً مزيفاً. وأكبر صعوبة كان لا بد من مواجهتها، هي الحفاظ على ما يكفي المظهر من التماسك والوجود كي لا ينحلّ من تلقاء نفسه في صميم الكائن اللاظواهري. لكن إذا كنا قد تخلّصنا مما دعاه نيتشه (Nietzsche) ذات مرة «وهْم العوالم الخلفية»، وإذا كنا لم نعد نعتقد بكينونة ما وراء الظهور، فإن هذا الأخير يصبح ـ بالعكس من ذلك ـ إيجابيةً مكتملةً، وماهيته هي «فعل ظهور» لم يعد يتعارض مع الكينونة، بل هو ـ عكس ذلك ـ مقياس لها، ذلك أن كينونة الموجود هي بالتحديد ما يظهر به ومنه. هكذا نصل إلى فكرة **الظاهرة،** كما يمكن أن نجدها مثلاً في «فنومينولوجيا» هوسرل أو هايدغر، إنها الظاهرة أو النسبي ـ المطلق. الظاهرة نسبية، وتظل كذلك لأن «فعل الظهور» يفترض بماهيته أحداً يظهر له، لكن ليست لها تلك النسبية المزدوجة التي للظاهرة عند كَنْت (Kant)، لأنها لا تشير إلى ما هو مخفي وراءها، إلى كائن حقيقي قد يكون هو المطلق. إن ما هي عليه هي عليه بشكل مطلق، لأنها تنكشف كما هي. من هنا يمكن دراسة الظاهرة وتوصيفها من حيث هي كذلك، لأنها تدل دلالة مطلقة على ذاتها.

وسوف تسقط، في الوقت نفسه، ثنائية القوة والفعل، فكل شيء هو بالفعل، ولا يوجد وراء الفعل لا قوة ولا شيء يخرج منه (exis) ولا فضيلة. سوف نرفض مثلاً اعتبار العبقرية ـ بالمعنى الذي يجعلنا نقول إن بروست (Proust) «كانت لديه عبقرية»، أو «كان» عبقرياً ـ قدرةً فريدةً على إنتاج بعض المؤلفات، بحيث إنها لا تُستنفد في إنتاجها. إلا أن عبقرية بروست ليست نتاجه بمفرده، ولا قدرته الذاتية على التأليف، إنها نتاجه باعتباره مجموع تجليات لشخصه. لذلك، يمكننا أيضاً أن نرفض ثنائية المظهر والماهية، فالمظهر لا يحجب الماهية، بل يكشفها، إنه هو الماهية. لم تعد ماهية الموجود فضيلة قابعة داخله، بل هي القانون البيّن الذي يحكم تعاقب تجلياته، إنها منطق هذه السلسلة. ومقابل «النظرية الاسمية» لدى بوانكاريه (Poincaré)، التي تُعرِّف واقعاً

فيزيائياً معيناً (التيار الكهربائي مثلاً) بأنه محصّلة لمختلف تجلياته، بدا دوهيم (Duhem) محقّاً في اعتراضه عليها بنظريته الخاصة التي تجعل من «المفهوم» الوحدةَ التركيبيةَ لهذه التجليات. من المؤكد أن الفنومينولوجيا ليست «اسمية»، لكن الماهية من حيث هي بالنتيجة منطق تلك السلسلة، ليست سوى ما يربط هذه التجليات ببعضها، أي إنها بحد ذاتها تجلٍّ، وهذا ما يفسّر إمكانية وجود إدراك حدسي للماهيات (تجلّي الماهية عند هوسرل مثلاً). وهكذا، يتجلى الكائن الظواهري ويُظهر ماهيته ووجوده كذلك، وهو ليس سوى السلسلة المترابطة جيداً لتلك التجليات.

هل هذا يعني أننا نجحنا في إلغاء **كل** الثنائيات باختزال الموجود في تجلياته؟ يبدو أننا بالأحرى حوّلناها كلها إلى ثنائية واحدة جديدة هي ثنائية المتناهي واللامتناهي. لا يمكن للموجود أن يُختزَل فعلياً في سلسلة متناهية من التجليات، لأن كلاً منها هو علاقة بذاتٍ فاعلة هي في تغيّر متواصل. عندما لا يكشف موضوع ما نفسه إلا من خلال ملمح واحد، فمجرّد وجود ذاتٍ فاعلة يستدعي إمكانية تعدّد في وجهات النظر تجاه هذا الملمح. ذلك يكفي لمضاعفة الملمح المعنيّ لانهائياً. إضافة إلى ذلك، إذا كانت سلسلة التجليات متناهية، فهذا سيعني أن التجليات الأولى لا يمكنها **أن** تعود إلى الظهور، وهو أمر عبثي، أو يمكنها كلها أن تتجلى دفعة واحدة، وهذا الأمر أكثر عبثية. لنفهم جيداً أن نظرية الظاهرة عندنا، قد استبدلت واقع الشيء بموضوعية الظاهرة، ووجدت أساساً لهذه الموضوعية عبر اللجوء إلى اللامتناهي. إن واقع هذا الفنجان هو **كونه** هناك، وأنه **ليس** أنا. وسنعبّر عن ذلك بالقول إن سلسلة تجلياته مترابطة بمنطق لا يخضع لما يحلو لي، لكن الظهور المقتصر على ذاته وبمعزل عن السلسلة التي هو جزء منها، لا يمكنه أن يكون سوى امتلاء حدسي ذاتي، أي كيفية تأثر الذات الفاعلة به. إذا كان لا بد من أن تبدو الظاهرة متعالية، ينبغي على الذات الفاعلة أن تتجاوز الظهور وصولاً إلى السلسلة الكلية التي هو جزء منها: عليها أن تدرك الأحمر من خلال الانطباع الذي يتركه فيها الأحمر، أي منطق السلسلة، وأن تدرك التيار الكهربائي من خلال التحليل الكهربائي... إلخ. لكن، إذا كان تعالي الموضوع يرتكز على ضرورة التجاوز المستمر لظهوره، فالنتيجة هي أن موضوعاً واحداً يفرض مبدئياً أن تكون سلسلة تجلياته لامتناهية. وهكذا، فإن الظهور الذي ينتهي يدل على نفسه بأنه متناه، لكنه يقتضي في الوقت ذاته أن يتم تجاوزه إلى ما لا نهاية، وذلك كي يتم إدراكه من حيث هو ظهور الذي يظهر. هذا التعارض

الجديد بين «المتناهي واللامتناهي»، أو بالأحرى «اللامتناهي في المتناهي»، يحل محل ثنائية الكينونة والظهور: إن ما يبدو لنا في الواقع إنما هو مظهر من الموضوع فقط، والموضوع هو كليّاً في هذا المظهر، وكليّاً خارجه. إنه كلياً داخله بمعنى أنه يتجلى فيه: هو يدل على نفسه من حيث إنه بنية الظهور التي هي في الوقت ذاته منطق السلسلة. إنه كليّاً خارجه، لأن السلسلة نفسها لن تظهر إطلاقاً ولا يمكن أن تظهر. هكذا يتعارض الخارج من جديد مع الداخل، كما تتعارض الكينونة التي لا تظهر مع الظهور. وبالمثل، فإن «قوة» ما تعود لتسكن في الظاهرة وتمنحها تعاليها ذاته، أي قدرتها على التوسع عبر سلسلة من التجليات الواقعية أو الممكنة. حتى لو اقتصرت عبقرية «بروست» فقط على إنتاج مؤلفاته، فهي تعادل كذلك لا نهائية وجهات النظر التي يمكن اتخاذها تجاه تلك المؤلفات، والتي سندعوها «استحالة استنفاد» نتاج بروست. وهذه الاستحالة التي تفترض تعالياً ولجوءاً إلى اللامتناهي، أليست خروجاً (exis)، أي ظهوراً، لحظة إدراكنا لها انطلاقاً من الموضوع؟ وفي النهاية، الماهية منفصلة جذريّاً عن المظهر الفردي الذي يُظهرها، بما أنها من حيث المبدأ: ما ينبغي أن تُظهره سلسلة التجليات الفردية.

هل نحن ربحنا أم خسرنا عندما ألغينا مختلف التعارضات واستبدلناها بثنائية وحيدة تؤسّس لها كلها؟ هذا ما سنراه بعد قليل، لكن يمكن القول في الوقت الحاضر إن النتيجة الأولى «لنظرية الظاهرة» هي أن الظهور لا يحيل إلى الكينونة بالطريقة نفسها التي تحيل بها الظاهرة إلى الـ «نومين» عند كَنْت. وبما أنه لا يوجد وراء الظاهرة أي شيء، وبما أنها لا تدلّ إلا على نفسها (وعلى السلسلة الكاملة للتجليات)، فلا يمكن أن تستند الظاهرة إلى أي كينونة أخرى غير كينونتها الخاصة، ولا أن تكون الغشاء الرقيق من العدم الذي يفصل الكائن ـ الذات الفاعلة عن الكائن ـ المطلق. إذا كانت ماهية الظهور هي «ظهور» لم يعد يتعارض مع أي كائن، يحق لنا طرح مشكلة كينونة هذا الظهور. هذه هي المشكلة التي ستشغلنا هنا، والتي ستكون منطلقاً لأبحاثنا حول الكينونة والعدم.

II ـ ظاهرة الكينونة وكينونة الظاهرة

لا يستند الظهور إلى أي موجود مختلف عنه: له كينونته الخاصة به. إن الكائن الأول الذي نلقاه في أبحاثنا الأنطولوجية هو إذاً كينونة الظهور، فهل هو

بحدّ ذاته ظهور؟ يبدو ذلك في أول الأمر، والظاهرة هي كل ما يتجلّى، والكائن يتجلى بطريقة ما للجميع، بما أننا نستطيع أن نتحدث عنه ونفهمه بشكل أو بآخر. وهكذا، لا بد من أن تكون هناك ظاهرة كينونة، **أي** ظهور كائن يمكن وصفه من حيث هو كذلك. ستنكشف لنا الكينونة بطريقة توصلنا إليها مباشرة: الملل، الغثيان... إلخ، وستصبح الأنطولوجيا توصيفاً لظاهرة الكينونة كما تتجلّى، أي من دون وسيط. إلا أنه يجدر بنا أن نطرح على كل أنطولوجيا سؤالاً مسبقاً: هل ظاهرة الكينونة التي نصل إليها بهذه الطريقة، مماثِلة لكينونة الظواهر؟ أي: هل أن الكائن الذي ينكشف ويظهر لي هو من طبيعة كينونة الموجودات نفسها التي تظهر لي؟ يبدو أن الإجابة غير صعبة: لقد برهن هوسرل كيف أن الرد الأيدوسي هو دائماً ممكن، أي كيف يمكن دائماً تجاوز الظاهرة الملموسة وصولاً إلى ماهيتها، و«الواقع الإنساني» هو بالنسبة إلى هايدغر موجود أنطيقي عينيّ وكائن أنطولوجي، أي إنه يستطيع دائماً أن يتجاوز الظاهرة باتجاه كينونتها. لكن الانتقال من الموضوع المفرد إلى الماهية هو انتقال من المتجانس إلى المتجانس، فهل الأمر كذلك بالنسبة إلى الانتقال من الموجود إلى ظاهرة الكينونة؟ هل إن تجاوزنا للموجود وصولاً إلى ظاهرة الكينونة يعني تجاوزاً له باتجاه كينونته هو، كما هو تجاوز الأحمر الجزئي باتجاه ماهيته؟ لنمعن النظر في ذلك.

يمكننا دائماً أن نميّز صفات موضوع خاص، كاللون والرائحة... إلخ، فكما تستدعي الإشارة الدلالة، فإن الصفات تستدعي ماهية يمكننا دائماً تثبيتها انطلاقاً من هذه الصفات، ويشكل مجموع «الموضوع ـ الماهية» كلاًّ منظماً: ليست الماهية «داخل» الموضوع، إنها معناه، ومنطق سلسلة التجليات التي تكشف هذا المعنى. لكن الكينونة ليست صفة للموضوع يمكن إدراكها من بين غيرها من الصفات، ولا هي أحد معاني الموضوع، فالموضوع لا يحيل إلى الكينونة كما لو أنها دلالة: سيكون من المستحيل مثلاً أن نعرّف الكينونة على أنها **حضور** ـ بما أن **الغياب** يكشف الكينونة كذلك، وبما أن عدم الكينونة هناك هو أيضاً كينونة. لا **يمتلك** الموضوع الكينونة، ووجوده ليس مشاركة في الكينونة، ولا هو علاقة من أي نوع بينهما. الموضوع كائن: هذه هي الطريقة الوحيدة لتحديد شكل وجوده، لأن الموضوع لا يحجب الكينونة، لكنه لا يكشفها كذلك: هو لا يحجبها لأنه لا جدوى من محاولة إزاحة بعض الصفات عن الموجود من أجل اكتشاف الكينونة وراءها، فالكينونة هي كذلك كينونة كل تلك

الصفات: وهو لا يكشفها، لأنه لا جدوى من التوجه إلى الموضوع من أجل إدراك كينونته. الموجود ظاهرة، أي إنه يدل على نفسه من حيث هو مجموعة منظمة من الصفات: إنه يدل على نفسه وليس على كينونته. والكينونة هي ببساطة شرط لكل كشف: إنها كينونة لتكشِف وليس لأن تنكشف. ماذا يعني إذاً ذلك التجاوز الذي تحدث عنه هايدغر باتجاه ما هو أنطولوجي؟ أستطيع بكل تأكيد أن أتجاوز هذه الطاولة أو هذا الكرسي وصولاً إلى كينونتهما، وأن أطرح مسألة الكائن ـ الطاولة أو الكائن ـ الكرسي. لكنني أشيح ببصري في هذه اللحظة عن الطاولة ـ الظاهرة كي أركز على الكائن ـ الظاهرة الذي لم يعد شرطاً لكل كشف ـ والذي هو ذاته مكشوف أي ظهور، و الذي من حيث هو كذلك، هو بحاجة بدوره إلى وجود كينونة يمكنه على أساسها أن ينكشف.

وإذا كانت كينونة الظواهر لا تتحول إلى ظاهرة كينونة، وإذا كنا لا نستطيع على الرغم من ذلك إبداء أي رأي بشأن الكينونة إلا بالرجوع إلى ظاهرة الكينونة هذه، فلا بد قبل كل شيء من تحديد دقيق للعلاقة التي تربط ظاهرة الكينونة بكينونة الظاهرة. سوف يمكننا القيام بذلك بسهولة أكبر إذا اعتبرنا أن مجموعة الملاحظات السابقة قد أوحى لنا بها مباشرة حدسٌ كاشف لظاهرة الكينونة، فنحن حين قمنا بمقاربة الكينونة من حيث هي ظهور يمكن تثبيته عبر مفاهيم، وليس الكينونة من حيث هي شرط للكشف، فهمنا قبل كل شيء أن المعرفة غير قادرة وحدها على تفسير الكينونة، وهذا يعني أن كينونة الظاهرة لم يكن ممكناً تحويلها إلى ظاهرة كينونة. إن ظاهرة الكينونة هي باختصار «أنطولوجية» بالمعنى الذي نقصده حين نطلق على برهان القديس أنسيلم (Saint Anselme) وديكارت (Descartes) صفة البرهان الأنطولوجي. إنها نداء الكينونة: وهي من حيث كونها ظاهرة، تقتضي أساساً ترتكز عليه ويكون متجاوزاً للظواهر، أي إنها تقتضي كينونة متجاوزة للظواهر. ذلك لا يعني أن الكينونة تختفي وراء الظواهر (رأينا أن الظاهرة لا تستطيع أن تحجب الكينونة) ـ ولا أن الظاهرة هي مظهر يدلّ على كينونة مختلفة عنه (الظاهرة كائنة من حيث هي مظهر، أي إنها تدل على نفسها مرتكزة على الكينونة). إن ما تفترضه الاعتبارات السابقة هو أن كينونة الظاهرة، على الرغم أنها مفهوم له الإمتدادات نفسها «لمفهوم» الظاهرة، يجب ألا تخضع لوضعية الظاهرة ـ وهي أنها لا توجد إلا بمقدار ما تنكشف ـ وبالنتيجة فإن كينونة الظاهرة تتخطى معرفتنا بها وتشكل أساساً لهذه المعرفة.

III ـ الكوجيتو القبْتفكريّ وكينونة الإدراك الحسي

قد نُدفع للإجابة بأن الصعوبات التي سبق ذكرها، ناتجة عن تصوّر معين للكينونة، وعن شكل من الواقعية الأنطولوجية لا يتلاءم إطلاقاً مع فكرة **الظهور** بالذات. إن مقياس كينونة الظهور هو أنه يظهر فعلياً. بما أننا حصرنا الواقع بالظاهرة، يمكننا القول إن الظاهرة تكون كما تظهر، فلماذا لا ندفع بهذه الفكرة إلى حدّها الأقصى، لنقول إن كينونة الظهور هي فعل ظهوره؟ إنها ببساطة طريقة في اختيار كلمات جديدة للتعبير عن فكرة بركلي (Berkeley) القديمة: «الكينونة هي موضوع إدراك حسي». وهذا ما سيفعله في الواقع هوسرل بعد قيامه بالرد الفنومينولوجي، عندما سيعتبر موضوع القصد (نويم) غير واقعي، معلناً أن كينونته هي موضوع إدراك حسي.

لا يبدو أن صيغة «بركلي» الشهيرة، قادرة على إرضائنا، وذلك لسببين أساسيين يتعلق أحدهما بطبيعة موضوع الإدراك الحسي، ويتعلق الآخر بطبيعة الإدراك الحسي.

طبيعة «الإدراك الحسي» ـ إذا كانت كل فلسفة ميتافيزيقية تفترض بالفعل نظرية للمعرفة، فإن كل نظرية للمعرفة تفترض بالمقابل فلسفة ميتافيزيقية. ذلك يعني من بين ما يعني أن فلسفة مثالية حريصة على تحويل الكينونة إلى معرفتنا بها، ستكون مضطرة مسبقاً لتأمين كينونة للمعرفة بشكل من الأشكال. أما إذا بدأت ـ على العكس من ذلك ـ باعتبار المعرفة شيئاً معطى من دون الاهتمام بايجاد أساس لكينونة المعرفة، ثم إذا أكدت بعد ذلك أن «الكينونة هي موضوع إدراك حسي»، فإن الكل الشامل «للإدراك الحسي والموضوع المدرَك» ينهار في العدم، نتيجةَ عدم ارتكازه على دعامة كينونة راسخة. وهكذا، لا يمكن أن تقاس كينونة المعرفة بالمعرفة، فهي تفلت من موضوع الإدراك الحسي[1]. هكذا، فأن الكينونة ـ الأساس للإدراك الحسي ولموضوع الإدراك الحسي، لا بد أن تفلت هي ذاتها من

[إن الهوامش المشار إليها بأرقام تسلسلية هي من وضع المؤلف، أما تلك المشار إليها بعلامة (*) فهي من وضع المترجم].

(1) من البديهي أن كل محاولة لاستبدال الإدراك الحسي بموقف آخر للواقع الإنسآني، سيبقى بالمثل دون نتيجة. إذا أقرّينا بأن الكينونة تتكشف للإنسان عبر «الفعل»، فمن المفترض أيضاً تأمين كينونة «للفعل» بمعزل عن العمل.

موضوع الإدراك الحسي: ينبغي أن تكون متجاوزة للظواهر. نعود هكذا إلى نقطة انطلاقنا. إلا أن أتباع هذه المثالية قد يوافقوننا الرأي بأن موضوع الإدراك الحسي يحيل إلى كينونة تفلت من قوانين الظهور، لكنهم يحتفظون بوجهة نظرهم القائلة أن هذه الكينونة المتجاوزة للظواهر هي كينونة الذات المدركة. هكذا، فإن موضوع الإدراك الحسي قد يحيل إلى ذات مدركة ـ وموضوع المعرفة يحيل إلى المعرفة، والمعرفة تحيل إلى الكائن العارف من حيث هو كائن، وليس من حيث هو موضوع معرفة، فهي تحيل إذاً إلى الوعي. هذا ما فهمه هوسرل، لأنه إذا كان الموضوع القصدي بالنسبة إليه متلازماً غير واقعي مع عمل الوعي، بحيث إن قانونه الأنطولوجي هو موضوع الإدراك الحسي، فإن عمل الوعي يبدو عكس ذلك، هو الواقع الذي يتميز أساساً بانكشافه أمام الانعكاس على الذات الذي يعرفه من حيث إنه «قد كان هناك قبل الآن». ذلك أن قانون كينونة الذات العارفة هو أن **تكون واعية**. ليس الوعي أسلوباً معرفياً خاصاً يسمّى إحساساً داخلياً أو معرفة الذات، إنه بُعد كينوني للذات العارفة متجاوز للظواهر.

لنحاول أن نفهم هذا البعد الكينونيّ بشكل أفضل. كنا نقول إن الوعي هو الكائن العارف من حيث هو كائن، وليس من حيث هو موضوع للمعرفة. ذلك يعني أنه يجدر بنا التخلي عن أولوية المعرفة إذا كنا نريد أن نجد أساساً لهذه المعرفة بالذات. لا شك أن الوعي يستطيع أن يعرف وأن يعرف نفسه، لكنه هو بحدّ ذاته شيء آخر مختلف تماماً عن معرفة مرتدة نحو الذات.

لقد برهن هوسرل أن كل وعي هو وعي بشيء ما. ذلك يعني أنه لا يوجد وعي لا يطرح موضوعاً متعالياً، أو بعبارة أخرى: ليس للوعي «محتوى». ينبغي التخلي عن تلك «المعطيات» المستقلة التي يمكنها أن تتشكل «عالماً» أو «نفسية» بحسب النظام المرجعي المختار. الطاولة ليست **في** الوعي، حتى بصفة تصوّر، إنها **في** المكان حذو النافذة... إلخ. إن وجود الطاولة هو بالفعل مركز كثيف لا يخترقه الوعي: يلزمنا إقامة مسار لا نهائي كي نقوم بجرد مفصّل للمحتويات الكاملة لشيء ما. إن إدخال هذه المادة الكثيفة إلى الوعي، يعني تأجيلاً إلى ما لا نهاية لإنجاز القائمة التي يستطيع الوعي إعدادها عن محتوياته، كما يعني تحويلاً للوعي إلى شيء ورفضاً للكوجيتو. إن أول مسعى يجب أن تقوم به الفلسفة، هو إخراج هذه الأشياء من الوعي وإعادة العلاقة الحقيقية بين الوعي والعالم، وهي أن الوعي هو وعي يطرح العالم موضوعاً له. إن كل وعي هو مُموضِعٌ من حيث

إنه يتجاوز ذاته للوصول إلى موضوع، وهو يستنفدُ نفسه في هذه الوضعية بالذات: كل ما في وعيي من قصد يتجه نحو الخارج، نحو الطاولة: كل إمكانياتي في إطلاق الأحكام وإمكانياتي العملية، وكل حالتي العاطفية الآنيَّة تتجاوز ذاتها وتستهدف الطاولة وتنكبّ عليها. ليس كل وعي معرفة (ثمة وعي عاطفي مثلاً)، لكن كل وعي عارف لا يستطيع أن تكون له معرفة إلا بموضوعه.

على الرغم من ذلك، فإن الشرط الضروري والكافي كي تكون للوعي العارف معرفة بموضوعه، هو أن يكون وعياً بذاته من حيث إنه هو هذه المعرفة. إنه شرط ضروري: إذا لم يكن وعيي واعياً بأنه يعي الطاولة، يصبح حينئذٍ وعياً بهذه الطاولة من دون أن يعي ذلك، أو إذا شئنا، يصبح وعياً يجهل ذاته أي وعياً غير واعٍ، وهذا عبثي. إنه شرط كافٍ: إذ يكفي أن أعي أنني أعي هذه الطاولة كي أعيَها فعلياً. من المؤكد أن ذلك لا يكفي كي يجعلني أجزم أن هذه الطاولة توجد في ذاتها، لكنه يكفي ليجعلني أجزم أنها توجد **بالنسبة إليّ**.

ماذا سيكون وعي الوعي هذا؟ نحن نخضع لوهم أولوية المعرفة، بحيث نصبح مستعدين لأن نجعل فوراً من وعي الوعي معرفة بالمعرفة على طريقة سبينوزا (Spinoza). وقد حاول آلان (Alain) أن يعبّر عن هذه البديهة القائلة إن «المعرفة هي أن نعي أننا نعرف»، فصاغها بهذه العبارة: «المعرفة هي أن نعرف أننا نعرف». هكذا سيمكننا تعريف الانعكاس على الذات أو الوعي المموضِع للوعي أو بالأحرى معرفة الوعي. سيعني هذا وعياً مكتملاً متجهاً نحو شيء ما مختلف عنه، أي نحو الوعي المنعكس. سيتجاوز الوعي إذاً ذاته، ويستنفد ذاته في استهداف موضوعه كما هو حال الوعي المموضع للعالم. إلا أن هذا الموضوع سيكون هو نفسه وعياً.

لا يبدو أننا قادرون على قبول هذا التفسير لوعي الوعي. إن تحويل الوعي إلى معرفة يفترض فعلياً إدخال ثنائية الذات العارفة والموضوع في الوعي، وهي نموذجية في كل معرفة. لكن إذا قبلنا قانون الثنائي «عارف ـ معروف»، فلا بد من عنصر ثالث كي يصبح العارف بدوره معروفاً، وهذا ما يضعنا أمام هذا الاختيار المحرج: إما أن نتوقف عند أي عنصر من هذه السلسلة: معروف ـ عارف معروف ـ عارف معروف من العارف... إلخ، عندئذ تقع الظاهرة كلها في المجهول، أي إننا نصطدم دائماً بتفكير لا يعي ذاته، يكون هو العنصر الأخير ـ وإما أن نؤكد ضرورة نكوص إلى ما لا نهاية (**فكرة، فكرة الفكرة**... إلخ) وهذا

عبثي. هكذا ستضاف ضرورة جديدة إلى ضرورة إيجاد أساس أنطولوجي للمعرفة، إنها ضرورة إيجاد أساس إبستيمولوجي لها. ألا يعني هذا أنه يجب عدم إدخال قانون الثنائي في الوعي؟ إن وعي الذات ليس ثنائياً. إذا أردنا تجنب النكوص إلى ما لا نهاية، ينبغي أن يكون وعي الذات علاقة مباشرة، وليس علاقة معرفية بين الذات وذاتها.

ومن جهة أخرى، إن الوعي المنعكس على ذاته يطرح الوعي المنعكس موضوعاً له: أثناء تفكيري في ذاتي، أطلق على وعيي المفكر أحكاماً، فأقول إنني أخجل منه، أفخر به، أريده، أرفضه ... إلخ. إن وعيي المباشر بإدراكي الحسي، لا يتيح لي أن أحكم ولا أن أريد ولا أن أخجل: إنه لا **يعرف** إدراكي الحسي ولا **يطرحه** كموضوع. كل ما هناك من قصد في وعيي الحالي يتجه نحو الخارج، نحو العالم. بالمقابل، هذا الوعي العفوي بإدراكي الحسي هو مكوّن لوعيي الإدراكي. بعبارة أخرى، كل وعي يموضع شيئاً ما، لا يمكنه أن يموضع ذاته في الوقت نفسه. إذا كنت أعدّ السجاير الموجودة في هذه العلبة، فلدي انطباع بانكشاف خاصية موضوعية لهذه المجموعة من السجاير: إنها اثنتا عشرة. تبدو هذه الخاصية لوعيي موجودة في العالم. يمكنني ألا يكون لدي أي وعي يموضِعني وأنا أعدّها، فأنا لا أعرف نفسي من حيث كوني أعدّ. ومما يثبت ذلك هو أن الأطفال القادرين على القيام عفوياً بعملية الجمع، لا يستطيعون أن يفسّروا لاحقاً كيف قاموا بذلك: إن روائز بياجيه (Piaget) التي تثبت هذا الأمر تشكل دحضاً ممتازاً لعبارة «الآن»: المعرفة هي أن نعرف أننا نعرف. على الرغم من ذلك، لدي وعي غير نظري بما أقوم به من جمع عندما تنكشف لي السجاير بعددها. وإذا سألني سائل: ماذا تفعل هناك؟ سأجيب حالاً: «أعدّ». هذه الإجابة لا تعبّر عن وعيي الحالي العابر الذي أستطيع إدراكه بواسطة تفكيري في ذاتي فحسب، بل تعبّر كذلك عن أعمال وعيي التي حصلت من دون تفكير فيها، وتلك التي حصلت في ماضيَّ المباشر دون تفكير فيها، وستبقى كذلك دائماً. هكذا لا يوجد أي نوع من أولوية للانعكاس على الذات بالنسبة إلى الوعي المنعكس: ليس الانعكاس على الذات هو الذي يكشف الوعي المنعكس لذاته، بل على العكس من ذلك، الوعي اللاانعكاسي هو الذي يجعل الانعكاس على الذات أي التفكير في الذات ممكناً. ثمة كوجيتو سابق للانعكاس على الذات، هو شرط للكوجيتو الديكارتي. كذلك، فإن الوعي غير النظري بعملية العدّ هو شرط

لقيامي بالجمع. وإذا لم يكن الأمر كذلك، كيف يمكن أن تكون عملية الجمع هي المادة الفكرية التي تستقطب وتوحّد أوعائي؟ كي تستطيع هذه المادة أن توجّه سلسلة من عمليات التركيب التوحيدية والإدراكية، يجب أن تكون حاضرة لذاتها، ليس من حيث هي شيء، بل من حيث إنها قصد فاعل لا يمكن أن يوجد إلا كاشفاً ـ مكشوفاً، بحسب تعبير هايدغر. هكذا كي أستطيع أن أعدّ، يجب أن أعي أنني أعدّ.

سيقال من دون شك إن هناك حلقة مفرغة. ألا يجب أن أعدّ بالفعل كي يمكنني أن أعي أنني أعدّ؟ هذا صحيح، لكن على الرغم من ذلك، لا توجد حلقة، أو إذا شئنا القول، الوعي هو بطبيعته موجود «في دائرة مقفلة». وهذا ما يمكن التعبير عنه بهذه العبارة: كل وجود واعٍ يوجد من حيث هو واعٍ بأنه موجود. نفهم الآن كيف أن الوعي الأول بالوعي لا يموضع ذاته: إنه واحد والوعيَ الذي هو وعي به، وهو يحدّد نفسه دفعة واحدة كوعي بإدراك حسي، وكإدراك حسي. إن مقتضيات تركيب الجملة أجبرتنا حتى الآن على الحديث عن «وعي بذاته لا بموضع ذاته»، لكنه لا يمكننا أن نستعمل بعد الآن هذه العبارة «بذاته» حيث حرف (ب) يجعلنا نعتقد بأن هناك معرفة. (سنضع من الآن فصاعداً حرف (ب) بين هلالين للدلالة على أنه لا يستجيب إلا لمقتضيات القواعد النحوية).

يجب ألاّ نعتبر هذا الوعي (بـ) الذات وعياً جديداً، بل أسلوب الوجود الوحيد الممكن بالنسبة إلى وعي (بـ) شيء ما. وكما أن موضوعاً ممتداً في المكان مرغم على أن يوجد وفق الأبعاد الثلاثة، كذلك فإن قصداً، أو لذةً أو ألماً لا يمكن أن توجد إلا من حيث هي وعي مباشر (بـ) ذواتها. إن كينونة القصد لا يمكن أن تكون إلا وعياً، وإلا فإن القصد سيكون شيئاً في الوعي. إذاً يجب أن لا نعتقد أن سبباً خارجياً (اضطراب عضوي، اندفاع لاواعٍ، «اختبار معاش» آخر...) قد يمكنه أن يحدد حدثاً نفسياً: اللذة مثلاً. وإن هذا الحدث المحدَّد هكذا في بنيته المادية، لا بدّ له، من جهة ثانية، من أن يحصل من حيث كونه وعياً (بـ) ذاته. هذا الإعتقاد سيجعل من الوعي غير النظري صفة للوعي من حيث هو وعي مموضِع (بمعنى أن تكون للإدراك الحسي صفة هي وعي الذات، إضافة إلى كونه وعياً مموضِعاً للطاولة)، فنقع هكذا في وهم الأولوية النظرية للمعرفة. كما أن هذا الإعتقاد سيجعل، فوق ذلك، من الحدث النفسي شيئاً

ويجعلني أصفه بأنه واعٍ مثلما أصف هذا الورق النشّاف بأنه وردي اللون. ولا يمكن أن نميز اللذة ـ حتّى منطقياً ـ عن وعينا بها، فالوعي (بـ) اللذة مكوّن للذة من حيث إنه أسلوب وجودها ذاته، ومن حيث إنه المادة التي هي مصنوعة منها، وليس بصفته صورةً ستُفرض بعد حين على مادةٍ من لذّة. ولا يمكن للذة أن توجد «قبل» وعينا بها حتى ولو كان ذلك في شكل احتمال أو قوة. ولا يمكن للذة الموجودة بالقوة أن توجد إلا كوعي (بـ) أنها بالقوة، فليست هناك حالات محتملة من الوعي إلا بصفته وعياً بهذه الاحتمالات.

بالمقابل، ينبغي علينا كما بيّنا منذ قليل، أن نتجنّب تعريف اللذة بوعيي بها، وإلا نقع في مفهوم مثالي للوعي يعيدنا بطرق ملتوية إلى أولوية المعرفة. يجب ألاّ تتوارى اللذة وراء وعيها (بـ) ذاتها: إنها ليست تصوراً، بل هي حدث ملموس، مكتمل ومطلق. وهي ليست صفة لوعي (الـ) ذات بمقدار ما أن وعي (الـ) ذات ليس صفة للذة. لا يوجد وعي من قبل يتلقى في ما بعد الشعور باللذة مثلما يتلقى الماء اللون، بمقدار ما لا توجد لذة من قبل (لاواعية أو نفسية) تتلقى في ما بعد صفة «الواعية» تَلَقِّيها لحزمة ضوء، فهناك كينونة غير قابلة للتجزئة والانحلال ـ هي ليست أبداً جوهراً يحمل صفاته وكأنها كائنات أدنى، بل كينونة هي وجود من كل نواحيها: اللذة هي كينونة وعي الذات، ووعي الذات هو قانون كينونة اللذة. وهذا ما يعبّر عنه جيداً هايدغر عندما يكتب (متحدثاً في الحقيقة عن الدازاين وليس عن الوعي): «ما دام الحديث عن ذلك ممكناً بشكل عام، فإن «الكيفية» التي يكون عليها هذا الكائن (أي ماهيته) ينبغي فهمها انطلاقاً من كينونته (أي وجوده)». ذلك يعني أن الوعي ليس نتاج نموذج فريد لإمكانية مجرّدة، لكنه ينبثق من صميم الكينونة فيخلق ماهيته ويدعم هذه الماهية من حيث هي التنظيم التركيبي لإمكانياته.

ذلك يعني أيضاً أن نموذج كينونة الوعي هو نقيض للذي يكشفه لنا البرهان الأنطولوجي: بما أن الوعي ليس ممكناً قبل أن يكون، وأن كينونته هي مصدر وشرط كل إمكانية، فإن وجوده هو الذي يستدعي ماهيته. وهذا ما يعبّر عنه جيداً هوسرل عندما يتكلم عن «ضرورته كواقع». كي يكون ثمة ماهيّة للذة، ينبغي أن يوجد قبل ذلك واقع، هو وعي (بـ) هذه اللذة. ولا جدوى من محاولة الاستعانة بقوانين مزعومة للوعي تشكل بمجموعها المترابط ماهيته: القانون هو موضوعٌ للمعرفة متعالٍ، ويمكن أن يكون ثمة وعي بالقانون، وليس ثمة قانون للوعي. من

المستحيل للأسباب نفسها أن ننسب إلى الوعي دافعاً آخر غيره هو، وإلا علينا أن نتصوّر أن الوعي غير واعٍ (بـ) ذاته بمقدار ما هو نتيجة لذلك الدافع، وإنه كان موجوداً، على نحو ما، مَن دون أن يعي أنه موجود، فنقع حينئذٍ في ذلك الوهم الشائع جداً الذي يجعل من الوعي نصف لاوعي أو وجوداً سلبياً، لكن الوعي هو وعي من كل نواحيه، فلا يمكن إذاً لأي شيء أن يضع له حدوداً إلا هو نفسه.

لا ينبغي أن نفهم تحديد الوعي لنفسه هذا كما لو أنه تكوين أو صيرورة، لأن ذلك يفترض أن يكون الوعي سابقاً لوجوده الخاص. كذلك يجب ألا نفهم خلق الذات هذا كما لو أنه فعل، وإلاً يكون الوعي في الواقع، وعياً بذاته من حيث هو فعل، لكن الأمر ليس كذلك. الوعي هو مكتمل الوجود، وتحديده لذاته هو ميزة أساسية. حتى أنه من الحكمة ألاّ نسيء فهم عبارة «علة ذاته» التي تدعنا نفترض حصول تطوّر، وعلاقة بين الذات كسبب والذات كنتيجة. يمكن القول بدقة أكثر وبكل بساطة: الوعي يوجد بذاته. ويجب ألاّ نقصد بذلك أنه «يُخرج ذاته من العدم»، إذ لا يمكن أن يكون ثمة «عدمٌ للوعي» قبل الوعي. «قبل» الوعي، لا نستطيع أن نتصوّر سوى امتلاء بالكينونة لا يمكن لأي عنصر منه أن يعكس وعياً غائباً. كي يكون ثمة عدم للوعي، يلزمنا وعي كان موجوداً ثم لم يعد موجوداً، ووعي شاهد يتعرّف إلى عدم الوعي الأول. الوعي سابق للعدم و«يُخرج ذاته» من الكينونة[2].

قد نجد صعوبة في قبول هذه النتائج، لكننا إذا نظرنا إليها عن كثب، ستبدو لنا واضحة كلياً: لا تكمن المفارقة في أنه ثمة وجود بذاته، بل في أنه ليس ثمة وجود إلا بذاته. إن ما لا يمكن تصوّره حقاً إنما هو الوجود السلبي، أي وجود يتواصل من دون أن تكون له القوة لإنتاج ذاته والحفاظ عليها، فلا شيء يبدو من وجهة النظر هذه، أصعب على الفهم من مبدأ الجماديَّة. من أين يمكن أن يأتي الوعي فعلياً إذا كان يمكنه أن يصدر عن شيء ما؟ عن مجاهل اللاوعي أم عن مصدر فيزيولوجي. وإنَّه إذا تساءلنا كيف تستطيع هذه المجاهل اللاواعية

(2) ذلك لا يعني مطلقاً أن الوعي هو الأساس لكينونته. بل بالعكس، فهناك كما سنرى في ما بعد، عرضية مكتملة لكينونة الوعي. ونريد الإشارة فقط: **أولاً** إلى أن لا شيء هو علة للوعي، **وثانياً** إلى أن الوعي هو علة طريقته الخاصة في كينونته.

أن توجد بدورها، ومن أين تستمد وجودها، نجد أننا عدنا إلى «مفهوم» وجود سلبي أي إننا لم يعد بمقدورنا أن نفهم كيف أن هذه المعطيات غير الواعية التي تستمد وجودها من ذاتها، تستطيع أن تواصل وجودها، وتجد القوة دائماً لإنتاج وعي. وهذا ما عبّر عنه بشكل كافٍ ذلك الترحيبُ الواسع بالبرهان المتعلّق بـ «عرضيّة العالم».

هكذا اكتشفنا، عبر تخلّينا عن أولوية المعرفة، كينونة الذات العارفة، والتقينا بالمطلق، هذا المطلق نفسه الذي عرّفه الفلاسفة العقلانيون في القرن السابع عشر، وجعلوه من الناحية المنطقية موضوعاً للمعرفة، لكن بما أنه بالتحديد مطلق في الوجودِ وليس مطلقاً في المعرفة، فلا ينطبق عليه الاعتراض الشائع القائل أن المطلق، متى عُرف لا يعود مطلقاً، لأنه يصبح نسبياً لارتباطه بمعرفتنا به. ليس المطلق هنا نتيجة صياغة منطقية على أرضية معرفية، بل هو الذات الفاعلة في أهم تجربة ملموسة، فهو ليس نسبياً لارتباطه بهذه التجربة لأنه هو هذه التجربة. إنه كذلك مطلق لا جوهر له. يكمن الخطأ الأنطولوجي للعقلانية الديكارتية في كونها لم تدرك أنه إذا حدّدنا المطلق بأولوية الوجود على الماهية، فلا يمكننا بعد ذلك تصوّر المطلق من حيث هو جوهر. ليس للوعي أي محتوى جوهري، فهو «مظهر» محض، بمعنى أنه لا يوجد إلا بمقدار ما يظهر لذاته، لكن بما أن الوعي هو تحديداً مظهر محض وفراغ كامل (العالم بأكمله خارجه)، وبسبب هذا التماهي فيه بين المظهر والوجود، يمكننا إذاً أن نعتبره المطلق.

IV ـ كينونة «موضوع الإدراك الحسي»

يبدو أننا وصلنا إلى نهاية بحثنا. كنا قد حوّلنا الأشياء إلى الكل الشامل المترابط لمظاهرها، ثم استنتجنا أن هذه المظاهر كانت تقتضي كائناً لم يعد هو ذاته مظهراً. وقد أحالنا موضوع الإدراك الحسي إلى الذات المدركة التي تجلّت لنا كينونتها من حيث هي وعي. هكذا سنصل إلى الأساس الأنطولوجي للمعرفة، أي إلى الكائن الأول الذي تظهر له كل التجليات الأخرى، إلى المطلق الذي تبدو بالنسبة إليه، كل ظاهرة نسبية؛ فهو ليس أبداً الذات بالمعنى الكَنْتي للكلمة، بل الذاتية نفسها، أي تلازم الذات مع ذاتها. أفلتنا حتى الآن من المثالية التي تقيس الكينونة بالمعرفة، مما يجعل الكينونة خاضعة لقانون الثنائية؛ ليس ثمة كينونة إلا ما هو موضوع للمعرفة، حتى وإن تعلق الأمر بالفكر ذاته: لا يظهر الفكر لذاته

إلا من خلال ما ينتجه، أي إننا لا ندركه إطلاقاً إلا من حيث هو المعنى لأفكاره المنتجة. يجب على الفيلسوف الباحث عن الفكر أن يستفسر عن العلوم كي يستخرج منها الفكر بصفته الشرط الذي يجعلها ممكنة. لقد أدركنا على العكس من ذلك، كائناً يعصى على المعرفة، لكنه يشكل أساساً لها، وفكراً لا يظهر لنا كتصوّر، ولا كمعنى للأفكار التي يعبر عنها، بل يُدرَك مباشرة من حيث هو كذلك، وأسلوب الإدراك هذا ليس ظاهرة معرفية، بل هو بنية الكائن هذا. نجد أنفسنا الآن على أرضية واحدة مع فِنومِينولوجيا هوسرل على الرغم من أنه لم يتبع دائماً حدسه الأول، فهل نحن راضون؟ لقد وجدنا كينونة متجاوزة للظواهر، فهل هي الكينونة التي تحيل إليها ظاهرة الكينونة، هل هي كينونة الظاهرة؟ بعبارة أخرى، هل تكفي كينونة الوعي كي تؤسس لكينونة المظهر من حيث هو مظهر؟ لقد انتزعنا من الظاهرة كينونتها من أجل إعطائها للوعي، وكنا نحسب أنه سوف يعيدها إليها في ما بعد، فهل يمكنه ذلك؟ هذا ما سيطلعنا عليه تفحّص المقتضيات الأنطولوجية لموضوع الإدراك الحسي.

لنسجل قبل كل شيء أن الشيء المدرك حسياً له كينونة من حيث إنه مدرك حسياً. حتى لو كنت أريد تحويل هذه الطاولة إلى تركيب انطباعات ذاتية، عليَّ أن ألاحظ على الأقل أنها تتجلى، من حيث هي طاولة، من خلال هذا التركيب، وأنها الحدّ المتعالي لهذا التركيب، وسببه وهدفه. الطاولة موجودة أمام المعرفة، ولا يمكن أن نخلط بينها وبين معرفتنا بها، وإلا ستصبح وعياً، أي تلازماً محضاً مع الذات، مما سيجعلها تزول من حيث هي طاولة. وكذلك الأمر، حتى إذا كان لا بد من تمييز عقلي محض يفصل الطاولة عن تركيب الانطباعات الذاتية التي ندركها من خلالها، فعلى الأقل، لا يمكن لهذه الطاولة أن تكون ذلك التركيب الانطباعي، وإلا تحوّلت إلى مجرد نشاط تركيبي لربط الانطباعات ببعضها. إذاً يجب أن نعترف أن موضوع المعرفة له كينونة بمقدار ما أنه لا ينحلّ في عملية المعرفة. ويقال لنا إن هذه الكينونة هي موضوع الإدراك الحسي. لنعترف قبل كل شيء أن كينونة الموضوع المدرك حسياً لا يمكن أن تكون هي ذاتها كينونة الذات المدركة ـ أي الوعي ـ كما أن الطاولة ليست مجرد ارتباط بين التصورات. يمكن القول على أبعد تقدير، إن كينونة الموضوع المدرك حسياً متعلقة بكينونة الذات المدركة، لكن هذه النسبية لا تعفينا من القيام بتفحّص كينونة هذا الموضوع المدرك حسياً.

إلا أن أسلوب موضوع الإدراك الحسي هو الأسلوب السلبي. إذا كانت كينونة الظاهرة تكمن في الموضوع المدرك، فهي إذاً كينونة سلبية. النسبية والسلبية (Passivité) تميزان بنية الكينونة من حيث إنها تنحصر في الموضوع المدرَك، فما هي السلبية؟ أنا سلبي عندما أتعرّض لتغيير ما لست أنا مصدره، أي لست أساساً ولا خالقاً له. هكذا تتحمل كينونتي أسلوب وجود ليست هي سببه. إلا أنني كي أتحمّل، يجب أن أكون موجوداً، وبفعل ذلك، يتجاوز وجودي السلبية باستمرار. إن «التحمّل بطريقة سلبية» هو كـ «الرفض القاطع»، سلوك أتمسك به، ويُلزم حريتي. إذا كان عليَّ أن أكون «من يتعرض دائماً للإهانة»، فواجب علي أن أثبت في كينونتي، أي أن أجعل نفسي تعاني من الوجود. وإني بذلك، وبطريقة ما، أضطلع مجدداً بالإهانة وأتحملها، وأكفّ عن سلبيتي تجاهها. من هنا، أجد نفسي أمام اختيار بين هذين الأمرين: إما أنني لا أكون سلبياً في كينونتي، فأصبح عندئذٍ أساساً لعواطفي بالذات حتى لو لم أكن قبل ذلك مصدرها ـ وإما أن أعاني من السلبية حتى في وجودي كله، فتصبح كينونتي مستعارة وكل شيء يسقط حينئذٍ في العدم. هكذا، السلبية هي ظاهرة نسبية مرتين: بالنسبة إلى نشاط الذي يتصرف بفاعلية، وبالنسبة إلى وجود الذي يعاني. ذلك يستدعي ألاّ تخص السلبية كينونة الموجود السلبي ذاتها، فهي علاقة بين كائن وكائن آخر، وليست بين كائن وعدم. من المستحيل أن يؤثر فعل الإدراك الحسي على واقع الإدراك الحسي لدى الكائن المدرِك، لأنه كي يمكن لهذا الإدراك أن يتأثر، ينبغي أن يكون معطى مسبقاً على نحو ما، أي أن يكون موجوداً قبل أن يتكوّن. يمكننا أن نتصور عملية خلق، لكن شرط أن يستعيد الكائن المخلوق ذاته وينتزعها من خالقه من أجل أن ينغلق حالاً على نفسه، ويضطلع بكينونته: إنه بهذا المعنى يستمر كتاب بوجوده رغماً عن مؤلفه؛ لكن إذا كان فعل الخلق سوف يستمر من دون حدود، وإذا كان الكائن المخلوق مدعوماً حتى في أدقّ أجزائه، وليست له أي استقلالية خاصة، وليس بحد ذاته سوى عدم، عندئذٍ لا يتميز المخلوق في أي شيء عن خالقه، فينحلّ فيه: نكون إذاً أمام تعالٍ مزيف، ولا يستطيع الخالق حتى أن يكون لديه وهم الخروج من ذاتيته[3].

(3) لهذا السبب، فإن نظرية الجوهر عند ديكارت تجد اكتمالها المنطقي في المذهب الفلسفي عند سبينوزا.

من ناحية أخرى، تستدعي سلبية الشخص المُعاني سلبية مساوية لها لدى المسبِّب لمعاناته، فهذا ما يعبّر عنه مبدأ الفعل وردّة الفعل: بما أنه يمكن تحطيم يدنا، أو ضمّها أو قطعها، تستطيع يدنا أن تحطم وتضمّ وتقطع، فما هي درجة السلبية التي يمكن أن ننسبها إلى الإدراك الحسي والمعرفة؟ إنهما كلياً نشاط وعفوية. وإذا لم يكن للوعي أي تأثير على أي شيء، فلأنه بالتحديد عفوية خالصة، ولا شيء يمكن أن يتجاوزه. هكذا، فإن الصيغة القائلة إن الكينونة هي موضوع إدراك حسي تقتضي أن يكون الوعي قادراً في عفويته الخالصة غير الفاعلة على تكوين عدم متعالٍ، بحيث يحفظ له عدم وجوده: وهذا كله عبثي كذلك. حاول هوسرل أن يردّ على هذه الاعتراضات بإدخال السلبية في عمل الوعي (نويز): إنها الهيولى أو تدفق محض لكل ما هو مُعاش، ومادة لعمليات التركيب السلبية، لكنه لم يفعل أي شيء سوى إضافة صعوبة أخرى على تلك التي ذكرناها، فها هو يُدخل من جديد تلك المعطيات المستقلة التي كنا قد برهنّا استحالتها. لا شك أنها ليست «مضامين» وعي، لكنها تبقى غير قابلة للفهم. لا يمكن بالفعل أن تكون الهيولى وعياً، وإلا تناثرت هباءً شفافاً، بحيث لا تستطيع أن تقدّم تلك القاعدة الكثيفة من الانطباعات التي يجب تجاوزها وصولاً إلى الموضوع. إذا لم تكن الهيولى من صميم الوعي، فمن أين تستمد وجودها وكثافتها؟ كيف يمكنها أن تحتفظ، في الوقت ذاته، بكثافة الأشياء وذاتية الفكر؟ لا يمكن أن تأتيها كينونتها من موضوع الإدراك الحسي لأنها لا تُدرَك، ولأن الوعي يتجاوزها وصولاً إلى الأشياء. أما إذا كانت تستمد كينونتها من نفسها فقط، سنجد من جديد المشكلة غير القابلة للحلّ المتصلة بعلاقة الوعي بالموجودات المستقلة عنه. حتى لو قبلنا مع هوسرل بوجود طبقة هيولانية لعمل الوعي، فلن يكون بوسعنا أن نتصوّر كيف يستطيع الوعي أن يتجاوز هذا الذاتي باتجاه الموضوعية. عندما أعطى هوسرل للهيولى خصائص الشيء وخصائص الوعي، كان يعتقد أنه يسهّل بذلك الانتقال من الشيء إلى الوعي، لكنه لم ينجح سوى في خلق كائن هجين يرفضه الوعي ولا يمكنه أن يشكل جزءاً من العالم.

وإننا، إضافة إلى ذلك، رأينا أن موضوع الإدراك الحسي يفترض أن تكون النسبية هي قانون كينونة الإدراك الحسي. هل يمكننا أن نتصوّر كينونة موضوع المعرفة نسبيّة مرتبطة بالمعرفة؟ ماذا يمكن أن تعني نسبية الكينونة بالنسبة إلى موجود ما سوى أن هذا الموجود له كينونة خارج ذاته أي في موجود آخر غيره؟

من المؤكد أنه لن يكون من غير المعقول تصور كائن موجود خارج ذاته إذا كنا نعني بذلك أن هذا الكائن هو نفسه خارجانيته الخاصة به؛ لكن ليست هي الحال هنا. الكائن المدرَك حسياً موجود أمام الوعي، فلا الوعي يستطيع أن يصل إليه، ولا الكائن المدرَك يستطيع أن يخترق الوعي، فهو يوجد منفصلاً عن وجوده الخاص بمقدار ما هو منفصل عن الوعي، فلا فائدة من أن نجعله غير واقعي على طريقة هوسرل: يجب أن يكون موجوداً حتى بصفته غير واقعي.

وهكذا، فإن هذين التحديدين، النسبية والسلبية، اللذيْن بإمكانهما أن يتعلقا بأساليب الوجود، لا ينطبقان بأي حال من الأحوال على الكينونة ذاتها. إن كينونة الظاهرة لا يمكن أن تكون موضوع إدراك حسي، كذلك فإن كينونة الوعي المتجاوز للظواهر لا يمكن أن تكون أساساً لكينونة الظاهرة المتجاوزة للظواهر. نكتشف هنا خطأ الذين يحصرون الواقع بالظواهر الحسية، أي أتباع الظاهرية (Phénoménistes): إنهم حين حوّلوا الموضوع، عن حق، إلى سلسلة مترابطة من تجلياته، كانوا يعتقدون أنهم قد حوّلوا كينونة هذا الموضوع إلى تتابع أساليب وجوده، من هنا، فقد شرحوا هذه الكينونة بواسطة مفاهيم لا يمكن تطبيقها إلا على أساليب وجود لأنها تدلّ على العلاقات بين كائنات متعددة موجودة أصلاً.

V ـ البرهان الأنطولوجي

لا تُعطى الكينونة حقَّها: كنا نعتقد أننا غير مضطرين لإعطاء صفة التجاوز الظواهري لكينونة الظاهرة لأننا اكتشفنا التجاوز الظواهري من حيث هو خاصّية لكينونة الوعي. سوف نرى، على العكس من ذلك، أن التجاوز الظواهري من حيث هو خاصّية لكينونة الوعي يقتضي التجاوز العابر للظواهر من حيث هو خاصّية لكينونة الظاهرة. ثمة برهان أنطولوجي يجب استخراجه من وجود الذات المدركة السابق للانعكاس على الذات وليس من الكوجيتو المنعكس على ذاته. وهذا ما سنحاول عرضه في الوقت الحاضر.

كل وعي هو واعٍ بِشيء ما. يحتمل تعريف الوعي هذا تفسيرين مختلفين جداً عن بعضهما: إما أننا نعني بذلك أن الوعي مكوِّن لوجود موضوعه، وإما أن الوعي هو في طبيعته الأكثر عمقاً، علاقة بكائن متعالٍ. إلا أن المعنى الأول لهذه الصيغة يقوّض نفسه: إن الوعي بشيء ما، يعني مواجهة حضور ملموس مكتمل

ليس هو الوعي. يمكننا من دون شك أن نعي غياباً، لكن هذا الغياب يبدو بالضرورة عمقاً خلفياً لحضور ما. إلا أن الوعي هو ـ كما رأينا ـ ذاتية واقعية، وإن الانطباع هو امتلاء ذاتي، لكن هذه الذاتية لا يمكنها أن تخرج من ذاتها كي تطرح موضوعاً متعالياً عبر إعطائه الامتلاء الانطباعي. إذا أردنا بأي ثمن، أن تكون كينونة الظاهرة مرتبطة بالوعي، ينبغي أن يتميز الموضوع عن الوعي ليس بحضوره بل بغيابه، ليس بامتلائه بل بعدمه. إذا كانت الكينونة تنتمي إلى الوعي، فإن الموضوع ليس هو الوعي بمقدار ما هو غير كائن، وليس بمقدار ما هو كائن آخر. إنه اللجوء إلى اللانهاية الذي كنا نتحدث عنه في القسم الأول من هذا المؤلَّف. بالنسبة إلى هوسرل، إن إنعاش النواة الهيولانية بواسطة المقاصد وحدها التي تتحقق في هذه الهيولى، لن يكفي لجعلنا نخرج من الذاتية. فالمقاصد المموضِعة حقاً هي المقاصد الفارغة، تلك التي تستهدف ما وراء الظهور الحالي والذاتي، الكل الشامل اللامتناهي لسلسلة التجليات. ونعني فوق ذلك أنها تستهدف هذه التجليات من حيث إنها لا تستطيع أن تظهر كلها دفعة واحدة. يرتكز إثبات موضوعية وجود الظاهرة على الاستحالة المبدئية بالنسبة إلى عناصر السلسلة اللامتناهية من التجليات، أن توجد كلها دفعة واحدة أمام الوعي، وأن تكون في الوقت ذاته غائبة فعلياً باستثناء عنصر واحد منها. إذا كانت هذه الانطباعات حاضرة ـ مهما كان عددها لامتناهياً ـ فإنها ستزول داخل الذاتية، وإن غيابها هو الذي يعطيها الوجود الموضوعي. وهكذا، فإن كينونة الموضوع هي لاوجود محض، ويمكن تعريفها بأنها نقص. إنها هذا الذي يتوارى، ولن يُعطى من حيث المبدأ، بل يكشف ذاته عبر ملامح هاربة ومتتالية؛ لكن كيف يمكن أن تشكّل اللاكينونة أساساً للكينونة؟ كيف يصبح الذاتي موضوعياً على الرغم من أنه غائب ومنتظر؟ إني موافق أن يكتسب فرح آمُله، وألم أخشاه تعالياً بفعل هذا الأمل وهذا الخوف، لكن هذا التعالي في المحايثة، لا يجعلنا نخرج مما هو ذاتي. صحيح أن الأشياء تطلّ علينا عبر ملامح ـ أي بكل بساطة عبر تجليات ـ وصحيح أيضاً أن كل ظهور يشير إلى تجليات أخرى. ولكن كل ظهور هو أصلاً بمفرده كائن متعالٍ، وليس مادة من الانطباعات الذاتية، إنه امتلاء كينوني وليس نقصاً، وإنه حضور وليس غياباً؛ فلا جدوى من محاولة القيام بمراوغة تجعل واقعية الموضوع ترتكز على الامتلاء الذاتي بالانطباعات، وتجعل موضوعية الموضوع ترتكز على اللاكينونة: لن يخرج الموضوعي إطلاقاً من الذاتي، ولا المتعالي من المحايثة، ولا الكينونة من اللاكينونة، لكن سيقال إن هوسرل قد

عرّف الوعي بكل دقة بأنه متعال؛ والواقع أن ما يطرحه هنا هوسرل هو في الواقع اكتشافه الأساسي، لكنه يخرق كلياً مبدأه عندما يجعل من الموضوع القصدي (نويم) موضوعاً غير واقعي مرتبطاً عضوياً بعمل الوعي (نويز)، ويجعل من كينونة هذا الموضوع مجرّد موضوع إدراك حسي.

الوعي هو وعي بشيء ما: ذلك يعني أن التعالي هو بنية مكوّنة للوعي؛ أي إن الوعي يولد مستنداً إلى كائن غيره. هذا ما ندعوه البرهان الأنطولوجي. هناك من سيردّ علينا من دون شك بالقول إن ما يتطلبه الوعي لا يُثبت أنه يجب أن يتحقق، لكن هذا الاعتراض لا قيمة له إذا كان موجّهاً ضد ما قام به هوسرل من تحليل لما يدعوه «قصدية»، والذي لم يقدِّر ميزته الأساسية. القول إن الوعي هو وعي بشيء ما، يعني أن الوعي لا يوجد من دون أن يكون بالضرورة حدساً كاشفاً لشيء ما، أي لكائن متعالٍ. إذا كانت الذاتية المحض موجودة مسبقاً، فهي لن تفشل في تخطي ذاتها من أجل أن تطرح ما هو موضوعي فحسب، بل سوف تتلاشى من حيث كونها ذاتية «خالصة»، فما يمكن تسميته بالتحديد ذاتية، إنما هو وعي (الـ) وعي، لكن هذا الوعي (بأنه) وعي، عليه أن يصف ذاته بطريقة ما، ولا يستطيع أن يصف ذاته سوى بأنه حدس كاشف، وإلا فهو لا شيء. إلا أن الحدس الكاشف يفترض موضوعاً يكشفه. لا يمكن للذاتية المطلقة أن تكوّن ذاتها إلا عبر علاقتها بموضوع تكشفه، كما لا يمكن للتلازم أن يحدد نفسه إلا عبر إدراك كائنٍ متعالٍ. هناك من سيعتقد أنه يجد هنا صدى للدحض الكَنْتي للمثالية الإشكالية، لكننا يجب أن نفكر بالأحرى بديكارت، فنحن هنا على صعيد الكينونة وليس على صعيد المعرفة. ليس المقصود هنا أن نبيّن كيف أن ظواهر الإحساس الداخلي تقتضي وجود ظواهر موضوعية لها امتداد في المكان، بل أن نبيّن كيف أن الوعي يستدعي في وجوده كينونة غير واعية وعابرة للظواهر. لا فائدة بشكل خاص من الردّ القائل إن الذاتية تستدعي الموضوعية وإنها تكوّن ذاتها في الوقت ذاته الذي تكوّن فيه ما هو موضوعي: لقد رأينا أن الذاتية عاجزة عن تكوين ما هو موضوعي، فالقول إن الوعي هو وعي بشيء ما، يعني أنه يجب على الوعي أن ينتج ذاته من حيث هو كشفٌ بطريقة مكشوفة لكائنٍ غيره، يبدو حين يكشفه الوعي، أنه كان موجوداً في السابق.

هكذا كنا قد انطلقنا من الظاهر المحض ووصلنا إلى صميم الكينونة. الوعي هو كائن يطرح وجودُه ماهيته، وهو بطريقة عكسية، وعي بكائن تفترض ماهيتُه

وجودَه، أي إن مظهره يستدعي كينونة. الكينونة في كل مكان. ومن المؤكد أنه يمكننا أن نطبّق على الوعي ذلك التعريف الذي حصره هايدغر «بالدازاين»، فنقول إن «الوعي كائن تُطرح عليه في وجوده مسألة كينونته»، لكن ينبغي أن نكمل هذا التعريف، فنصوغه تقريباً هكذا: «الوعي كائن تُطرح عليه في وجوده مسألة كينونته من حيث إن هذه الكينونة تستدعي كينونة أخرى غيرها».

من المعروف أن هذه الكينوتة ليست سوى كينونة الظواهر العابرة للظواهر، وليست كينونة نومينية تختبئ وراء الظواهر. إنها كينونة هذه الطاولة، وعلبة السجاير والمصباح. وهي بشكل عام كينونة هذا العالم الذي يستدعيه الوعي. وما يقتضيه الوعي، هو أن كينونة ما يَظهر له، لا توجد من حيث إنها تظهر فحسب. إن كينونة ما يوجد بالنسبة إلى الوعي، وهي متجاوزة وعابرة للظواهر، إنما هي نفسها في ذاتها.

VI ـ الكينونة في ذاتها

يمكننا الآن إعطاء بعض الإيضاحات حول ظاهرة الكينونة التي رجعنا إليها لإثبات ملاحظاتنا السابقة. الوعي هو كشفٌ للموجودات بطريقة مكشوفة والموجودات تَمْثُلُ أمام الوعي مرتكزة على كينونتها. إلا أن خاصية كينونةِ موجودٍ ما هي أنها لا تكشف ذاتها كما هي للوعي، فلا يمكننا تجريد هذا الموجود من كينونته، إذ إن الكينونة هي دعامة الموجود الحاضرة دوماً: إنها في الموجود في كل مكان ولا مكان، فليس هناك كائن ليست له طريقة وجود، ولا ندركه من خلال طريقة وجوده هذه التي تُظهره وتحجبه في الوقت ذاته. إلا أن الوعي يستطيع دائماً أن يتخطى الموجود باتجاه معنى الكينونة وليس باتجاه الكينونة ذاتها. وهذا ما يجعلنا قادرين على تسمية الوعي بالأنطيقي ـ الأنطولوجي، إذ إن الميزة الأساسية للتعالي لدى الوعي، هي في أنه يتجاوز الكائن الأنطيقي باتجاه الأنطولوجي. إن معنى كينونة الموجود من حيث إنه ينكشف للوعي، هو ظاهرة الكينونة. هذا المعنى له هو ذاته كينونة يرتكز عليها كي يتجلى. من وجهة النظر هذه، يمكن فهم البرهان الشهير للمذهب المدرسي التقليدي الذي يعتبر أنه توجد حلقة مفرغة في كل حكم يتعلق بالكينونة لأن كل حكم على الكينونة يفترض الكينونة مسبقاً؛ لكنه لا توجد بالفعل حلقة مفرغة لأنه ليس ضرورياً أن يتجاوز الوعي من جديد كينونة هذا المعنى بحثاً عن معناه: إن معنى الكينونة يصلح لكينونة كل ظاهرة بما في ذلك كينونة المعنى ذاته. إن ظاهرة الكينونة ليست هي

الكينونة كما أشرنا إلى ذلك من قبل، لكنها تدل عليها وتتطلبها ـ على الرغم من أن البرهان الأنطولوجي الذي ذكرناه سابقاً لا يصلح بشكل خاص وحصري لظاهرة الكينونة: ثمة برهان أنطولوجي يصلح لكل ميدان الوعي، لكن هذا البرهان يكفي لتبرير كل المعلومات التي سوف يمكننا استخراجها من ظاهرة الكينونة التي تنكشف مباشرة للوعي مثل كل ظاهرة أولى. لدينا في كل لحظة ما يدعوه هايدغر فهمٌ ما قبل أنطولوجي، أي فهم غير مصحوب بتثبيتٍ عبر مفاهيم ولا بإيضاح فكري. وما يهمنا إذاً في الوقت الحاضر هو الرجوع إلى هذه الظاهرة ومحاولة تحديد معنى الكينونة بهذه الوسيلة. إلا أنه ينبغي أن نلاحظ ما يلي:

1 ـ إن هذا الإيضاح لمعنى الكينونة لا يصلح إلا لكينونة الظاهرة. بما أن كينونة الوعي مختلفة جذرياً، فإن معناها سوف يقتضي إيضاحاً خاصاً انطلاقاً من كشفٍ بطريقة مكشوفة لنموذج آخر من الكينونة، هو الكينونة ـ لذاتها التي سوف نعرّفها في ما بعد، والتي تتعارض مع الكينونة في ـ ذاتها التي هي كينونة الظاهرة.

2 ـ إن إيضاح معنى الكينونة في ـ ذاتها الذي سنحاول القيام به هنا، لا يمكن أن يكون إلا مؤقتاً. والمظاهر التي ستنكشف لن تستدعي معاني أخرى سيكون علينا إدراكها وتثبيتها في ما بعد. لقد أتاحت لنا تأملاتنا السابقة خاصة تمييز منطقتي كينونة منفصلتين عن بعضهما بشكل مطلق: كينونة الكوجيتو القبْتفكيري، وكينونة الظاهرة؛ لكن على الرغم من أن مفهوم الكينونة يتميز هكذا بأنه منقسم إلى منطقتين غير متصلتين ببعضهما، ينبغي أن نشرح كيف يمكن وضع هاتين المنطقتين تحت العنوان ذاته. سوف يحتم علينا ذلك تفحّص هذين النموذجين، ومن الواضح أنه لن يمكننا حقاً إدراك معنى الواحد أو الآخر إلا عندما نستطيع تحديد علاقاتهما الحقيقية مع فكرة الكينونة بشكل عام، وفي ما بينهما. أثبتنا فعلاً عبر تفحّص لوعي الذات غير المموضِع لذاته، أن كينونة الظاهرة لا تستطيع بأي حال من الأحوال أن تؤثر في الوعي. فقد استبعدنا بالنتيجة تصوراً واقعياً لعلاقات الظاهرة بالوعي؛ لكننا برهنّا كذلك عبر تفحّص لعفوية «الكوجيتو غير المنعكس على ذاته»، أن الوعي غير قادر على الخروج من ذاتيته إذا كانت هذه الذاتية قد أعطيت له مسبقاً، وأنه لا يستطيع أن يؤثر في الكائن المتعالي، ولا أن يتضمن، من دون تناقض، عناصر السلبية (Passivité) الضرورية التي يقدر انطلاقاً منها على تشكيل كائن متعال: هكذا استبعدنا الحل المثالي للمشكلة. يبدو أننا أقفلنا على أنفسنا الأبواب، فأصبحنا محكومين بالنظر

في الكائن المتعالي والوعي وكأنهما كائنان منغلقان من دون أي اتصال ممكن بينهما. سيكون علينا أن نبرهن أن المشكلة تحتمل حلاً آخر بعيداً عن الواقعية والمثالية.

إلا أن عدداً من الخصائص يمكن تثبيتها مباشرة لأنها في أغلبيتها تظهر من تلقاء نفسها كما كنا قد أشرنا إلى ذلك.

غالباً ما تعرضت الرؤية الجليّة لظاهرة الكينونة لتشويش تحت تأثير حكم مسبق سندعوه «نظرية الخلق». لقد كانت الكينونة دائماً مشوبة بسلبية معينة بسبب الإعتقاد الذي كان يفترض أن الله كان قد أعطى العالم كينونة، لكن الخلق من العدم غير قادر على تفسير انبثاق الوجود، لأنه إذا تصورنا الكينونة في ذاتية هي الذاتية الإلهية، فهي تبقى أسلوب وجود داخل هذه الذاتية. ولا يمكن أن يكون في هذه الذاتية حتى مجرّد تصوّر لموضوعية، وبالنتيجة فهي لن تكون لها حتى الإرادة في خلق ما هو موضوعي. من جهة أخرى، إن هذا الوجود الذي يمكن أن يكون قد طُرح فجأة خارج الذاتية عبر فيضٍ إشعاعي تكلّم عنه لايبنتز (Leibniz)، لا يستطيع أن يثبت ذاته ككائن إلا تجاه خالقه ورغماً عنه، وإلا فهو يذوب فيه: عندما تنزع نظرية الخلق المستدام عن الوجود ما يدعوه الألمان «الاستقلالية»، فإنها تجعله يضمحل في الذاتية الإلهية. إذا كان الوجود موجوداً وجهاً لوجه مع الله، فهذا لأنه يرتكز على دعامة خاصة به، ولا يحتفظ بأي أثر من الخلق الإلهي. باختصار، حتى لو كان الوجود قد خُلق، فلا يمكن شرح الكينونة في ـ ذاتها بواسطة الخلق لأنها تستمر في وجودها بعد انتهاء الخلق. وهذا مرادفٌ للقول إن الكينونة غير مخلوقة. لكنه يجب ألاّ نستنتج من ذلك أن الكينونة تخلق ذاتها مما يفترض أنها كانت سابقة لذاتها. لا يمكن للكينونة أن تكون علة ذاتها على طريقة الوعي. الكينونة هي ذاتها، ذلك يعني أنها لا تتصف بالسلبية ولا بالفاعلية، فكل من هذين المفهومين يخصّان الإنسان ويدلاّن على تصرفات بشرية أو على أدوات هذه التصرفات. هناك فاعلية عندما تتوفر الوسائل لكائنٍ واعٍ من أجل بلوغ هدف. وعندما نمارس فاعليتنا على مواضيع، تسمّى هذه المواضيع سلبية من حيث إنها لا تستهدف عفوياً الغاية التي من أجلها قد استخدمناها. باختصار، الإنسان فاعل والوسائل التي يستعملها هي سلبية. هذان المفهومان يفقدان كل معنى إذا تمّ تطبيقهما على المطلق؛ فالكينونة ليست فاعلة بشكل خاص: كي تكون ثمة غاية ووسائل، يجب أن تكون ثمة كينونة. ولن تكون

بالأحرى سلبية، لأنه كي تكون سلبية يجب أن تكون كائنة. إن ثبات الكينونة في ذاتها هو خارج نطاق ما هو فاعل وما هو سلبي، وكذلك خارج نطاق النفي والتأكيد، فالتأكيد هو دائماً تأكيدٌ لشيء ما، أي إن فعل التأكيد يتميز عن الشيء الذي تمّ تأكيده؛ لكننا إذا افترضنا تأكيداً حيث يملأ الموضوع المؤكَّد الذات المؤكِدة ويندمج فيها، فهذا التأكيد لا يستطيع أن يؤكد ذاته بسبب الامتلاء الزائد والتلازم المباشر بين الموضوع القصدي (نويم) وعمل الوعي (نويز). هنا تبدو ماهية الكينونة إذا نحن أعطيناها، بقصد الإيضاح، تحديداً بالنسبة إلى علاقتها بالوعي: إنها الموضوع القصدي في عمل الوعي، أي إنها تلازُمها مع ذاتها من دون أي فاصل بينهما. من وجهة النظر هذه، لا ينبغي أن ندعو ذلك «تلازماً»، لأن التلازم هو على الرغم من كل شيء علاقة مع الذات، وهو أقصر مسافة يمكن اتخاذها في العلاقة بين الذات والذات. لكن الكينونة ليس لها علاقة مع ذاتها، إنها ذاتها، وهي تلازم لا يستطيع أن يتحقق وتأكيد لا يستطيع أن يؤكد ذاته وفاعلية لا تستطيع أن تفعل، لأن الكينونة مثقلة بذاتها. كل شيء يحصل كما لو أنه كان ينبغي إزالة الضغط عن الكينونة من أجل تحرير ما فيها من تأكيد للذات. دعنا لا نفهم من ذلك أن الكينونة هي تأكيد للذات غير متمايز: إن ما هو في ـ ذاته هو مستقل عن لا نهائية تأكيد الذات بمقدار ما هناك عدد لامتناه مِن تأكيد الذات. سنوجز هذه النتائج الأولى بالقول إن الكينونة هي في ذاتها.

وإذا كانت الكينونة هي في ذاتها، هذا يعني أنها لا تعكس ذاتها كما هو حال وعي الذات: ذاتها هذه، أنها هي. إنها ذاتها إلى حد أن التفكير المتواصل الذي يشكل الذات يندمج في هوية واحدة. لذلك فالكينونة في حقيقتها أبعد من الذات، وصيغتنا الأولى لا يمكن أن تكون سوى تقدير تقريبي ناتج عن مقتضيات لغوية. الكائن هو بالفعل غير شفّاف في علاقته بذاته، لأنه بالتحديد ممتلئ بذاته. وهذا ما سنعبر عنه بشكل أفضل بالقول إن الكينونة هي ما هي عليه. هذه الصيغة هي بكل دقة تحليلية في ظاهرها. إنها بالفعل أبعد ما يكون عن مبدأ الهوية من حيث هو مبدأ غير مشروط لكل الأحكام التحليلية. تدل هذه الصيغة قبل كل شيء على منطقة فريدة من الكينونة: إنها منطقة الكينونة في ـ ذاتها. سنرى أنه خلافاً لذلك، يمكن تحديد الكينونة ـ لذاتها بأنها ما ليست عليه وبأنها ليست ما هي عليه. إذاً، يتعلق الأمر هنا بمبدأ يخصّ منطقة من الكينونة، ومن حيث هو كذلك فإنه تركيبيّ. إضافة إلى ذلك، ينبغي أن نطرح هذه الصيغة: «الكينونة في

ذاتها هي ما هي عليه» مقابل صيغة تدل على كينونة الوعي: الوعي هو كما سنرى، ما ينبغي فعلياً أن يكون ما هو عليه. هذا يطلعنا على المعنى الخاص الذي يجب اعطاؤه لكلمة «هي» في هذه الجملة: الكينونة هي ما هي عليه. منذ اللحظة التي وُجدت فيها كائنات عليها أن تكون ما هي عليه، فإن وضعية الكينونة من حيث هي ما هي عليه لم تعد إطلاقاً خاصية مسلّماً بها كلياً، فهي مبدأ عرضي خاص بالكينونة في ذاتها. بهذا المعنى، إن مبدأ الهوية، مبدأ الأحكام التحليلية، هو كذلك مبدأ تركيبي من حيث إنه يخص منطقة من الكينونة، فهو يدل على كثافة الكينونة في ذاتها. هذه الكثافة لا تتعلق بموقعنا بالنسبة إلى ما هو في ـ ذاته، بالمعنى الذي قد نكون فيه مضطرين لأن نطلع عليه ونراقبه لأننا «خارجه». ليس في الكينونة في ـ ذاتها داخل يتعارض مع خارج، بحيث تصبح شبيهة بحكم أو قانون أو وعي بالذات. الكينونة في ـ ذاتها لا تتضمن ما هو سرّي، فهي تبدو بكاملها. بهذا المعنى، يمكن اعتبارها تركيبية، لكنه التركيب الأكثر استحالة على التجزئة: إنه تركيب الذات مع الذات. ينتج عن ذلك بوضوح أن الكينونة معزولة في وجودها ولا تقيم أي علاقة مع كل ما ليس منها. إن كل انتقال وصيرورة وكل ما يسمح بالقول إن الكينونة لم تصبح بعد ما ستكون عليه، وإنها هي مسبقاً ما ليست عليه، كل ذلك مستحيل عليها من حيث المبدأ. وبما أن الكينونة هي كينونة الصيرورة، فهي، بفعل ذلك بمنأى عن الصيرورة. إنها ما هي عليه، ذلك يعني أنها بذاتها، لا يمكنها ألاّ تكون ما ليست عليه. رأينا بالفعل أنها لا تتضمن أي سلب، إنها إيجابية مطلقة ولا تعرف إذاً الغيرية: إنها لا تطرح نفسها إطلاقاً على أنها مغايرة لكائن آخر، ولا تستطيع أن تدعم أي علاقة مع الآخر. إنها ذاتها من دون حدود، وهي تستنفد ذاتها كي تكون كذلك. من وجهة النظر هذه، سنرى في ما بعد أنها تفلت من الزمنية. إنها كائنة، وعندما تنهار لا يمكننا القول إنها لم تعد موجودة. أو على الأقل يستطيع وعيٌ ما أن يعيها من حيث إنها لم تعد موجودة، لأن الوعي هو تحديداً خاضع للزمنية، لكن الكينونة ذاتها لا توجد كغياب عن مكان كانت موجودة فيه: فالإيجابية المطلقة للكينونة تكون قد أعادت تكوينها على أنقاضها. لقد كانت وثمة كائنات أخرى كائنة حالياً: هذا كل ما في الأمر.

أخيراً ـ وهذه ستكون الميزة الثالثة ـ الكينونة ـ في ـ ذاتها كائنة. ذلك يعني أنها لا تستطيع أن تكون مشتقة من الممكن ولا ناتجة عن ضرورة، فالضرورة

تخص العلاقة بين الأحكام المثالية، لا العلاقة بين الموجودات. لا يمكن إطلاقاً لموجود ظواهري أن يكون مشتقاً من موجود آخر من حيث هو موجود. وهذا ما يدعى عرَضية الكينونة في ـ ذاتها التي لا تستطيع أيضاً أن تكون مشتقةً من ممكن. فالممكن هو بنية ما هو لذاته، أي إنه يخص المنطقة الأخرى من الكينونة. ليست الكينونة في ـ ذاتها ممكنة ولا مستحيلة البتة، إنها كائنة. هذا ما سيعبر عنه الوعي ـ بمصطلحات الصفات البشرية ـ بالقول إنها فائض، أي إن الوعي لا يقدر البتة على اشتقاقها من أي شيء، لا من كائن آخر ولا من ممكن ولا من قانون ضروري. إنها غير مخلوقة، ولا مبرر لوجودها، ولا علاقة لها مع أي كينونة أخرى، إنها فائض إلى الأبد.

. . . الكينونة . . .

الكينونة كائنة، الكينونة هي في ذاتها، الكينونة هي ما هي عليه. هذه هي الخصائص الثلاث التي أتاح لنا التفحّصُ المؤقت لظاهرة الكينونة أن ننسبها إلى كينونة الظواهر. من المستحيل أن ندفع بحثنا في الوقت الحاضر أبعد من ذلك. ليس تفحّص الكينونة في ـ ذاتها التي لا تكون إطلاقاً إلا ما هي عليه، هو الذي سيتيح لنا إثبات وشرح علاقاتها مع الكينونة ـ لذاتها. هكذا انطلقنا من «التجليات» واتجهنا تدريجياً إلى طرح نموذجين من الكينونة: في ـ ذاتها ولذاتها، واللّذين ليس لدينا عنهما حتى الآن سوى معلومات سطحية وغير كاملة. وهناك مجموعة من الأسئلة تبقى حتى الآن من دون إجابة: ما هو المعنى العميق لهذين النموذجين من الكينونة؟ لأي أسباب هما ينتميان إلى الكينونة بشكل عام؟ ما هو معنى الكينونة من حيث إنها تتضمن هاتين المنطقتين المنفصلتين جذرياً عن بعضهما؟ إذا فشلت المثالية والواقعية الواحدة بعد الأخرى في شرح العلاقات التي تجمع فعلياً هاتين المنطقتين اللتين لا اتصال بينهما، فما هو الحل الآخر الذي يمكن اقتراحه لهذه المشكلة؟ كيف تستطيع كينونة الظاهرة أن تكون عابرة ومتجاوزة للظواهر؟

من أجل محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة كتبنا هذا المؤلَّف.

القسم الأول

مشكلة العدم

الفصل الأول

أصل السلب

I ـ التساؤل

قادتنا أبحاثنا إلى صميم الكينونة، لكنها أدّت كذلك إلى مأزق، لأننا لم نستطع إثبات العلاقة بين منطقتي الكينونة اللتين اكتشفناهما. ذلك أننا كنا قد اخترنا من دون شك توجُّهاً سيئاً في إدارة بحثنا. وقد وجد ديكارت نفسه في مواجهة مشكلة مماثلة عندما كان عليه الاهتمام بعلاقات النفس والجسد. كان ينصح عندئذٍ بالبحث عن الحل في المجال الواقعي حيث يتم الاتحاد بين الجوهر المفكر والجوهر الممتد في المكان، وهذا المجال هو المخيّلة. والنصيحة ثمينة: من المؤكد أن هاجسنا مختلف عن هاجس ديكارت، ولا نتصور المخيّلة كما يتصورها؛ لكن ما يمكن الاحتفاظ به هو أنه لا ينبغي أن نفصل في البداية عنصري علاقة، ثم نحاول في ما بعد جمعهما من جديد، فالعلاقة تركيب. وبالنتيجة فإن نتائج التحليل لا يمكنها أن تتطابق مع لحظات هذا التركيب. يقول لابورت (Laporte) إننا نجرّد عندما نعزل بفكرنا ما هو محكوم عليه ألا يوجد منعزلاً. بالمقابل، العينيّ هو كل شامل يمكنه أن يوجد بذاته ولوحده. ويشاركه هوسرل الرأي، إذ إن الأحمر هو بالنسبة إليه أمر مجرّد، لأن اللون لا يمكنه أن يوجد من دون شكل. أما «الشيء» الزماني ـ المكاني فهو عكس ذلك، لأنه مع كل تحديداته أمر عينيّ. من وجهة النظر هذه، الوعي هو أمر مجرّد، لأنه يخفي في داخله أصلاً أنطولوجياً باتجاه ما هو فِي ـ ذاته، والظاهرة هي، بالمقابل أمر مجرّد كذلك، لأنها يجب أن «تظهر» للوعي. لا يمكن للعينيّ أن يكون سوى الكل الشامل التركيبي الذي لا يشكّل الوعي ولا الظاهرة سوى لحظات منه.

العينيّ هو الإنسان في العالم مع ذلك الاتحاد المميز بين الإنسان والعالم الذي يسميه هايدغر مثلاً «الكينونة في ـ العالم». إن مساءلة «التجربة» عن شروط إمكانها كما فعل كَنْت، وإن الرد الفنومينولوجي، كما فعل هوسرل الذي يحوّل العالم إلى حال من الترابط بين الموضوع القصدي وعمل الوعي، إنما يعني الإنطلاق من المجرّد عن سابق تصوّر وتصميم. لكن لا يمكن الوصول إلى إعادة بناء العيني عن طريق جمع أو تنظيم للعناصر التي عُزلت عنه بفعل التجريد، كما لا يمكن الوصول إلى الجوهر في فلسفة سبينوزا عن طريق الجمع اللامتناهي لأحواله. إن العلاقة بين مناطق الكينونة هي انبثاق بدائي يشكّل جزءاً من البنية ذاتها لهذه الكائنات. إلا أننا نكتشف هذه العلاقة حين نبدأ البحث. يكفي أن نفتح أعيننا وأن نسائل بكل بساطة هذا الكل الشامل الذي هو الإنسان في ـ العالم. إن توصيفنا لهذا الكل الشامل هو الذي سيمكّننا من الإجابة عن هذين السؤالين: ما هي العلاقة التركيبية التي ندعوها الكينونة ـ في ـ العالم؟ ماذا ينبغي أن يكون الإنسان والعالم كي تكون العلاقة ممكنة بينهما؟ في الحقيقة إن السؤالين يتصلان ببعضهما البعض، فلا يمكننا أن نأمل في الإجابة عن الواحد بمعزل عن الآخر، لكن كل سلوك إنساني من حيث هو سلوك إنساني في العالم، يستطيع أن يكشف لنا في الوقت ذاته الإنسان والعالم والعلاقة التي تجمعهما، شرط أن نعتبر هذه التصرفات وقائع يمكن إدراكها موضوعياً وليست حالات عاطفية ذاتية لا يمكن اكتشافها إلا بواسطة التفكير.

لن نقتصر على دراسة سلوك واحد، بل سنحاول ـ بالعكس من ذلك ـ أن نصف عدداً كبيراً من التصرفات، وأن ننتقل من سلوك إلى آخر من أجل أن ننفذ إلى المعنى العميق لعلاقة «الإنسان ـ العالم». لكن ينبغي قبل كل شيء، اختيار سلوك أساسي يمكنه أن يصلح موجِّهاً لبحثنا.

إلا أن هذا البحث بالذات يزوِّدنا بالسلوك المرغوب فيه: هذا الإنسان الذي هو أنا، إذا أدركته كما هو الآن في العالم، فإني أستخلص أنه يتخذ موقفاً متسائلاً أمام الوجود. وفي اللحظة ذاتها التي أسأل فيها: «هل ثمة سلوك يمكنه أن يكشف لي علاقة الإنسان بالعالم؟»، فإني أطرح سؤالاً ويمكنني أن أتفحّص هذا السؤال بطريقة موضوعية، لأنه لا يهمّ كثيراً أن يكون السائل هو أنا أو القارئ الذي يقرأ لي ويسأل معي. ومن ناحية أخرى، ليس السؤال مجرّد مجموعة موضوعية من الكلمات المرسومة على هذه الورقة: إنه لا يهتم بالعلامات التي

تعبّر عنه. هذا باختصار موقف إنساني مزوّد بدلالة، فماذا يكشف لنا هذا الموقف؟

إننا، في كل سؤال، نجد أنفسنا حيال كائنٍ نستفسره. وكل سؤال يفترض إذاً كائناً يَسأل، وكائناً يُسأل. إنه ليس علاقة الإنسان البدائية بالكائن في ـ ذاته، بل بالعكس من ذلك، إنه يبقى ضمن حدود هذه العلاقة ويفترضها. من جهة أخرى، نسائل الكائن المستفسَر عن شيء ما. إن ما أسائله عنه يشارك في تعالي الكينونة: أسائل الكائن عن أشكال وجوده أو عن كينونته. من وجهة النظر هذه، السؤال هو نوع من الانتظار لأنني أنتظر جواباً من الكائن المسؤول. هذا يعني أنني على خلفية الألفة السابقة مع الكائن المستفسَر، أنتظر منه أن يكشف وجوده أو أسلوب وجوده. سيكون الجواب نعم أو لا. ووجود هاتين الإمكانيتين اللتين هما موضوعيتان ومتناقضتان على السواء، هو الذي يميّز، من حيث المبدأ، السؤال الإيجابي عن السؤال السلبي. وتوجد أسئلة لا تحتمل في الظاهر جواباً سلبياً ـ كالسؤال الذي كنا نطرحه الآن: «ماذا يكشف لنا هذا الموقف؟»، لكننا نرى بالفعل أنه من الممكن دائماً الإجابة «بلا شيء»، أو «لا أحد» أو «أبداً» عن أسئلة من هذا الطراز. هكذا في اللحظة التي أسأل فيها: «هل يوجد سلوك يمكنه أن يكشف لي علاقة الإنسان بالعالم؟»، أقرّ من حيث المبدأ، بإمكانية جواب سلبي مثل: «كلا، لا يوجد سلوك مماثل». ذلك يعني أننا نقبل أن نوضع في مواجهة مع واقعة متعالية هي عدم وجود سلوك مماثل. وقد ننساق إلى عدم الإعتقاد بالوجود الموضوعي لما هو غير كائن، فنقول ببساطة أن الواقعة تردّني، في هذه الحالة، إلى ذاتيتي، فأعلم بواسطة الكائن المتعالي أن السلوك المطلوب هو مجرد تخيّل، لكن، قبل كل شيء، إن اعتبار السلوك مجرّد تخيّل هو تمويه للسلب وليس إلغاء له. القول «إنه مجرّد تخيّل» يعادل هنا القول: «إنه ليس سوى تخيّل»، ثم إن تدمير واقع السلب، إنما يتسبّب بإزالة واقع الإجابة. والكائن ذاته هو الذي يعطيني فعلاً هذا الجواب، وهو إذاً الذي يكشف لي السلب. يوجد إذاً بالنسبة إلى السائل إمكانية مستمرة وموضوعية لإعطاء جواب سلبي. وبالنسبة إلى هذه الإمكانية، فإن السائل من حيث إنه يسأل، يضع نفسه في حالة من اللاتحديد: إنه لا يعرف ما إذا كان الجواب سيكون بالإيجاب أم بالسلب. هكذا يصبح السؤال جسراً يربط نوعين من اللاوجود: عدم وجود معرفة لدى الإنسان، وإمكانية عدم وجود في الكائن المتعالي. ويستدعي السؤال أخيراً وجود حقيقة، فالسائل يؤكد بسؤاله بالذات أنه ينتظر جواباً موضوعياً مثل هذا القول: «إنه هكذا

وليس خلافاً لذلك». باختصار: إن الحقيقة، بصفتها تمايزاً في الكينونة، تُدخل لاوجوداً ثالثاً من حيث هو محدِّد للسؤال: إنها اللاكينونة المرتبطة بوضع الحدود وهذا اللاوجود الثلاثي هو شرط لكل مساءلة وبالأخص المساءلة الميتافيزيقية التي هي مساءلتنا نحن.

كنا قد انطلقنا بحثاً عن الكينونة. وكان يبدو لنا أننا كنا ننساق إلى صميم الكينونة، بسلسلة تساؤلاتنا. إلا أن إلقاء نظرة على التساؤل ذاته، في اللحظة التي نعتقد فيها أننا أصبنا الهدف، يكشف لنا فجأة أننا محاصرون بالعدم. إنها الإمكانية المستمرة للاوجود، خارجة عنا وداخلنا، وهي التي تشرط أسئلتنا عن الكينونة. إن اللاكينونة هي التي ستضع حدوداً للجواب: إن ما سيكونه الكائن، سيبرز حتماً على خلفية ما ليس هو عليه. ومهما يكن هذا الجواب، يمكن صياغته هكذا: «الكينونة هي ذلك، وخارج ذلك، لا يوجد شيء».

هكذا تجلّى لنا مكوّن جديد للواقع: إنه اللاكينونة. وهذا ما يجعل مشكلتنا أكثر تعقيداً، لأنه لم يعد علينا معالجة علاقات الكائن الإنساني بالكائن في ـ ذاته فحسب، بل الكينونة باللاكينونة كذلك، وعلاقات اللاكينونة لدى الإنسان باللاكينونة المتعالية، لكن لنمعن النظر في ذلك.

II ـ السوالب

هناك من سيعترض علينا قائلاً إن الكينونة في ذاتها لا يمكن أن تمدّنا بالأجوبة السلبية. ألم نكن نقول إنها ما بعد الإيجاب والسلب معاً؟ لا يبدو، من ناحية أخرى، أن التجربة العادية كما هي، تستطيع أن تكشف لنا اللاكينونة. كنت أظن أن في حافظة نقودي ألفاً وخمسمئة فرنك، لكنني لا أجد فيها سوى ألف وثلاثمئة فرنك: سيقال لنا إن ذلك لا يعني إطلاقاً أن التجربة كشفت لي لاوجود الألف وخمسمئة فرنك، بل إنني بكل بساطة قد عددت ثلاثة عشرة ورقة من فئة المئة فرنك. والسلب الحقيقي يُنسب إليّ، إنه يظهر فقط على مستوى حكم يقارن بين النتيجة المتوقعة والنتيجة الحاصلة. هكذا سيصبح السلب ببساطة صفة للحكم، وسيصبح انتظار السائل انتظاراً للحكم ـ الجواب. بالنسبة إلى العدم، سيستمدّ أصله من الأحكام السلبية، وسيكون «مفهوماً» يكرّس الوحدة المتعالية لكل هذه الأحكام، ووظيفة أحكام من طراز: «إنه غير كائن». من المعروف إلى أين تؤدي هذه النظرية، فهي تجعلنا نلاحظ أن الكائن في ـ ذاته هو إيجابية

مكتملة، ولا يتضمن أي سلب. وهي من ناحية أخرى، تجعل هذا الحكم السلبي، بصفته فعلاً ذاتياً، مشابهاً تماماً للحكم بالإيجاب: لا يرى البعض أن كَنْت مثلاً ميّز الفعل القضائي السالب في تركيبته الداخلية عن الفعل الموجب: في الحالتين، يتمّ تركيب للمفاهيم. بيد أن هذا التركيب الذي هو حدث عينيّ ممتلئ بالحياة النفسية، يحصل هنا بواسطة الرابط «هو» ـ وهناك بواسطة الرابط «ليس هو. . .». وبالطريقة نفسها، فإن عملية الفرز اليدوي (فصل) وعملية التجميع اليدوي (توحيد) هما مسلكان موضوعيان يمتلكان صفة الواقع الفعلي. هكذا سيكون السلب في «نهاية» فعل الحكم، لكن من دون أن يكون مع ذلك «في» الكينونة. إنه شبيه باللاواقع المحصور بين واقعين ممتلئين بحيث إن أيّاً منهما لن يطالب به: إذا بحثنا لدى الكائن في ـ ذاته عن السلب، فهو يحيلنا إلى الحكم، بما أنه ليس سوى ما هو عليه. والحكم من حيث هو إيجابية نفسية تامة، يحيلنا إلى الكينونة، بما أنه يصوغ سلباً متعلقاً بالكينونة، وهو بالنتيجة سلب متعالٍ. إن السلب الناتج عن عمليات نفسية ملموسة تدعم بذاتها وجوده، إنما هو غير قادر على أن يوجد بذاته، فوجوده هو وجود موضوع قصدي مرتبط بعمل الوعي، وكينونته تكمن تحديداً في موضوع الإدراك الحسي. والعدم بوصفه وحدة مفاهيم الأحكام السالبة، لا يمكن أن يكون له أي واقع سوى ذلك الذي ينسبه الرواقيون إلى «اللكتون». هل بمقدورنا قبول هذا التصوّر؟

من الممكن طرح السؤال بالعبارة الآتية: السلب من حيث هو بنية صيغة الحكم، هل هو أصل العدم ـ أو بالعكس، هل العدم من حيث هو بنية الواقع، هو أصل السلب وأساسه؟ هكذا أحالتنا مشكلة الكينونة إلى مشكلة السؤال بوصفه موقفاً إنسانياً، وتحيلنا الآن مشكلة السؤال إلى مشكلة كينونة السلب.

واضح أن اللاكينونة تظهر دائماً ضمن حدود انتظار إنساني. بما أنني كنت أتوقع ألفاً وخمسمئة فرنك، لم أجد سوى ألف وثلاثمئة. ولأن الفيزيائي ينتظر إثباتاً معيناً لفرضيته، يمكن للطبيعة أن تقول له كلا. لا جدوى إذاً من إنكار أن السلب يظهر على خلفية علاقة الإنسان البدائية بالعالم: لا يكشف العالم حالات اللاوجود لمن لم يطرحها أولاً كإمكانيات. هل هذا يعني أن حالات اللاوجود ليست سوى حالات ذاتية محض؟ هل هذا يعني أنه ينبغي إعطاؤها الأهمية نفسها ونمط الكينونة نفسه اللذين يملكهما «اللكتون» الرواقي والموضوع القصدي (نويم) عند هوسرل؟ لا نعتقد ذلك.

ليس صحيحاً قبل كل شيء أن السلب هو مجرّد صفة للحكم: يتخذ السؤال صيغة حكم استفهامي، لكنه لا يعتبر حكماً، بل سلوكاً سابقاً للحكم. أستطيع أن أستفهم بالنظرة أو بالحركة، وفي حال المساءلة، أضع نفسي بطريقة معينة، في مواجهة مع الكينونة، وهذه العلاقة بالكينونة هي علاقة وجود، والحكم ليس سوى التعبير الاختياري عن هذه العلاقة. كذلك، فإن السائل لا يسأل بالضرورة إنساناً عن الكينونة: إن هذا التصوّر الذي يجعل من السؤال ظاهرة علاقة بين الذات والذات، ينتزع السؤال من السائل الذي يلتصق به، ويجعله مجرد أسلوب في الحوار. ينبغي أن نتصوّر أن السؤال ضمن الحوار هو، على العكس من ذلك، نوع خاص من المساءلة، وأن الكائن المستفسَر ليس في الأساس كائناً مفكّراً: إذا كانت سيارتي معطّلة، فإنني أسائل المكربِن (الكاربيراتور) والشمعات (البوجيّات)... إلخ. وإذا توقفت ساعتي، فيمكنني مساءلة الساعاتي عن أسباب هذا التوقّف، لكن الساعاتي سيطرح بدوره أسئلة على مختلف آليات الساعة. وما أنتظره من المكربِن، وما ينتظره الساعاتي من أجهزة الساعة، ليس حكماً، بل كشفاً للكائن الذي يمكن الارتكاز عليه لإصدار حكم. وإذا كنت أنتظر انكشاف الكينونة، فهذا لأني مستعدّ في الوقت ذاته، لاحتمال اللاكينونة. إذا كنت أسائل المكربِن، فلأنني أرى من الممكن «ألاّ يكون أي شيء فيه». هكذا يتضمن سؤالي بطبيعته فهماً للاكينونة سابقاً للحكم، فهو بحد ذاته علاقة وجوديّة باللاكينونة، على خلفية التعالي الأصلي، أي علاقة وجوديّة بالكينونة.

من ناحية أخرى، إذا أصبحت الطبيعة الخاصة بالمساءلة مشوّشة لسبب هو أن الأسئلة يطرحها غالباً إنسان على أناس آخرين، يجدر بنا أن نلاحظ من هنا أن الكثير من التصرفات التي لا تتضمن أحكاماً، تُظهر في عفويتها الخالصة، هذا الفهم المباشر للاكينونة على خلفية كينونة. إذا نظرنا مثلاً في التدمير، علينا أن نعترف أنه نشاط يمكنه من دون شك أن يستخدم الحكم كأداة، لكن لا يمكن تعريفه بأنه حكميّ فقط أو حتى بشكل أساسي. إلا أنه يُظهر بنية مماثلة لبنية المساءلة. من المؤكد أن الإنسان هو ـ بمعنى من المعاني ـ الكائن الوحيد الذي بواسطته يمكن أن يحصل أي تدمير. الانخساف الجيولوجي والعاصفة لا يدمران ـ أو على الأقل ـ لا يدمران بطريقة مباشرة: إنهما يغيران فقط في توزيع كتل الموجودات. بعد العاصفة، ليس هناك ما هو أقل مما قبلها، بل هناك شيء آخر. حتى إن هذا التعبير هو غير دقيق لأن طرح الغيريّة كموضوع يقتضي

شاهداً يمكنه أن يحفظ الماضي على نحو ما، وأن يقارنه بالحاضر مستعملاً عبارة «لم يعد...». وفي غياب هذا الشاهد، ثمة كينونة قبل العاصفة وبعدها: هذا كل شيء. وإذا أدّى الإعصار إلى موت بعض الكائنات الحية، فهذا الموت لن يكون تدميراً إلا إذا اعتبر كذلك. ولكي يكون ثمّة تدمير، لا بد أولاً من علاقة بين الإنسان والكائن، أي من تعالٍ، وفي حدود هذه العلاقة، يجب على الإنسان أن يدرك كائناً من حيث إنه قابل للتدمير. ذلك يفترض أن نقتطع كائناً معيّناً من الوجود، ونضع له حداً، وهذا يعتبر تعديماً كما رأينا في موضوع الحقيقة. والكائن المعني هو ذلك، وخارج ذلك، لا شيء؛ فالمدفعي الذي يكلَّف بإصابة هدف معين، يحرص على أن يصوِّب المدفع في اتجاه هذا الهدف من دون سائر الاتجاهات، لكن ذلك كان يمكن ألاّ يحصل لو لم تنكشف هشاشة الكائن المستهدَف. وما الهشاشة غير كونها احتمال عدم وجود معين لكائن معطى في ظروف محددة؟ يعتبر كائن ما هشّاً، إذا كان يحمل في كينونته إمكانية محددة للاكينونة، لكن ولمرة أخرى، تصل الهشاشة إلى الكينونة بواسطة الإنسان، ذلك أن التحديد المفردِن كما ذكرنا منذ قليل، هو شرط الهشاشة: كائن محدَّد هو الهش وليست الكينونة كلها التي هي بمنأى عن أيّ تدمير ممكن. هكذا، فإن التحديد المفردِن الذي يقوم به الإنسان في علاقته مع كائن معين، على خلفية علاقته الأولية مع الكينونة، هو الذي يُحضر الهشاشة إلى هذا الكائن، من حيث إن الهشاشة هي ظهور إمكانية مستمرة للانتقال إلى اللاكينونة. لكن ليس هذا كل شيء: كي تكون ثمة قابلية للتدمير، على الإنسان أن يتخذ قراراً إيجابياً أو سلبياً تجاه إمكانية اللاكينونة هذه، عليه أن يتخذ التدابير الضرورية لتحقيقها (هذا هو التدمير بكل معنى الكلمة)، أو أن يسلب اللاكينونة كي تبقى هذه الإمكانية باستمرار مجرد إمكانية (تدابير احتياطية). وهكذا، فإن الإنسان هو الذي يجعل المدن قابلة لأن تدمّر لأنه تحديداً يطرحها كموضوع هش وثمين، ولأنه يتخذ حيالها مجموعة تدابير احتياطية. وبسبب مجموعة التدابير هذه، يمكن لزلزال أو لانفجار بركاني أن يدمرا هذه المدن أو تلك الإنشاءات الإنسانية. إن هدف الحرب ومعناها الأساسي كامنان في أقل شيء شيّده الإنسان. ينبغي إذاً الاعتراف أن التدمير هو شيء إنساني بامتياز، وأن الإنسان هو الذي يدمر مدنه بواسطة الزلزال أو بطريقة مباشرة، وهو الذي يدمر سفنه بواسطة الأعاصير أو بطريقة مباشرة، لكن يجب الإقرار في الوقت ذاته، أن التدمير يفترض فهماً للعدم كعدم، سابقاً للحكم، وسلوكاً تجاه العدم. إضافة

إلى ذلك، على الرغم من أن التدمير يصل إلى الكينونة بواسطة الإنسان، فهو واقعة موضوعية وليس فكرة. الهشاشة مطبوعة على كينونة هذا الإناء الذي سيكون تدميره حدثاً مطلقاً وغير قابل للإصلاح، ولن يكون باستطاعتي سوى إدراكه. واللاكينونة كما الكينونة هي عابرة للظواهر ومتجاوزة لها. إن تفحّص سلوك «التدمير» يوصلنا إذاً إلى النتائج نفسها التي يوصلنا إليها تفحّص سلوك المساءلة.

وإذا أردنا أن نتخذ قراراً أكيداً، فما علينا إلا أن نتفحّص حكماً سالباً في ذاته، ونتساءل إذا كان باستطاعته أن يجعل اللاكينونة تظهر في صميم الكينونة، أو إذا كان يقتصر على تثبيت اكتشاف سابق. لدي موعد مع بيار (Pierre) الساعة الرابعة. أصل متأخراً ربع ساعة: بيار دقيق دائماً في مواعيده، هل سينتظرني؟ أنظر إلى القاعة وإلى الزبائن فأقول «إنه ليس هناك». هل لديّ حدس بغياب بيار أم أن السلب لا يتدخل إلا عبر الحكم؟ يبدو لأول وهلة أنه من غير المنطقي التحدث هنا عن حدس، لأنه لا يمكن تحديداً أن يكون ثمّة حدس باللاشيء ويكون غياب بيار هو هذا اللاشيء. وعلى الرغم من ذلك، يشهد الوعي الشعبي على هذا الحدس. ألا يقال مثلاً: «عرفت فوراً أنه لم يكن هناك»؟ هل القضية هي مجرد نقلة للسلب؟ لننظر في هذا عن كثب.

من المؤكد أن المقهى بذاته وبزبائنه وطاولاته ومقاعده ومراياه وضوئه وجوّه المشبع بالدخان وبضوضاء الأصوات وباصطدام الأطباق ببعضها البعض وبالأرجل التي يعج بها، إنما هو مفعم بالوجود. كل إدراكاتي الحدسية التفصيلية الممكنة تملؤها هذه الروائح وهذه الأصوات وهذه الألوان، وهي كلها ظواهر لها كينونة متجاوزة للظواهر. كذلك، فإن الحضور الحالي لبيار في مكان لا أعرفه هو أيضاً امتلاء بالكينونة. ويبدو أننا وجدنا الامتلاء في كل مكان، لكن لا بد من ملاحظة أنه في الإدراك الحسي، يتكوّن دائماً شكل على خلفية معينة. إنني لا أشير بشكل خاص إلى أي موضوع ولا إلى أي مجموعة مواضيع لكي تنتظم وتؤلف خلفية أو شكلاً: كل شيء يتوقف على اتجاه انتباهي. عندما أدخل إلى المقهى باحثاً فيه عن بيار، فإن انتظاماً تركيبياً لكل مواضيع المقهى يُشكّل خلفية للظهور الحتمي لبيار من حيث هو الشكل. إن انتظام المقهى بحيث يُشكّل خلفية، إنما هو التعديم الأول. كل عنصر في القاعة، أكان شخصاً أم طاولة أم كرسياً، يحاول أن ينعزل عن البقية، وأن يبرز ويتمايز عن الخلفية المكوَّنة من الكل الشامل

للمواضيع الأخرى، ثم يقع من جديد في عدم تمايز الخلفية التي يذوب فيها. وبما أن هذه الخلفية هي ما لا يُرى إلا كمشهد إضافي، فهي موضوع انتباه محض هامشي. وهكذا، فإن ذلك التعديم الأول لكل الأشكال التي تظهر ثم تضمحل لتصبح جزءاً من هذا العمق الخلفي، هو الشرط الضروري لظهور الشكل الأساسي الذي هو هنا شخص بيار. هذا التعديم أدركه بالحدس، فأصبح شاهداً على الاختفاء التدريجي لكل المواضيع التي أنظر إليها، وخاصة الوجوه التي تلفت نظري لحظة «لو كان هذا بيار!» والتي تتفكك حالاً لأنها، تحديداً، ليست وجه بيار. إلا أنني إذا اكتشفت بيار أخيراً، يمتلئ حدسي بعنصر صلب، فيجعلني وجهه أجمد فجأة، وينتظم المقهى حوله، حضوراً صامتاً، لكن بيار ليس هناك تحديداً. ذلك لا يعني إطلاقاً أنني أكتشف غيابه في مكان محدّد من المبنى. بيار هو بالفعل غائب عن كل المقهى، وغيابه يُجمِّد المقهى في اضمحلاله، ويظل المقهى خلفية، ويستمر في ظهوره لانتباهي الهامشي ككل شامل غير متمايز. وينزلق إلى الوراء، ويتابع تعدُّمَه. إلا أنه يجعل من نفسه خلفية لشكل محدّد، فيحمل هذا الشكل أمامه في كل مكان، ويقدمه لي في كل مكان وهذا الشكل الذي ينتقل باستمرار بين نظرتي والمواضيع الصلبة الواقعية في المقهى، إنما هو تحديداً اضمحلال متواصل، إنه بيار من حيث إنه يبرز لي كعدم على خلفية تحوّل المقهى إلى عدم. بحيث إن ما يظهر للحدس، إنما هو التماعَ العدم، أنه عدم الخلفية التي يستدعي تعديمها، ويتطلب ظهور الشكل، وإنه الشكل ـ العدم الذي ينزلق كما اللاشيء على سطح الخلفية. وهذا ما يصلح كأساسٍ لإطلاق هذا الحكم: «بيار ليس هناك». إنه إذاً الإدراك الحدسي لتعديم مزدوج. ومن المؤكد أن غياب بيار يفترض علاقة أولوية بيني وبين المقهى: هناك عدد لامتناهٍ من الناس الذين ليست لهم أي علاقة بهذا المقهى، لأنه لا يوجد من ينتظرهم ليلحظ غيابهم، لكنني كنت أتوقع تحديداً أن أرى بيار، وانتظاري هو الذي جعل غيابه موجوداً كحدث حقيقي يتعلق بهذا المقهى، وإنه لواقعة موضوعية أن أكتشف حالياً هذا الغياب الذي بدا كعلاقة مركّبة تربط بيار بالقاعة التي أبحث فيها عنه: إن بيار الغائب هو الذي يقيم في هذا المقهى، وهو الشرط لتعديم المقهى بتحويله إلى خلفية. يمكنني أن أتسلّى في ما بعد بإطلاق أحكام مثل ولينغتون (Wellington) ليس موجوداً في هذا المقهى، وكذلك بول فاليري (Paul Valéry). هذه الأحكام هي مجرد معان مجرّدة وتطبيقات لمبدأ السلب، ومن دون أساس واقعي، ولا فعالية، فهي لا تؤدي إلى إرساء علاقة واقعية بين

المقهى وولينغتون أو بول فاليري: والعلاقة التي ترسيها عبارة «ليس موجوداً» هي هنا مجردّ فكرة. ذلك يكفي لإظهار أن اللاوجود لا يأتي إلى الأشياء بواسطة الحكم السالب، بل على العكس من ذلك، إن اللاوجود هو الشرط والدعامة للحكم السالب.

من ناحية أخرى، كيف يمكن أن يكون الأمر غير ذلك؟ كيف يمكننا حتى تصوُّر الشكل السالب للحكم إذا كان كل شيء امتلاء بكينونة وبإيجابية؟ كنا قد اعتقدنا لحظة أن السلب يستطيع أن ينبثق من المقارنة الموضوعية بين النتيجة المرتقبة والنتيجة الحاصلة، لكن لندرس هذه المقارنة: هذا هو حكم أول، وهو فعل نفسي ملموس وإيجابي، يعاين واقعة: «يوجد ألف وثلاثمئة فرنك في حافظة نقودي»، وهذا حكم آخر ليس هو سوى استنتاج واقعة، وتأكيد موجب: «كنت أتوقع أن أجد ألفاً وخمسمئة فرنك». تلك هي إذاً وقائع حقيقية وموضوعية، وأحداث نفسية إيجابية وأحكام تأكيدية موجبة. أين يمكن للسلب أن يجد له مكاناً هنا؟ هل يمكن الإعتقاد أنه مجرد تطبيق لمقولة؟ وهل نودّ أن يمتلك الفكر في ـ ذاته الـ «لا» كشكل من أشكال التصنيف والفصل؟ لكن في هذه الحالة يُنتزع من السلب حتى مجرد شبهة بالسالبية. إذا ما تم الإقرار بأن المقولة «لا» التي توجد فعلاً في الفكر، من حيث إنها نمط فكري إيجابي وعينيّ، من أجل تجميع وتنظيم معارفنا، إنما يحرّكها فجأة وجود بعض الأحكام الموجبة فينا، فتطبع بطابعها بعض الأفكار الناتجة عن هذه الأحكام، فإنه، وفقاً لهذه الاعتبارات، سيتم تجريد السلب بعناية من أي وظيفة سالبة. ولأن السلب هو رفض للوجود، فبواسطته يُطرح كائن ما (أو أسلوب وجود) كموضوع، ثم يُرمى في العدم. إذا كان السلب مقولة تطبع بطابعها من دون تمييز بعض الأحكام، فمن أين يمكنه أن يجعل كائناً ما عدماً، ثم يجعله ينبثق من جديد، فيسمّيه كي يرميه من جديد في العدم؟ إذا كانت الأحكام السابقة هي استنتاجات واقعية، كالتي ذكرناها كأمثلة، ينبغي أن يكون السلب اختراعاً حرّاً، وأن ينتزعنا من الإيجابية التي تحاصرنا: إنه حل مفاجئ لا يمكنه أن ينتج بأي حال من الأحوال من التأكيدات السابقة، وهو حدث مبتكر، لا يمكن إرجاعه إلى أي شيء غيره، لكننا نحن هنا في نطاق الوعي. ولا يمكن للوعي أن يُنتج سلباً إلا على شكل وعي بالسلب. إن أي مقولة لا تستطيع أن «تسكن» في الوعي وتقيم فيه كأنها شيء. إن الـ «لا»، من حيث هو اكتشاف مفاجئ وحدسي، يَظهر من حيث هو وعي (بالكينونة)، إنه وعي

بـ «اللاّ». باختصار، إذا كانت الكينونة في كل مكان، فليس العدم وحده هو الذي لا يمكن تصوّره كما يريد برغسون (Bergson): لا يمكننا إطلاقاً أن نجعل العدم ينبثق من الكينونة. الشرط الضروري كي يكون ممكناً القول «لا»، هو أن تكون اللاكينونة حضوراً دائماً فينا وخارجنا، وأن يكون العدم ملازماً للكينونة.

ولكن من أين يأتي العدم؟ إذا كان هو الشرط الأول للسلوك التساؤلي، وبوجه أكثر عموماً، لكل بحث فلسفي أو علمي، فما هي العلاقة الأولى بين الكائن الإنساني والعدم، ما هو السلوك الأول المكوِّن للعدم؟

III ـ التصوّر الجدلي للعدم

مازال مبكراً جداً أي زعم بأننا استخلصنا معنى هذا العدم الذي وضعتنا المساءلة فجأة أمامه؛ لكن ثمة إيضاحات يمكننا تقديمها منذ الآن. لا بأس إذا حدّدنا بشكل خاص علاقة الكينونة باللاكينونة التي تلازمها. وقد أثبتنا بالفعل أن هناك توازياً بين تصرفات الإنسان تجاه الكينونة وتصرفاته تجاه العدم مما دفعنا فوراً إلى اعتبار الكينونة واللاكينونة، كالظل والنور، مكوِّنين متكاملين للواقع: إنهما في المحصلة فكرتان متزامنتان تماماً تتحدان ببعضهما لتكوين الموجودات، بحيث يصبح هناك لا جدوى من مقاربة كل واحدة منهما بمعزل عن الأخرى. الكينونة الخالصة واللاكينونة الخالصة هما تجريدان يشكل اتحادهما أساساً للوقائع العينية.

هكذا هي بالتأكيد وجهة نظر هيغل الذي يدرس بالفعل في كتاب **المنطق** (*La Logique*) علاقات الكينونة باللاكينونة، ويسمّي هذا المنطق «نظام التحديدات الخالصة للفكر». ويوضح تعريفه هذا[1]: «الأفكار كما نتصوّرها عادة، ليست أفكاراً خالصة، لأن كون الفكرة فكرة يعني كائناً محتواه هو محتوى تجريبي. أما في المنطق، فتُدرك الأفكار بحيث إنه لا محتوى لها سوى محتوى الفكر المحض الذي منه يتولّد هذا المحتوى». من المؤكد أن هذه التحديدات هي «الأكثر خصوصية في طبيعة الأشياء، لكن ـ في الوقت ذاته ـ عندما نتفحّصها «في ذاتها ولذاتها»، نستنبطها من الفكر ذاته، ونكتشف فيها حقيقتها. إلا أن المنطق الهيغلي

---

(1) Introduction à: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, 2ème édition ([s. l.]: Edition Lasson, [s. d.]), E., paragraphe XXIV, cité par Lefebvre: *Morceaux choisis*.

سيبذل جهده من أجل «إيضاح عدم اكتمال الأفكار التي يستعرضها الواحدة بعد الأخرى، وكذلك إيضاح ضرورة فهمها بالارتقاء إلى فكرة أكثر اكتمالاً، تتجاوز الأفكار عبر استدماجها»[2]. يمكننا أن نطبّق على هيغل ما قاله لو سِن (Le Senne) عن فلسفة هاملان (Hamelin): «كل عبارة من العبارات تتعلق بالعبارة الأعلى منها كما يتعلق المجرّد بالعينيّ الذي هو ضروري لتحقيق هذا المجرّد». العينيّ الحقيقي بالنسبة إلى هيغل هو الموجود مع ماهيته، إنه الكل الشامل الناتج عن الدمج التركيبي لكل اللحظات المجرّدة التي تتخطى ذاتها في هذا الكل بحثاً عمّا يكمّلها. وبهذا المعنى، تصبح الكينونة تجريداً، هو الأكثر تجريداً والأكثر بساطة، إذا تفحّصناها في ذاتها أي بمعزل عن تجاوزنا لها نحو الماهيّة. الواقع أن «الكينونة ترتبط بالماهية كما المباشر بغير المباشر. الأشياء بشكل عام «كائنة»، لكن كينونتها تقوم على إظهار ماهيتها. الكينونة تنتقل إلى الماهية، وبعبارة أخرى، «الكينونة تفترض الماهية مسبقاً». وعلى الرغم من أن الماهية تبدو موسوطة بالنسبة إلى الكينونة، إلا أنها هي الأصل الحقيقي، فالكينونة تعود إلى أساسها: الكينونة تتجاوز ذاتها في الماهية»[3].

هكذا، فالكينونة المنفصلة عن الماهية التي هي أساس لها، تصبح «المباشرية البسيطة الفارغة». وهكذا تعرّفها «فِنومِينولوجيا الروح» التي تقدم الكينونة المحض «من وجهة نظر الحقيقة» على أنها المباشَر. إذا كان لا بدّ من أن تكون بداية المنطق هي المباشر، سنجد البداية إذاً في الكينونة التي هي «اللاتحديد الذي يسبق كل تحديد، واللامحدَّد من حيث هو نقطة الانطلاق المطلقة».

غير أن الكينونة المحدَّدة هكذا «تنتقل» فوراً إلى ضدها. وقد كتب هيغل في **المنطق الصغير** (*La Petite logique*) «إن الكينونة الخالصة هي التجريد المحض وبالنتيجة، السلب المطلق الذي هو اللاكينونة إذا ما أخذناها هي أيضاً في لحظتها المباشرة». أليس العدم في الحقيقة مجرّدَ تماهٍ مع الذات، وفراغاً كاملاً وغياباً

---

(2) انظر: Jean Laporte, *Le Problème de l'abstraction*, bibliothèque de philosophie contemporaine (Paris: Presses universitaires de France, 1940), p. 25.

(3) *Esquisse de la logique*: كتبه هيغل بين عامي 1808 ـ 1811، كي يشكّل أساساً لمحاضراته التي سيلقيها في معهد نورنبرغ (Nuremberg).

لأي تحديد ولأي محتوى؟، الكينونة المحض والعدم المحض هما إذاً الشيء نفسه. يحق لنا القول بالأحرى إنهما مختلفان، لكن «بما أن الفرق هنا لم يصبح بعد فرقاً محدّداً، فلأن الكينونة واللاكينونة يشكلان اللحظة المباشرة، ولا يمكن إعطاء هذا الفرق بينهما تسميةً، فهو مجرّد ظنّ خالص»[4]. ذلك يعني بشكل ملموس أنه «لا يوجد شيء في السماء ولا على الأرض لا يتضمن الكينونة والعدم»[5].

مازال مبكراً جداً مناقشة التصوّر الهيغلي: إن مجموع نتائج بحثنا هو الذي سيتيح لنا اتخاذ موقف حياله. يجدر بنا فقط لفت النظر إلى أن هيغل يعتبر الكينونة مجرد معنى للموجود؛ فالكينونة محاطة بالماهية من حيث هي أساسها وأصلها. ترتكز كل نظرية هيغل على ضرورة القيام بمسلك فلسفي من أجل أن تجد المباشَر، في بداية المنطق، انطلاقاً من الموسوط، والمجرد انطلاقاً من العينيّ الذي هو أساس له، لكننا كنا قد أشرنا إلى أن علاقة الكينونة بالظاهرة ليست كعلاقة المجرد بالعينيّ. ليست الكينونة بنية من بين غيرها من البنى، ولا لحظة من الموضوع، بل هي الشرط بالذات لكل البنى ولكل اللحظات، إنها الأساس الذي ترتكز عليه تجليات خصائص الظاهرة. وليس من المقبول كذلك أن «تقوم كينونة الأشياء على إظهار ماهيتها»، لأن ذلك يقتضي حينئذٍ أن يكون لهذه الكينونة وجود. من جهة أخرى، إذا كانت كينونة الأشياء تقوم على الإظهار، فلا نرى كيف يمكن لهيغل أن يثبّت لحظة خالصة من الكينونة حيث لا نجد حتى أي أثر لهذه البنية الأولى. صحيح أن الذهن يثبّت الكينونة الخالصة، فيعزلها ويجمّدها في تحديداته بالذات، لكن إذا كان التجاوز باتجاه الماهية يشكّل الميزة الأولى للكينونة، وإذا كان الذهن يقتصر على «التحديد والثبات في التحديدات»، فلا نرى كيف أنه لا يحدّد الكينونة من حيث إنها «تقوم على إظهار الماهية». سيقال إنه بالنسبة إلى هيغل، كل تحديد هو سلب، لكن بهذا المعنى، يقتصر الذهن على أن ينفي عن موضوعه كونه غير ما هو عليه. ذلك يكفي من دون شك، للحؤول دون أي مسلك جدلي، لكنه لن يكفي لإلغاء أي إمكانية للتجاوز. إن الكينونة من حيث إنها تتجاوز ذاتها في شيء آخر، تفلت من تحديدات

(4) انظر: Hegel, Ibid., E., paragraphe LXXXVIII.

(5) انظر: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grande logique*, chapitre 1.

الذهن، لكن من حيث إنها تتجاوز ذاتها، أي من حيث إنها في أعماقها، هي مصدر تجاوزها لذاتها، يجب عليها ـ على العكس من ذلك ـ أن تظهر كما هي للذهن الذي يجمّدها في تحديداته الخاصة؛ فالتأكيد على أن الكينونة ليست سوى ما هي عليه، يعني على الأقل تركها كما هي من دون أن تُمسّ من حيث كونها تجاوزاً لذاتها. هنا يكمن الالتباس في فكرة «التجاوز» الهيغلية التي تبدو تارة انبجاساً لأعمق ما في الكائن المعني، وطوراً حركة خارجية ينساق معها هذا الكائن. لا يكفي التأكيد أن الذهن لا يجد في الكائن إلا ما هو عليه، ينبغي أن نشرح أيضاً كيف يستطيع الكائن الذي هو ما هو عليه ألاّ يكون سوى ذلك: يستمدّ تفسير كهذا شرعيته من اعتباره ظاهرة الكينونة من حيث هي كذلك، وليس من الطرائق السالبة للذهن.

غير أن ما يجدر تفحّصه هنا، إنما هو بشكل خاص تأكيد هيغل أن الكينونة والعدم يشكّلان ضدّين ليس الفرق بينهما على مستوى التجريد، سوى مجرد «ظن».

إن اعتبار التعارض بين الكينونة والعدم شبيهاً بالتعارض بين الأطروحة والأطروحة المضادة، على طريقة الإدراك الهيغلي لهذا الأمر، إنما هو افتراض للتزامن المنطقي بينهما. هكذا ينبثق الضدّان في الوقت ذاته من حيث إنهما الطرفان في سلسلة منطقية؛ لكن يجب الانتباه هنا إلى أن الضدين يستطيعان وحدهما أن يتميزا بالتزامن لأنهما موجبان (أو سالبان) على السواء، غير أن اللاكينونة ليست نقيض الكينونة، إنها مقابلها. إن ذلك يستدعي تأخراً منطقياً للعدم على الكينونة، لأن العدم كان وجوداً تمَّ طرحه من قبل كموضوع ثم تمَّ سلبه. لا يمكن إذاً أن تكون الكينونة واللاكينونة مصطلحين لهما المحتوى نفسه، لأن اللاكينونة تفترض ـ خلافاً لذلك ـ مسلكاً فكرياً جذرياً وأصيلاً: مهما كان اللاتمايز البدائي للكينونة، فإن اللاكينونة هي هذا اللاتمايز بالذات لكن بعد أن تمّ سلبه. إن ما سمح لهيغل بجعل الكينونة تنتقل إلى العدم، هو أنه أدخل السلب ضمنياً في تعريفه ذاته للكينونة. وهذا أمر بديهي، لأن كل تعريف هو سالب، ولأن هيغل قال لنا، مستعيداً صيغة سبينوزا، إن كل تحديد سلب. ألم يكتب هيغل: «إن أي تحديد أو أي محتوى يمكن أن يميّز الكينونة عن أي شيء آخر، ويضع فيها محتوى، لن يسمح بإبقائها في طبيعتها الخالصة. الكينونة هي اللاتحديد المحض والفراغ. لا يمكننا أن ندرك أي شيء فيها»؟ هكذا أدخل هيغل

من الخارج إلى الكينونة هذا السلب الذي سيلقاه في ما بعد عندما سيجعل الكينونة تنتقل إلى اللاكينونة. ثمة لعب على الألفاظ هنا في ما يتعلق بفكرة السلب ذاتها، لأنني إذا نفيت عن الكينونة أي تحديد وأي محتوى، فلن يكون هذا ممكناً إلا إذا أكدت على الأقل أنها موجودة. أن ننفي هكذا عن الكينونة كل ما نريده، هذا لن يجعل منها غير موجودة، لمجرد أن ننفي كونها كذا أو كذا. لا يمكن للسلب أن يطال النواة الوجودية للكينونة التي هي امتلاء مطلق وإيجابية كلية. أما اللاكينونة فهي، على العكس من ذلك، سلب يستهدف هذه النواة ذاتها بكل كثافتها الممتلئة. إنها تسلب ذاتها في صميمها. عندما كتب هيغل[6] أن الكينونة والعدم «هما تجريدان فارغان، أحدهما فارغ كالآخر»، فقد نسي أن الفراغ هو فراغ من شيء ما[7]. إلا أن الكينونة فارغة من أي تحديد سوى تماهيها مع ذاتها. لكن اللاكينونة فارغة من الوجود. إن ما يجب التذكير به هنا ضد هيغل هو باختصار، أن الكينونة كائنة وأن العدم ليس كائناً.

هكذا حتى لو لم تكن الكينونة حاملة لأي صفة متمايزة، فإن العدم متأخر عليها منطقياً، لأنه يفترض الكينونة من أجل أن ينفيها، ولأن الصفة الجذرية «للاّ» تضاف في ما بعد إلى هذه الكتلة اللامتمايزة للوجود لتسليمها. ذلك لا يعني أنه علينا أن نرفض وضع الكينونة واللاكينونة على المستوى نفسه فحسب، بل يعني أيضاً أنه علينا أن ننتبه لعدم اعتبار العدم هوّة أصلية يخرج منها الوجود. إن استعمالنا لفكرة العدم بشكلها المألوف يفترض دائماً توصيفاً مسبقاً للكينونة. من اللافت بهذا الشأن، أن اللغة تمدّنا بعدم للأشياء (لا شيء) وبعدم للكائنات الإنسانية (لا أحد)، فنقول ونحن نشير إلَى مجموعة خاصة من المواضيع: «لا تلمس شيئاً» أي بالتحديد «لا تلمس أي شيء من هذه المجموعة». وكذلك الأمر عندما نسأل شخصاً عن أحداث محددة من حياته الخاصة أو العامة، فهو يجيب: «لا أعرف شيئاً». وهذا اللاشيء يتضمن مجموعة وقائع سألناه عنها. عندما يقول سقراط (Socrate) ذاته في جملته الشهيرة: «أعرف أنني لا أعرف شيئاً»، فهو يعني بـاللاشيء تحديداً الكلَّ الشامل للوجود من حيث هو حقيقة. إذا كنا تبنّينا

(6) انظر: Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, E., paragraphe LXXXVII.

(7) والأكثر غرابة هو أن هيغل كان أول من أشار إلى أن كلّ سلب هو سلب محدَّد أي إنه يتناول مضموناً معيناً.

في لحظة ما، وجهةَ نظـر النظريات الساذجة لنشوء الكون (كوسموغونيات)، فقد كنا نحاول أن نتساءل: ما الذي كان موجوداً قبل أن يوجد العالـم؟ وقد أجبنا: «لا شيء». وسنكون مضطرين للاعتراف أن هذا الـ (قبل) كما هذا «اللاشيء» لهما مفعول رجعي. إن ما ننفيه اليوم، نحن الذين نقيم في الكينونة، هو أنه كان ثمة وجود قبل هذا الوجود. ينبثق السلب هنا من وعي يرتدُّ نحو البدايات. إذا انتزعنا من هذا الفراغ الأصلي ميزته بأنه فارغ من هذا العالـم ومن المجموعة الكلية التي اتخذت شكل العالـم، وبأنه «قبل» مما يفترض مسبقاً «بعد»، فإن السلب ذاته هو الذي سيزول، فيحل مكانه لاتحديد كلّي يستحيل تصوّره حتى بصفته عدماً بشكل خاص. وهكذا، حين نقلب صيغة سبينوزا رأساً على عقب، يمكننا القول إن كل سلب هو تحديد. ذلك يعني أن الكينونة سابقة للعدم وتؤسس له. لا ينبغي أن نقصد من ذلك أن الكينونة لها أولوية منطقية فحسب، بل إنها هي التي يستمد منها العدم بشكل ملموس علّته الفاعلة. وهذا ما كنا نعبّر عنه بالقول إن العدم يلازم الوجود، مما يعني أن الكينونة ليست بحاجة للعدم كي يمكننا تصوّرها، وأننا نستطيع أن نتفحّص فكرة الكينونة بشكل وافٍ من دون أن نجد فيها أي أثر للعدم، لكن ـ على العكس من ذلك ـ لا يمكن للعدم الذي هو ليس كائناً، أن يكون له سوى وجود مستعار، فهو يستمدّ وجوده من الكينونة، وإن عدم وجوده محصور ضمن حدود الكينونة، بحيث إن الاختفاء الكامل للوجود لن يؤدي إلى هيمنة اللاوجود، بل على العكس من ذلك، سيكون متزامناً مع زوال العدم: ليست هناك لاكينونة إلا على سطح الوجود.

IV ـ التصوّر الفنومينولوجي للعدم

صحيح أنه يمكن تصوّر التكامل بين الكينونة والعدم بطريقة أخرى، إذ يُمكن اعتبارهما بالمقدار نفسه، مكوّنين ضروريين للواقع، لكن من دون أن نجعل الكينونة تمرّ في العدم، كما عند هيغل، ولا أن نركّز على تأخر العدم على الكينونة كما كنا نحاول ذلك: سيتمّ التركيز بالعكس من ذلك، على صراع القوى المتبادل بين الكينونة واللاكينونة، بحيث يكون الواقع بشكل من الأشكال توتراً ناتجاً عن هذه القوى المتناحرة. هذا هو التصوّر الجديد الذي اتجه نحوه هايدغر[8].

(8) انظر: Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, traduit de l'allemand avec un avant-propos et des notes par Henry Corbin (Paris: Gallimard, 1938).

لا يلزمنا وقت طويل كي نرى التقدم الذي تمثله نظرية العدم عند هايدغر بالنسبة إلى نظرية هيغل. بداية لم تعد الكينونة واللاكينونة تجريدين فارغين. لقد برهن هايدغر في مؤلّفه الأساسي مبررات التساؤل عن الكينونة: لم يعد للكينونة ذلك الطابع المدرسي الكلي الذي مازالت تحتفظ به عند هيغل، فلها معنى ينبغي إيضاحه: ثمة «فهم ماقبل أنطولوجي» للكينونة يَكمن في كل سلوك «للواقع الإنساني»، أي في كل مشروع من مشاريعه. وكذلك، فإن المعضلات التي اعتدنا على طرحها، حين يقارب فيلسوف مشكلة العدم، تبدو من دون نتيجة: لا قيمة لها إلا من حيث إنها تحدّ من استعمال الذهن، وهي تبيّن ببساطة أن هذه المشكلة ليست من مشمولات الذهن. توجد بالعكس من ذلك مواقف عديدة «للواقع الإنساني» تستدعي فهماً للعدم، كالكراهية والدفاع والندم... إلخ، فهناك بالذات إمكانية دائمة كي يجد الدازاين نفسه، وجهاً لوجه مع العدم ويكتشفه بوصفه ظاهرة: إنه القلق. إلا أن هايدغر، حين يثبت إمكانيات الإدراك الملموس للعدم، لا يقع في الخطأ الذي ارتكبه هيغل، ولا يمنح اللاكينونة وجوداً حتى لو كان وجوداً مجرداً: العدم ليس كائناً، إنه يتعدّم، فالتعالي هو دعامة للعدم وشرط له. من المعلوم أن هايدغر يحدّد كينونة الواقع الإنساني بأنها كينونة في ـ العالم: والعالم هو العقدة المركبة من الوقائع من حيث هي وسائل، يدل بعضها على البعض الآخر وفقاً لدوائر أكثر فأكثر اتساعاً، ومن حيث إن الإنسان يؤكد ما هو عليه انطلاقاً من هذه الوقائع. ذلك يعني أن الواقع الإنساني ينبثق من حيث إنه محاط بالكينونة، ويجد نفسه في صميم الكينونة ـ كما يعني في الوقت ذاته، أن الواقع الإنساني هو الذي يجعل هذه الكينونة التي تحاصره كلاً شاملاً ومنظماً بحيث تشكل هذا العالم، لكنه لا يستطيع أن يقوم بذلك إلا عبر تجاوزه لهذه الكينونة. بالنسبة إلى هايدغر، كل تحديد هو تجاوز، لأنه يفترض رجوعاً إلى الذات واتخاذ موقف ووجهة نظر. إن تجاوز العالم هذا، من حيث إنه شرط لانبثاق العالم كما هو، يقوم به «الدازاين» باتجاه ذاته. الواقع أن الخاصية الأساسية للإنية (ipséité) هي أن الإنسان منفصل دائماً عما هو عليه، بكل اتساع كينونة ما ليس هو عليه. إنه يعلن لنفسه عن نفسه من الجهة الأخرى من العالم، ويعود انطلاقاً من هذا الأفق باتجاه ذاته ليستدخل ذاته: «الإنسان هو كائن الأبعاد». وانطلاقاً من حركة استدخال تخترق كل الكينونة، تنبثق الكينونة وتشكّل عالماً من دون أي أولوية للحركة على العالم، ولا للعالم على الحركة؛ لكن ظهور الذات من وراء العالم، أي من وراء الكل الشامل للواقع، إنما هو

ظهور للواقع الإنساني في العدم، فلا يمكن تجاوز الكينونة إلا في العدم. وفي الوقت ذاته، تشكّل الكينونة عالماً من وجهة نظر ما وراء العالم، مما يعني من ناحية، أن الواقع الإنساني ينبثق من حيث هو انبثاق للكينونة في اللاكينونة. ومن ناحية ثانية، يبقى وضع العالم «معلقاً» في العدم، فالقلق هو اكتشاف لهذا التعديم المزدوج والمتواصل. وإنه انطلاقاً من هذا التجاوز للعالم سيدرك «الدازاين» عرضية العالم، أي إنه سيطرح السؤال الآتي: ما السبب في أنه ثمة شيء ما وليس لا شيء؟ تبدو عرضية العالم إذاً للواقع الإنساني من حيث إنه أقام في العدم من أجل إدراكها.

إذاً ها هو العدم يحيط بالكينونة من كل ناحية، لكنه في الوقت ذاته مطرود منها: إنه يبدو كما لو أن العالم يكتسب بواسطته معالمه كعالم. هل يمكن لهذا الحل أن يرضينا؟

من المؤكد أنه لا يمكن إنكار أن استيعابنا للعالم من حيث هو عالم، هو معدِّم. منذ اللحظة التي يبدو فيها العالم عالماً، يُظهر ذاته من حيث إنه ليس سوى ذلك. والنقيض الضروري لهذا الاستيعاب هو إذاً تجلّي «الواقع الإنساني» في العدم، لكن من أين تأتي قدرة «الواقع الإنساني» على التجلي هكذا في اللاكينونة؟ لا شك أن هايدغر محق في تركيزه على أن السلب يستمد أساسه من العدم، لكن إذا كان العدم يؤسس للسلب، فهذا لأنه يتضمن الـ «لا» من حيث هي بنيته الأساسية. بعبارة أخرى، لا يؤسس العدم للسلب من حيث إنه فراغ غير متمايز أو غيريّة لا تطرح نفسها كغيريَّة[9]. والعدم هو مصدر الحكم السالب، لأنه بحد ذاته سلب. إنه يؤسس للسلب بوصفه فعلاً لأنه السلب بوصفه كينونة. لا يمكن للعدم أن يكون عدماً إلا إذا عدّم نفسه عن قصد، أي إنه في تعديمه لذاته يتجه عن قصد نحو العالم كي يشكل رفضاً لهذا العالم. العدم يحمل الكينونة في صميمه؛ لكن كيف يُطلعنا تجلّي الواقع الإنساني في العدم على هذا الرفض التعديمي؟ ليس التعالي بصفته مشروعاً لتجاوز الذات، هو الذي يستطيع أن يكون أساساً للعدم، بل بالعكس، فإن العدم هو الذي يكمن في صميم التعالي، وهو شرط له. إلا أن ما يميّز فلسفة هايدغر هو أنها في وصفها «للدازاين»، تستعمل عبارات موجبة تخفي كلها سوالب مضمرة. الدازاين هو «خارج ذاته في العالم»،

---

(9) هذا ما سيدعوه هيغل «غيريّة مباشرة».

إنه «كائن الأبعاد»، إنه «هاجس» وهو «إمكانياته الخاصة» . . . إلخ. كل ذلك هو تكرار للقول إن «الدازاين» ليس في ذاته، وليس على مقربة مباشرة من ذاته، وأنه يتجاوز العالم من حيث إنه يطرح نفسه على أساس أنه ليس في ذاته، وليس هو العالم. يبدو هيغل بهذا المعنى، محقّاً عندما يُعلن ضد هايدغر أن الروح هو السالب. يمكننا فقط أن نطرح عليهما السؤال ذاته، ولكن بأشكال تكاد تكون مختلفة. يجب أن نقول لهيغل: «لا يمكنني اعتبار الروح توسيطاً وسالباً. ينبغي إثبات السالبية من حيث إنها بنية لوجود الروح. ماذا ينبغي أن تكون الروح كي تستطيع أن تكوّن سالبيتها»؟ ويمكننا أن نسأل هايدغر: «إذا كان السلب هو البنية الأولى للتعالي، ماذا ينبغي أن تكون البنية الأساسية «للواقع الإنساني» كي يمكنه تجاوز العالم؟ هناك في الحالتين نشاط سالب، ولكن من دون أي اهتمام بتأسيس هذا النشاط على وجود سلبي. إضافة إلى ذلك، يجعل هايدغر من العدم نوعاً من الارتباط القصدي بالتعالي ذاته، لكن من دون أن يدرك أنه قد دمج العدم في التعالي من حيث إنه البنية الأصلية لهذا التعالي.

وإضافة إلى ذلك، ماذا يفيد التأكيد على كون العدم أساساً للسلب، إذا كان الهدف من ذلك صياغة نظرية للاكينونة، تفترض فصل العدم عن أي سلب عينيّ؟ إذا أنبثقتُ في العدم ما وراء العالم، كيف يمكن لهذا العدم الخارج عن العالم أن يكون أساساً لهذه المساحات الصغيرة من اللاوجود التي نصادفها كلّ لحظة في صميم الوجود؟ أقول إن «بيار ليس هناك»، وإنه «لم يعد لدي نقود» . . . إلخ، أينبغي حقاً تخطي العالم باتجاه العدم، ثم العودة في ما بعد إلى الكينونة كي نجد أساساً لهذه الأحكام اليومية؟ كيف يمكن لهذه العملية أن تحصل؟ ليست المسألة إطلاقاً أن نجعل العالم ينزلق إلى العدم، بل أن نرفض ببساطة صفةً لشخص ما ضمن حدود الكينونة. هل سيقال إن العدم الخارج عن العالم هو وحده الذي يرفض كل صفة، وينفي كل وجود، وإن اللاكينونة هي كامتلاء لما هو غير كائن، وإن بقاء وضع العالم معلقاً في اللاوجود هو كحال الواقع في صميم الممكنات؟ ينبغي علينا في هذه الحال، أن نجعل كل سلب صادراً عن تجاوز خاصّ به: إنه تجاوز الكائن الإنساني نحو الآخر، لكن ما هو هذا التجاوز إن لم يكن بكل بساطة التوسيط الهيغلي؟ ألم نطلب من قبل، دون جدوى، من هيغل الأساس التعديمي للتوسيط؟ من ناحية أخرى، إذا كان التفسير صالحاً لحالات السلب الجذرية والبسيطة التي تحرّم على موضوع محدّد أي نوع من الحضور في

صميم الكينونة (الوحش الميتولوجي «القنطور» ليس موجوداً ـ «لا يوجد مبرّر لتأخره» ـ لم يكن قدامى الإغريق يمارسون الزواج التعددي) والتي تستطيع إلى حد ما أن تساهم في تكوين العدم من حيث هو نوع من المكان الهندسي لكل المشاريع الفاشلة، ولكل التصوّرات الخاطئة ولكل الكائنات المختفية أو التي لدينا مجرد فكرة عنها، فإن هذا التفسير للاكينونة لن يصلح لنموذج من الوقائع ـ وهي حقاً الأكثر شيوعاً ـ التي تتضمن اللاكينونة في وجودها. كيف نقبل بالفعل أن يكون جزء من هذه الوقائع في الكون، وأن يكون الجزء الآخر خارجه في العدم الخارج عن العالم؟

لنأخذ مثلاً فكرة المسافة التي تشترط تحديد موقع وتعيين نقطة فيه. نرى بسهولة إنها تمتلك لحظة سلبية: هناك مسافة بين نقطتين عندما يفصلهما طول معين: أي إن هذا الطول، من حيث هو صفة إيجابية لقطعة من خط مستقيم، يتدخل هنا بصفته سلباً لتقارب مطلق وغير متمايز. قد يشاء البعض ألاّ تكون المسافة سوى طولٍ لهذه القطعة التي تحدّها من الجهتين نقطتان (أ ـ ب). ألم يرَ هذا البعض أنه في هذه الحالة، قد حوّل الانتباه ووجّه الحدس نحو موضوع آخر، وذلك باستخدام الكلمة ذاتها غطاءً؟ إن المركّب المنظّم الذي يتكوّن من القطعة بحدّيها الاثنين، يمكنه بالفعل أن يقدّم للمعرفة موضوعين مختلفين: يمكننا بالفعل أن نعتبر هذه القطعة موضوعاً مباشراً للحدس، فهي تمثّل، في هذه الحالة، انشداداً مكتملاً ملموساً يشكّل طوله صفة إيجابية، ولا تبدو النقطتان (أ ـ ب) سوى جزء من هذا الكل، أي من حيث إن هذه القطعة تفترض أن تكون هاتان النقطتان حدّين لها: إن السلب الذي استُبعد عن القطعة وطولها يكمن في الحدّين: القول إن النقطة (ب) هي حدّ للقطعة، يعني أن القطعة لا تتمدّد أبعد منها. السلب هنا هو بنية ثانوية للموضوع. أما إذا وجّهنا، على العكس من ذلك، انتباهنا إلى هاتين النقطتين (أ ـ ب)، فهما يبرزان أمام حدسنا، على خلفية عمقٍ مكاني. وتختفي هذه القطعة كموضوع ممتلئ وملموس، وتُدرَك انطلاقاً من هاتين النقطتين، من حيث هي الفراغ، وهي السالب الذي يفصلهما: يفلت السلب من النقطتين اللتين تكفّان عن كونهما حدّين، ليمتدّ بصفته مسافة، على طول القطعة. هكذا، فإن الشكل الكلّي الذي تتكون منه القطعة وحدّاها والسلب من حيث هو بنية تحتية له، يمكن إدراكه بطريقين، أو بالأحرى هناك شكلان، يشترط ظهور أحدهما تفكك الآخر، تماماً كما يحصل في الإدراك

الحسي حيث نكوّن موضوعاً ما كشكل، مستبعدين موضوعاً آخر بحيث يصبح خلفية، والعكس بالعكس. نجد في كلتا الحالتين، القدر نفسه من السلب الذي يمر تارة في فكرة الحدّين وطوراً في فكرة المسافة، لكن من دون أن يتم إلغاؤه بأي شكل من الأشكال. هل سيقال إن فكرة المسافة سيكولوجية وهي تدل فقط على الامتداد الذي يجب اجتيازه للانتقال من نقطة (أ) إلى نقطة (ب)؟ سنجيب أن فعل الاجتياز يتضمن السلب ذاته، لأن هذه الفكرة تعبّر تحديداً عن المقاومة السلبية للابتعاد. سنقبل عن طيب خاطر مع هايدغر أن «الواقع الإنساني» هو «مزيل للابتعاد»، أي إنه ينبثق في العالم كما لو أنه يخلق المسافات ويجعلها تزول في الوقت ذاته، لكن حتى لو كانت إزالة الابتعاد هذه، هي الشرط الضروري لوجود الابتعاد بشكل عام، فإنها تتضمّن الابتعاد من حيث هو البنية السلبية التي يجب تجاوزها. ولا جدوى من محاولة تحويل المسافة إلى مجرّد نتيجةٍ لقياس: إن ما ظهر لنا خلال وصفنا السابق هو أن النقطتين والقطعة بينهما تشكّل كلها الوحدة غير القابلة للتجزئة لما يدعوه الألمان «جشطلت» (Gestalt) أي الشكل العام. والسلب هو الرابط الذي يحقق هذه الوحدة؛ فهو يحدّد بدقة العلاقة المباشرة التي تجمع هاتين النقطتين، وتقدّمهما للحدس من حيث إنهما وحدة المسافة التي لا تتجزأ. وأنت تحجب فقط هذا السلب إذا كنت تزعم اعتبار المسافة مجرّد قياسٍ لطولٍ، لأن هذا السلب هو علة وجود هذا القياس.

إن ما قد أثبتناه عبر دراسة المسافة، سيمكننا إظهاره أيضاً عند وصفنا للوقائع كالغياب والقلق والغيرية والنفور والندم والتسلية . . . إلخ، ثمة عدد غير محدود من الوقائع لا يُطلق الكائن الإنساني عليها أحكاماً فحسب، بل يشعر بها، ويهاجمها ويخشاها، ويشكّل السلب بنيتها التحتية من حيث هو الشرط الضروري لوجودها. سندعوها «مظاهر السالبية»، وكان كَنْت قد استشفّ أهمّيتها عندما تكلّم عن المفاهيم المحدِّدة (خلود النفس) وهي نوع من محصّلة تركيبية للسلبي والإيجابي حيث السلب هو شرط للإيجابية. تتغير وظيفة السلب بحسب طبيعة الموضوع المعني: إن الوقائع ذات الإيجابية المكتملة (التي تحتفظ على الرغم من ذلك بالسلب شرطاً لدقة ملامحها وثباتها) والوقائع التي ليست إيجابيتها سوى مظهر يحجب ثقباً من عدم، كل ما بينهما هو ممكن. على كل حال، يصبح من المستحيل أن ننسب عمليات السلب هذه إلى عدم خارج العالم، لأنها منتشرة في الوجود، ومدعومة من الوجود، وهي شروط للواقع. والعدم ما فوق العالم يفسّر

لنا السلب المطلق، لكننا اكتشفنا منذ قليل تكاثراً لكائنات ما فوق العالم، التي تمتلك ما تمتلكه الكائنات الأخرى من واقعية وفاعلية، لكنها تتضمّن بعضاً من اللاكينونة، فهي تتطلب تفسيراً يبقى ضمن حدود الواقع. إذا لم يكن العدم مدعوماً من الوجود، فهو يتبدّد من حيث هو عدم، ونعثر من جديد على الكينونة. لا يستطيع العدم أن يعدِّم نفسه إلا على خلفية الكينونة: إذا كان بعض العدم يمكن أن يُعطى، فلا يحصل هذا، لا قبل الكينونة ولا بعدها ولا خارجها بشكل عام، بل في صميم الكينونة بالذات، وفي قلبها كأنه دودة.

V ـ أصل العدم

يجدر بنا الآن إلقاء نظرة إلى الوراء وقياس المسافة التي قطعناها. لقد طرحنا في البداية مسألة الكينونة، ثم عدنا إلى هذه المسألة بالذات باعتبارها نموذجاً للسلوك الإنساني، وقمنا بمساءلتها بدورنا. كان علينا حينئذٍ أن نعترف أنه لا يمكن طرح أي مسألة، خاصة مسألة الكينونة، إذا كان السلب غير موجود، لكن هذا السلب ذاته الذي قاربناه، أحالنا إلى العدم الذي هو أصله وأساسه. كي يكون ثمة سلب في العالم، وكي نستطيع بالنتيجة أن نسائل أنفسنا عن الكينونة، ينبغي أن يكون العدم معطى بطريقة ما. لقد لاحظنا أنه لا يمكننا أن نتصوّر العدم خارج الكينونة، لا كفكرة مكمِّلة ومجرّدة، ولا كمكان لامتناهٍ حيث يكون وضع الكينونة معلّقاً. ينبغي أن يكون العدم معطى في قلب الكينونة كي نستطيع إدراك هذا النموذج الخاص من الوقائع التي دعوناها السالبية، لكن الكينونة في ـ ذاتها لا يمكنها أن تُنتج هذا العدم، داخل العالم: إن فكرة الكينونة من حيث هي إيجابية ممتلئة لا تحوي العدم بصفته أحد مكوّنات بنيتها. حتى إنه لا يمكن القول إنها تستبعده، فليست لها أي علاقة به. من هنا هذا السؤال الذي يُطرح علينا بإلحاح خاص: إذا لم يكن ممكناً تصوّر العدم لا خارج الكينونة ولا انطلاقاً منها، ومن ناحية أخرى، إذا لم يكن يستطيع بصفته لاوجوداً، أن يستمدّ من ذاته القوة الضرورية كي يجعل نفسه عدماً، فمن أين يأتي العدم؟

إذا شئنا متابعة المشكلة عن قرب، ينبغي الاعتراف قبل كل شيء أننا لا نستطيع أن نمنح العدم القدرة على تعديم ذاته. لأنه، على الرغم من أننا تصوّرنا فعل تعديم الذات لنجرّد العدم حتى من أي مظهر فيه للوجود، ينبغي علينا الإقرار، بأنها وحدها الكينونة قادرة على تعديم نفسها، لأن الذي يعدّم نفسه،

يجب أن يكون موجوداً بأي شكل من الأشكال. إلا أن العدم ليس موجوداً، وإذا كان يمكننا التحدث عنه، فهذا لأنه يملك فقط مظهر كائن، وهو كائن مستعار كما أشرنا إليه سابقاً. العدم ليس كائناً، العدم «كان»، إنه لا يعدّم نفسه، بل هو موضوع تعديم. يمكن القول إذاً إنه لا بد من كائن ـ لا يمكنه أن يكون في ذاته ـ يتّصف بأنه يعدّم العدم، ويتحمله في وجوده، ويسنده باستمرار بوجوده ذاته، إنه كائن يأتي بواسطته العدم إلى الأشياء. كيف يجب أن تكون هذه الكينونة بالنسبة إلى العدم كي يستطيع العدم أن يأتي بواسطتها إلى الأشياء؟ يجب أن نلاحظ قبل كل شيء أن الكائن المعني لا يمكن أن يكون سلبياً بالنسبة إلى العدم: إنه لا يمكنه أن يتلقاه، ولا يمكن للعدم أن يأتي إلى هذا الكائن إلا بواسطة كائن آخر، وهذا يقودنا إلى ما لا نهاية، لكن الكينونة التي بواسطتها يأتي العدم إلى العالم لا تستطيع من ناحية أخرى أن تُنتج هذا العدم وتبقى لامبالية حيال ذلك، كما هو حال السبب لدى الرواقيين، إذ إنه يولّد النتيجة من دون أن يطرأ عليه أي تحوّل. لا يمكن تصوّر كينونة مكتملة الإيجابية تخلق عدماً لكائن متعالٍ وتبقيه خارج ذاتها، لأنه لن يكون هناك أي شيء في الكينونة تستطيع الكينونة بواسطته أن تتجاوز ذاتها نحو اللاكينونة. الكينونة التي يصل بواسطتها العدم إلى العالم، يجب أن تعدّم العدم في كينونته، وهي حتى بهذه الطريقة، ستخاطر أيضاً بتكوين العدم من حيث هو متعالٍ في صميم المحايثة إذا هي لم تعدّم العدم في وجوده، وفي ما يخصّ وجوده. والكينونة التي يأتي بواسطتها العدم إلى العالم هي كائن تُطرح عبر كينونته مسألة العدم في كينونته، فالكائن الذي يأتي العدم بواسطته إلى العالم، يجب أن يكون عدماً لذاته. يجب أن لا يعني ذلك عملاً معدّماً يتطلب بدوره أن يكون له أساس في الكينونة، بل يعني خاصية أنطولوجية للكينونة المطلوبة. يبقى أن نعرف في أي منطقة دقيقة ومميزة من الكينونة، سنلقى الكينونة من حيث هي العدم الخاص لذاتها.

سوف يساعدنا في عملنا، تفحّص أكثر اكتمالاً للسلوك الذي شكّل منطلقاً لنا. ينبغي إذاً الرجوع إلى المساءلة. رأينا كما نذكر، أن كل سؤال يَطرح بماهيته إمكانية جواب سلبي، إذ نسأل كائناً عن وجوده أو عن أسلوب وجوده، مما يفترض أن أسلوب الوجود هذا أو الوجود هذا هو مُحتَجب: وتبقى هناك إمكانية متاحة لأن ينكشف من حيث هو عدم، لكن، بما أننا نواجه دائماً إمكانية انكشاف موجود ما من حيث إنه لا شيء، فكل سؤال يفترض أن نقوم برجوع إلى الذات

من شأنه تعديم المعطى الذي يصبح مجرد مشهدٍ متأرجح بين الكينونة والعدم. من المهم إذاً أن تكون للسائل إمكانية دائمة لأن يفصل ذاته عن سلسلة الارتباطات السببية التي تشكّل الكائن، ولا تستطيع أن تولّد سوى الكائن. إذا أقرّينا بأن السؤال يخضع بالفعل، وهو داخل السائل، لحتمية كونية، فلن يمكننا فهم هذا السؤال، ولا تصوّره. إن سبباً واقعياً يولّد بالفعل نتيجة واقعية، والكائن الناتج عن السبب، يُلزمه كلياً هذا السبب بالإيجابية: بمقدار ما يتعلق وجوده بهذا السبب، لن تبقى فيه أي نواة للعدم، إذ يجب على السائل أن يتخذ تجاه الذي يسائله، وضعية الرجوع إلى الذات المعدِّمة، فيفلت من نظام السببية الكوني، وينسلخ عن الكينونة. ذلك يعني أن السائل يقوم بحركة معدِّمة مزدوجة: إنه يجعل الذي يسائله عدماً بالنسبة إليه، ويضعه في منزلة محايدة بين الكينونة واللاكينونة، وهو يجعل نفسه عدماً بالنسبة إلى الذي يسائله، وذلك حين ينسلخ عن الكائن كي يمكنه أن يُخرج من ذاته إمكانية لاكائن. هكذا يُدخل السؤال مقداراً معيناً من مظاهر السالبية في العالم: نحن نرى العدم يلوّن العالم وينعكس على الأشياء، لكن السؤال ينبثق في الوقت ذاته من سائل يدفع نفسه إلى أن يكون سائلاً وذلك بانفصاله عن الكينونة. السؤال هو إذاً بالتحديد مسارٌ إنساني، إذ يبدو الإنسان في هذه الحال على الأقل، كائناً يُخرج العدم إلى العالم، من حيث إنه يعرّض نفسه للاكينونة من أجل هذه الغاية.

يمكن لهذه الملاحظات أن تصلح لنا دليلاً لدراسة مظاهر السالبية التي تحدثنا عنها سابقاً، والتي هي من دون شك، وقائع متعالية: المسافة مثلاً تفرض نفسها علينا بوصفها شيئاً ما، ينبغي أخذه بعين الاعتبار وبذل الجهد لاجتيازه. هذه الوقائع هي، على الرغم من ذلك، من طبيعة فريدة جداً: تعبّر كلها بطريقة مباشرة عن علاقة أساسية بين الواقع الإنساني والعالم، وتستمد مصدرها من عمل يقوم به الكائن الإنساني أو من انتظار أو من مشروع، كما تعبّر كلها عن مظهر من الكينونة من حيث إنه يتجلى للكائن الإنساني الذي ينخرط في هذا العالم. إن علاقات الإنسان بالعالم التي تدلّ عليها مظاهر السالبية، ليس لها أي جامع مشترك مع العلاقات البعديّة المستخلصة من نشاطنا التجريبي. ليس المقصود كذلك علاقات الأداتية، تلك التي تنكشف بها مواضيع العالم أمام الواقع الإنساني بحسب هايدغر. كل سالبية تبدو بالأحرى أحد الشروط الأساسية لعلاقة الأداتية هذه. فمن أجل أن ينتظم حولنا الكل الشامل للوجود بشكل أدوات ووسائل،

ومن أجل أن يتقطّع إلى مركّبات متمايزة يدلّ الواحد منها على الآخر، ويقوم بوظيفته، يجب أن ينبثق السلب، ليس كشيء من بين الأشياء الأخرى، بل كقائمة من المقولات والتصنيفات التي تنظّم ترتيب وتوزيع كتل كبيرة من الكائنات كأشياء. هكذا إن انبثاق الإنسان وسط الكينونة التي تحيط به يؤدي إلى انكشاف عالم، لكن اللحظة الجوهرية والأساسية لهذا الانبثاق، إنما هي السلب. هكذا وصلنا إلى العبارة الأولى في هذه الدراسة: الإنسان هو الكائن الذي يأتي بواسطته العدم إلى العالم؛ لكن هذه المسألة تستدعي فوراً مسألة أخرى. ماذا ينبغي أن يكون الإنسان في كينونته كي يأتي بواسطته العدم إلى الوجود؟

لا يمكن للكينونة أن تولّد سوى الكينونة، وإذا كان الإنسان مشمولاً بمسارِ التوالد هذا، فلن يخرج منه سوى ما هو كائن. إذا كان عليه أن يستفسر عن هذا المسار، أي أن يضعه في موضع التساؤل، ينبغي أن يكون قادراً على إبقائه بكامله أمام ناظريه أي أن يضع نفسه خارج الكينونة، وأن يُضعف في الوقت ذاته بنيتها ككينونة، لذلك الكائن. إلا أنه ليس متاحاً «للواقع الإنساني» أن يعدّم، ولو مؤقتاً، كتلة الكينونة القائمة أمامه. وما يستطيع أن يغيره، إنما هو علاقته بالكينونة. إنْ وضع «الواقع الإنساني» موجوداً معيناً خارج الدائرة المقفلة، هذا يعني أنه وضع نفسه هو خارج الدائرة بالنسبة إلى هذا الموجود. إنه يفلت في هذه الحال، من هذا الموجود، فهو خارج الاستهداف، ولن يكون بإمكان هذا الموجود أن يؤثر في هذا «الواقع الإنساني» الذي كان قد انسحب إلى ما بعد العدم. إن إمكانية «الواقع الإنساني» هذه في خلق العدم الذي يعزله، أعطاها ديكارت بعد الرواقيين، اسماً: هو الحرية، لكن الحرية ليست هنا سوى كلمة. إذا شئنا أن نغوص أكثر من السابق في السؤال، يجب علينا أن لا نكتفي بهذه الإجابة، بل علينا أن نتساءل: ماذا يجب أن تكون الحرية الإنسانية، إذا كان ينبغي أن يأتي العدم بواسطتها إلى العالم؟

من غير الممكن لنا حتى الآن معالجة مشكلة الحرية بكل شموليتها[10]. والمحاولات التي قمنا بها بالفعل حتى الآن تبيّن بوضوح أن الحريــة ليست إحدى ملكات النفس الإنسانية التي يمكن مقاربتها ووصفها بمعزل عن غيرها. إن ما كنا نحاول تحديده، إنما هو كينونة الإنسان من حيث هي شرط لظهور العدم، وقد بدا لنا أن هذه الكينونة هي حرية. هكذا، فالحرية من حيث كونها شرطاً

(10) انظر الجزء IV، من هذا الفصل.

ضرورياً لتعديم العدم، ليست إحدى خصائص ماهية الكائن الإنساني. لقد أشرنا سابقاً في مكان آخر إلى أن علاقة الوجود بالماهية عند الإنسان ليست مشابهة لما هي عليه في أشياء العالم. الحرية الإنسانية تسبق ماهية الإنسان وتجعلها ممكنة، إن ماهية الكائن الإنساني هي في وضع معلَّقٍ بحريته. إذاً من المستحيل أن نميز ما ندعوه حرية عن كينونة «الواقع الإنساني». لا يوجد الإنسان في البداية، ثم يصبح في ما بعد حراً؛ لكن ليس ثمة فرق بين كينونة الإنسان و«كونه حراً». ليس المقصود هنا مواجهة مسألة لا يمكن معالجتها بشكل كامل إلا في ضوء إيضاح دقيق للكائن الإنساني: لكن علينا أن نعالج موضوع الحرية عبر ارتباطه بمشكلة العدم وتحديداً بمقدار ما تكون الحرية شرطاً لظهور العدم.

إن ما يبدو لنا قبل كل شيء بكل وضوح، هو أن «الواقع الإنساني» لا يمكنه أن ينسلخ عن العالم ـ في السؤال، والشك المنهجي، والشك الارتيابي، وتعليق الحكم... إلخ، إلا إذا كان بطبيعته انسلاخاً عن ذاته. وهذا ما كان قد أدركه ديكارت الذي جعل الشك يرتكز على الحرية، مطالباً أن تكون لنا الإمكانية في تعليق أحكامنا ـ وأدركه آلان من بعده. وقد أكّد هيغل بهذا المعنى حرية الروح بمقدار ما أن الروح هي التوسيط، أي السالب. من جهة أخرى، ثمة اتجاه في الفلسفة الحديثة يرى في الوعي الإنساني نوعاً من الإفلات من الذات: هذا هو معنى التعالي عند هايدغر، كذلك ترتدي القصدية عند هوسرل وبرنتانو (Brentano) طابع الانسلاخ عن الذات، لكن لن نقارب الحرية، من حيث هي بنية تحتية للوعي: تنقصنا حالياً أدوات وتقنية تتيح لنا أن نحسن القيام بهذا المشروع. وما يهمنا في الوقت الحاضر، إنما هو عملية زمنية، لأن المساءلة هي كالشك سلوكٌ: إنها تفترض أن يقيم الكائن الإنساني بداية في صميم الكينونة ثم ينسلخ عنها في ما بعد عبر رجوعٍ إلى الذات معدِّم. وما نواجهه هنا كشرط للتعديم، إنما هو العلاقة مع الذات خلال مسارٍ زمني. نريد ببساطة أن نبيّن أننا حين نشبّه الوعي بسلسلة سببية متواصلة لا نهائياً، فنحن نحوّله إلى امتلاء بالوجود وبالنتيجة ندخله من جديد في إطار الكل الشامل اللامحدود للوجود. وهذا ما يشهد عليه عدم جدوى الجهود التي بُذلت لاعتبار الحتمية النفسية قائمة بذاتها، وذلك بفصلها عن الحتمية الكونية. إن غرفة الغائب، والكتب التي كان يتصفّحها والأغراض التي كان يلمسها ليست بحد ذاتها سوى كتب وأغراض أي وقائع كلياً حالية: حتى الآثار التي تركها الغائب، لا يمكننا أن نكتشفها من حيث

هي آثار منه، إلا في إطار موقف مرتبط بغيابه؛ فالكتاب المطويّ بصفحاته المستعملة ليس بحد ذاته كتاباً كان قد تصفّحه بيار، ولن يتصفّحه بعد الآن: إنه مجلّد بصفحاته المطوية والمستهلكة، فلا يستطيع أن يعكس سوى علاقة بذاته، وبأغراض حاضرة، وبالنور الذي يضيئه، وبالطاولة التي تحمله، إذا ما اعتبرناه التحفيز الحالي والمتعالي لإدراكي الحسي أو حتى التدفق المركّب والمنظّم لانطباعاتي الحسية. ولن يجدينا في شيء اللجوء إلى ترابطٍ بالتلاصق مثلما فعل أفلاطون (Platon) في **الفيدون** (*Le Phédon*) حيث تظهر صورة للغائب على هامش آلة اللير أو القيثارة اللتين لمسهما. إذا تفحّصنا هذه الصورة بحدّ ذاتها وبحسب النظريات التقليدية، فهي تبدو امتلاءً وحدثاً نفسياً ملموساً وإيجابياً. وبالنتيجة، ينبغي أن أطلق عليها حكماً سلبياً ذا وجهين: ذاتيّاً، كي أشير إلى أن الصورة ليست إدراكاً حسياً ـ وموضوعيّاً، كي أنفي عن بيار الذي أتصوّره كونه موجوداً هنا في الوقت الحاضر. إنها المشكلة الشهيرة لخصائص الصورة الحقيقية، التي شغلت كثيراً علماء النفس منذ تان (Taine) حتى سبير (Spaier). إن الترابط لا يلغي المشكلة كما نرى، إنما ينقلها إلى مستوى التفكير في الذات؛ لكنه ـ مهما يكن ـ يتطلب سلباً، أي رجوع الوعي إلى ذاته من حيث إنه يعدِّم الصورة المدرَكة من حيث هي ظاهرة ذاتية، من أجل أن يطرحها على أنها ليست سوى ظاهرة ذاتية. إلا أنني حاولت أن أبيّن في مكان آخر[11]، أنه إذا اعتبرنا مسبقاً، أن الصورة إعادة لإدراك حسي، يصبح من المستحيل قطعاً أن نميّزها في ما بعد عن الإدراكات الحسية الحالية. يجب أن تتضمن الصورة في بنيتها بالذات، طرحاً معدِّماً. إنها تتكوّن كصورة وهي تطرح موضوعها من حيث إنه موجود في مكان آخر أو غير موجود. الصورة تحمل في ذاتها سلباً مزدوجاً: إنها أولاً تعديمٌ للعالم (من حيث إنه ليس هو العالم الذي يُظهر حالياً الموضوع المُستهدَف كصورة بصفته موضوعاً حاضراً مدرَكاً حسياً)، ثم هي تعديم لموضوع الصورة (من حيث إنه يُطرح كموضوع غير حاضر) وهي تعديم لذاتها في الوقت ذاته (من حيث إنها ليست مساراً نفسياً ملموساً وممتلئاً). من أجل تفسير إدراكي لغياب بيار في غرفته، لا جدوى من اللجوء إلى تلك «المقاصد الخاوية» الشهيرة عند هوسرل، وهي إلى حدّ كبير، مكوّنة للإدراك الحسي. هناك بالفعل بين مختلف

---

(11) انظر: Jean-Paul Sartre, *L'Imagination* (Paris: Alcan, 1936).

المقاصد الإدراكية علاقات تحفيز (لكن التحفيز ليس هو التسبّب)؛ فبعضها مقاصد ممتلئة بما تستهدِفه، وبعضها الآخر مقاصد خاوية. وبما أن المادة التي يجب أن تملأ المقاصد الخاوية ليست بالتحديد موجودة، فلا يمكنها هي أن تكون التحفيز المكوّن لتلك المقاصد. وبما أن بقية المقاصد ممتلئة، فلا يمكنها كذلك أن تكون حافزاً لتلك المقاصد الخاوية من حيث إنها فارغة. هذه المقاصد هي من جهة أخرى، من طبيعة نفسيّة، وإنه من الخطأ مقاربتها كأنها أشياء أي كأنها أوعية معطاة مسبقاً، يمكنها بحسب الحالات، أن تكون فارغة أو ممتلئة، وأن تكون بطبيعتها لامبالية بحالتها الفارغة أو الممتلئة. يبدو أن هوسرل لم يفلت دائماً من هذا الوهم الذي يجعل ما هو نفسي شيئاً. كي يكون قصدٌ ما فارغاً، عليه أن يعي نفسه فارغاً، وتحديداً فارغاً من المادة المحدّدة التي يستهدفها. إن قصداً فارغاً يُكوِّن نفسه فارغاً تماماً بمقدار ما يستهدف مادته من حيث هي غير موجودة أو غائبة. إن قصداً فارغاً هو باختصار وعي سلْب يتجاوز ذاته باتجاه موضوع يطرحه كموضوع غائب أو غير موجود. هكذا مهما كان التفسير الذي نعطيه، فإن غياب بيار يتطلب كي يمكننا معاينته أو الشعور به، لحظة سلبية يكوّن فيها الوعي ذاته من حيث هو سلب بمعزل عن أي تحديد سابق. حين أتصوّر الشخص الذي لم يعد في الغرفة، انطلاقاً من إدراكاتي الحسّية للغرفة التي سكن فيها، فإنني مضطرٌ بالضرورة لأن أقوم بعمل فكري لا تستطيع أي حال سابقة أن تحدّده أو أن تكون حافزاً له، أي أن أقوم، باختصار، بقطع علاقتي بالكينونة داخل ذاتي. ومن حيث إنني استعمل السالبية دائماً كي أعزل الموجودات وأحدّدها، أي كي أفكر فيها، فإن تتابع أعمال وعيي هو فصل للنتيجة عن السبب، لأن كل مسارٍ معدِّم يفترض ألاّ يستمدّ مصدره إلا من ذاته. ومن حيث إن حالي الحاضرة قد تكون امتداداً لحالي السابقة، فأي شرخ يمكن للسلب أن يتسلل منه، سيكون مسدوداً بالكامل. كل مسارٍ نفسي معدّم يستدعي إذاً انقطاعاً بين الماضي النفسي المباشر والحاضر. هذا الانقطاع هو العدم تحديداً. رُبّ قائلٍ إنه تبقى على الأقل إمكانية ترابط متتابع بين المسارات المعدِّمة. إن معاينتي لغياب بيار يمكنها أيضاً أن تحدد أسفي لعدم رؤيته: فأنت لم تستبعد إمكانية حتمية المسارات المعدّمة. وإضافةً إلى أن المسار الأول في سلسلة المسارات المعدّمة، يجب أن يكون منفصلاً عن المسارات الإيجابية السابقة، ماذا يمكن أن يعني أن يكون العدم تحفيزاً للعدم؟ يستطيع كائن ما أن يعدّم نفسه بشكل متواصل، لكن بمقدار ما يعدّم نفسه فهو يتخلّى عن كونه مصدر أي ظاهرة أخرى بما فيها مسارُ تعديم ثانٍ.

يبقى أن نشرح ما هو هذا الانفصال، أي انسلاخ الوعي عن ذاته الذي هو شرطٌ لكل سلب. إذا اعتبرنا الوعي السابق للحظة الراهنة تحفيزاً، ندرك مباشرة وبوضوح أن لا شيء قد تسلّل بين هذا الوعي السابق والحال الراهنة. لم يكن هناك مزيج متواصل في تدفق الديمومة الزمنية، وإلا سنعود إلى تصوّر غير مقبول يقوم على التجزئة غير المتناهية للزمن وصولاً إلى النقطة الزمنية أو اللحظة التي هي الحدّ الأخير لهذه التجزئة. لم يكن هناك أيضاً إدخال مفاجئ لعنصر كثيف يفصل السابق عن اللاحق كما يفصل حدّ السكين الثمرة إلى قسمين. وليس هناك أيضاً إضعاف للقوة الدافعة للوعي السابق: إنها تبقى كما هي، ولا تفقد شيئاً من إلحاحها. إن ما يفصل السابق عن اللاحق، إنما هو تحديداً اللاشيء. وهذا اللاشيء لا يمكن اجتيازه إطلاقاً، لأنه حقاً لاشيء، ولأنه في كل حاجز ينبغي اجتيازه، هناك ما هو إيجابي يظهر من حيث إنه ينبغي اجتيازه، لكن في الحال التي تشغلنا، لا جدوى من البحث عن مقاومة يجب تحطيمها، وحاجز يجب اجتيازه، فالوعي السابق هو دائماً هنا (على الرغم من التغيرّ بفعل التحوّل إلى ماضٍ)، فهو يقيم دائماً علاقة تأويلية مع الوعي الحالي، لكنه على قاعدة هذه العلاقة الوجودية، يوضَع خارج اللعبة، خارج الدائرة المقفلة، بين هلالين، تماماً كما العالم الذي يراه داخل ذاته وخارجها، ذلك الذي يمارس تعليق الحكم الفنومينولوجي. وهكذا، إذا كان «الواقع الإنساني» قادراً على «سلب» العالم كله أو جزء منه، فلأنه يحمل في داخله العدم من حيث إنه اللاشيء الذي يفصل حاضره عن كل ماضيه. وليس هذا كل شيء، لأن هذا اللاشيء المعني، لا يمكن أن يكون له معنى العدم حتى الآن: إن إبقاء الكائن في وضعٍ معلّق، من دون أن يكون له تسمية ولا وعي به، إنما يصدر من خارج الوعي، ويمكن بالفعل أن يَقسم الوعي إلى جزأين وذلك بإعادة إدخال الكثافة في صميم هذا الوضوح المطلق في الإدراك[12]، إضافة إلى ذلك، لا يمكن إطلاقاً لهذا اللاشيء أن يكون سلبياً. وكما رأينا سابقاً، العدم هو أساس السلب، لأنه يتضمّنه، ولأنه السلب من حيث هو وجود. ينبغي إذاً أن يشكّل الكائن الواعي ذاته في علاقته بماضيه من حيث إنه منفصل بواسطة العدم عن هذا الماضي، كما عليه أن يكون واعياً بهذا الانقسام في الوجود، لكن ليس من حيث إن هذا الانقسام هو ظاهرة

(12) انظر المقدمة، الجزء III، من هذا الكتاب.

مفروضة عليه، بل من حيث إنه بنية الوعي. الحرية هي الكائن الإنساني حين يضع ماضيه خارج وجوده، ويولّد عدمه الخاص به. لنفهم جيداً أن هذه الضرورة الأساسية كي يكون للوعي عدمه الخاص، إنما تظهر للوعي بشكل متقطع وفي ظروف السلب الفريدة: لا توجد في الحياة النفسية لحظة لا تظهر فيها تصرفات سلبية أو استفهامية بصفتها بنى ثانوية، فالوعي يعيش ذاته باستمرار من حيث هو تعديم لوجوده الماضي.

لكن لا شك أن البعض سيظن أنه يستطيع أن يردّ لنا اعتراضاً كنا قد استخدمناه كثيراً: إذا كان الوعي المعدِّم لا يوجد إلا كوعي بهذا التعديم، ينبغي أن نكون قادرين على تحديد وتوصيف أسلوب دائم للوعي، يكون حاضراً كوعي، ووعياً بالتعديم، فهل يوجد هذا الوعي؟ إذاً هذا هو السؤال الجديد الذي يُطرح هنا: إذا كانت الحرية هي كينونة الوعي، ينبغي أن يكون الوعي وعياً بالحرية، فما هو الشكل الذي يتخذه هذا الوعي بالحرية؟ تقتضي الحرية أن يكون الكائن الإنساني في الحرية هو ماضيه الخاص (مثلما هو كذلك مستقبله الخاص)، لكن بحيث يكون معدِّماً لهذا الماضي. إذا لم نكن مخطئين في تحليلاتنا، لا بد للكائن الإنساني، من حيث هو واعٍ بوجوده، من أن يتخذ موقفاً معيناً تجاه ماضيه ومستقبله بحيث يكون ولا يكون، في الوقت ذاته، هذا الماضي وهذا المستقبل. سوف يمكننا الإجابة عن هذا السؤال بطريقة مباشرة: في حالة القلق، يعي الإنسان حريته، أو إذا شئنا، القلق هو أسلوب وجود الحرية من حيث هي وعي بوجودها، وفي حالة القلق، تكون الحرية في كينونتها موضع تساؤل بالنسبة إلى ذاتها.

حين يصف كيركغارد (Kierkegaard) القلق قبل ارتكاب الخطأ، فهو يحدّده بأنه قلق تجاه الحرية؛ غير أن هايدغر الذي نعرف جيداً مدى تأثره بكيركغارد[13] يعتبر، على العكس من ذلك، أن القلق هو إدراك للعدم. هذان التوصيفان للقلق لا يبدوان لنا متناقضين: بل بالعكس، إنهما يستدعي الواحد منهما الآخر.

ينبغي أولاً إعطاء الحق لكيركغارد: يتميز القلق عن الخوف من حيث إن الخوف هو خوف من كائنات العالم بينما القلق هو قلق تجاه ذاتي. الدوار هو قلق ليس بمقدار ما أخشى الوقوع في الهاوية، بل بمقدار ما أخشى أن أرمي

(13) انظر: Jean Wahl, *Etudes kierkegaardiennes*.

نفسي فيها. إن موقفاً يثير الخوف من حيث إنه يوشك أن يغير من الخارج حياتي ووجودي، إنما يثير القلق بمقدار ما أحذر من ردات فعلي الخاصة على هذا الموقف. إن إعداد سلاح المدفعية الذي يسبق الهجوم يمكنه أن يثير خوف الجندي الذي يتلقى القصف، لكنه سيبدأ بالشعور بالقلق عندما يحاول توقّع التصرفات التي سيقوم بها لمواجهة القصف، وعندما سيتساءل إذا كان سيمكنه «الصمود». كذلك، فإن المجنّد الذي يلتحق بمركزه في بداية الحرب، يستطيع أحياناً أن يخاف من الموت، لكنه غالباً ما يخاف من أن يخاف، أي إنه يشعر بالقلق تجاه نفسه. وفي أغلب الأحيان، تكون للمواقف الخطرة أو المهدّدة عدة أوجه: ستواجَه من خلال الشعور بالخوف أو الشعور بالقلق بحسب الطريقة التي تعتبر أن الموقف يؤثر في الإنسان أو تلك التي تعتبر أن الإنسان هو الذي يؤثر في الموقف، فالإنسان الذي قد تلقى «ضربة قاسية» بخسارته قسماً كبيراً من ثروته بسبب إفلاس بنكي، يمكن أن يشعر بالخوف من الفقر الداهم. كما سيقلق بعد لحظة عندما سيكتّف يديه بعصبية (وهي ردة فعل رمزية على العمل الذي يفرض نفسه عليه، لكنه يبقى غير محدّد بشكل كامل) ويصرخ: «ماذا سأفعل؟ لكن ماذا سأفعل؟»، فالخوف والقلق هما بهذا المعنى حالتان تستبعد إحداهما الأخرى، لأن الخوف هو إدراك للمتعالي من دون تفكير، بينما القلق هو إدراك انعكاسي للذات، كل واحد منهما يولد من تدمير الآخر، والمسار السويّ في الحالة التي ذكرتها، هو انتقال ثابت من الواحد إلى الآخر. وتوجد أيضاً مواقف يظهر فيها القلق المحض أي من دون أن يسبقه أو يلحقه الخوف. إذا رُقّيت مثلاً إلى مرتبةٍ أعلى جديدة، وكُلِّفت بمهمة صعبة ومشرّفة، يمكن أن يقلقني التفكير بأنني قد لا أكون قادراً على القيام بها، لكن من دون أن أخشى عواقب فشلي الممكن.

ماذا يعني القلق في مختلف الأمثلة التي أعطيتها؟ لنرجع إلى مثل الدوار الذي يتجلّى عبر الخوف: أنا أسير في زقاق ضيّق يمتدّ بمحاذاة هاوية، من دون أن يكون له جدار للحماية. تبدو لي هذه الهاوية شيئاً يجب تجنّبه، فهي تمثل خطر الموت. وأتصوّر في الوقت ذاته عدداً محدداً من الأسباب المرتبطة بالحتمية الكونية، والتي تستطيع أن تحوّل هذا التهديد بالموت إلى واقع: قد أنزلق على حجرٍ وأسقط في الهوة. وقد تنهار أرض الزقاق المتفسّخة تحت أقدامي. ومن خلال هذه التوقّعات أبدو لنفسي كأنني شيء، فأنا سلبي بالنسبة إلى هذه الإمكانيات التي تأتي إلي من الخارج من حيث إنني كذلك مجرّد موضوعٍ في

العالم، خاضع للجاذبية الكونية، وإن هذه الإمكانيات ليست إمكانياتي أنا. وفي هذه اللحظة، يظهر الخوف الذي أدركه انطلاقاً من الموقف، من حيث إنه متعالٍ قابل للتدمير وسط غيره من الكائنات المتعالية، ومن حيث إنه موضوع لا يحمل في ذاته سبب زواله القادم. سوف تكون ردّة فعلي قائمة على تفكيري في ذاتي: «سأنتبه» إلى حجارة الطريق، وسأبقى بعيداً قدر المستطاع عن حافة الزقاق. إنني أعي نفسي رافضاً بكل قواي، الموقف المهدِّد، وأستعرض أمامي عدداً من التصرفات المستقبلية الهادفة إلى إبعاد تهديدات العالم عني. هذه التصرفات هي إمكانياتي أنا، فأفلتُ من الخوف بمقدار ما أضع نفسي في موقع تصبح فيه إمكانياتي الخاصة بديلاً من الاحتمالات المتجاوزة لأيّ فاعلية إنسانية؛ لكن تلك التصرفات لا تبدو لي كأن أسباباً غريبة تحدّدها، لأنها بالتحديد إمكانياتي أنا. ومن غير المؤكد تماماً، أنها ستكون مدعومة لأنه ليس لها وجود يكتفي بذاته، ويمكننا القول إذا تصرفنا في استعمال كلمة «بركلي»، أن «وجودها هو وجود مدعوم»، وأن «إمكانية كينونتها ليست سوى وجوب ـ كونها ـ مدعومة»[14]. إن لهذه الإمكانية بفعل ذلك، شرطاً ضرورياً هو إمكانية تصرفات متناقضة (عدم الانتباه لحجارة الطريق، الركض، والتفكير في شيء آخر)، وإمكانية تصرفات معاكسة (إلقاء نفسي في الهاوية). إن الممكن الذي أجعله ممكناً ملموساً لي، لا يمكنه أن يبدو ممكناً لي إلا حين يبرز على خلفية مجموعة الممكنات المنطقية التي يتضمّنها الموقف؛ لكن هذه الممكنات المرفوضة ليس لها بدورها أي وجود آخر غير وجودها ـ المدعوم، وإنني أنا الذي يبقيها في الوجود، وبالمقابل، فإن لاوجودها الحاضر هو «ألاّ تكون مدعومة»، فأي سبب خارجي لن يبعدها. أنا وحدي المصدر الدائم لعدم وجودها، وإني ألتزم بها، ولكي أجعل الممكن لي ظاهراً، فإنني أطرح الممكنات الأخرى من أجل تعديمها. ذلك لن يستطيع أن يولِّد فيَّ القلق إذا كنت أستطيع أن أدرك أن علاقاتي بهذه الممكنات هي كعلاقة السبب بنتائجه. وتُعتبر النتيجة في هذه الحال بمثابة الممكن لي، وهي ستكون محدَّدة بطريقة صارمة، لكنها لا تعود عندئذٍ ممكنة وتصبح ببساطة ما سيحصل. إذا كنت أريد أن أتجنّب القلق والدّوار، يكفي أن أستطيع تفحصّ الحوافز (غريزة الحفاظ على الذات، خوف سابق ... إلخ) التي تجعلني أرفض الموقف الذي

(14) سنعود إلى دراسة الممكنات في القسم الثاني من هذا الكتاب.

أعتبره محدِّداً لسلوكي السابق، كما هو الحال عندما يكون وجود كتلة معينة في نقطة محدِّدة، هو محدّد للمسافات التي ستقطعها كتل أخرى: ينبغي أن أدرك أن في ذاتي حتمية نفسية صارمة. وإني أقلق بالتحديد لأن تصرفاتي ليست سوى تصرفات ممكنة، ذلك يعني تماماً أنني حين أكوّن مجموعة حوافز لرفض هذا الموقف، فإنني أدرك في اللحظة ذاتها أن هذه الحوافز ليست فعالة بشكل كافٍ. وفي اللحظة ذاتها التي أدرك فيها ذاتي مرتعباً من الهاوية، فإنني أعي أن هذا الرعب ليس محدِّداً لسلوكي الممكن. بهذا المعنى، يستدعي الرعب سلوكاً حذراً، وهو بحد ذاته يشكّل البوادر الأولى لهذا السلوك، وبمعنى آخر، لا يطرح الرعب التطورات اللاحقة لهذا السلوك إلا بصفتها تطورات ممكنة، لأنني بالتحديد لا أدرك هذا الرعب من حيث هو سبب لهذه التطورات اللاحقة، بل من حيث هو مطلب ودعوة . . . إلخ. بيْد أننا رأينا أن كينونة الوعي هي وعي بالكينونة. إذاً ليست المسألة هنا هي مسألة تأمّل يمكنني القيام به بعد إصابتي بالرعب: إن الرعب موجود بمقدار ما يظهر لذاته من حيث إنه ليس سبب السلوك الذي يستدعيه. باختصار، إنني ألتجئ إلى تفكيري في ذاتي كي أتجنّب الخوف الذي يقدّم لي مستقبلاً متعالياً محدداً بصرامة، لكن هذا التفكير لا يمكنه أن يقدّم لي سوى مستقبل غير محدّد. ذلك يعني أنني حين أكوّن سلوكاً معيناً من حيث إنه ممكن، وممكن لي تحديداً، أعرف أن لا شيء بمقدوره أن يجبرني على تنفيذ هذا السلوك. على الرغم من ذلك، أجد نفسي هناك في المستقبل حيث سأكون بعد حين على مفترق الزقاق، وأتجه بكل قواي نحوه، فهناك بهذا المعنى علاقة مسبقة بين وجودي المستقبلي ووجودي الحاضر، لكن عدماً تسلّل إلى صميم هذه العلاقة، فلست أنا من سأكونه: **أولاً** لأن ثمّة زمناً يفصلني عنه، ثم لأن ما أنا عليه الآن لا يصلح أساساً لما سأكونه. **وأخيراً**، لأن أي موجود حالي لا يمكنه أن يحدّد بدقة ما سأكونه. على الرغم من ذلك، بما أنني أنا ما سأكونه، (وإلا لن يهمّني أن أكون كذا أو كذا)، فأنا من سأكونه بالطريقة التي لا أكونه بها. إني أندفع نحو المستقبل من خلال رعبي الذي يعدّم نفسه من حيث إنه يشكّل المستقبل بوصفه ممكناً. إن وعي المرء بأنه هو مستقبله الخاص بالطريقة التي لا يكون فيها كذلك، هو بالتحديد الذي سندعوه القلق. إن تعديم الرعب من حيث هو حافز يؤدي إلى تعزيز الرعب بوصفه حالة، وإن نقيضه الإيجابي هو ظهور تصرفات أخرى (خاصة ذلك التصرف الذي يقوم على إلقاء الذات في الهاوية) من حيث هي ممكناتي الممكنة. إذا كان لا شيء يجبرني على إنقاذ حياتي، فلا

شيء يمنعني من أن ألقي بنفسي في الهوة. والسلوك الحاسم سيصدر من الأنا الذي لست أنا حتى الآن هو. هكذا فالأنا الذي أنا هو يتعلّق بحدّ ذاته بالأنا الذي لست هو حتى الآن بمقدار ما أن الأنا الذي لست هو حتى الآن لا يتعلق بالأنا الذي أنا هو. ويظهر الدوّار إدراكاً لهذه التبعية. أقترب من الهاوية، ولكنتي أنا هو الذي تبحث عنه نظراتي في قاع الهاوية. انطلاقاً من هذه اللحظة ألاعب ممكناتي. حين تجوب عيناي الهوة من الأعلى إلى الأسفل، فهما تقومان بتمثيل سقوطي الممكن، وتحققانه رمزياً، وفي الوقت ذاته، لمجرّد أن يصبح سلوك الانتحار هو «الممكن لي» الممكن، يُظهر بدوره الحوافز الممكنة لتنفيذه (الانتحار يضع حداً للقلق). ولحسن الحظ، فإن هذه الحوافز، بسبب كونها حوافز للممكن، تبدو غير فاعلة وغير محدِّدة: فهي لا تستطيع أن تولّد الانتحار أكثر مما لا يستطيع خوفي من السقوط أن يدفعني إلى تجنّبه. إن هذا المضاد للقلق هو الذي يضع بشكل عام حداً للقلق بتحويله إلى تردّد. وهذا التردّد يستدعي بدوره اتخاذ القرار: أبتعد فجأة عن حافة الهاوية، وأتابع طريقي.

لقد أظهر المثل الذي قمنا بتحليله، ما يمكننا تسميته «القلق تجاه المستقبل». ويوجد كذلك نوع آخر هو القلق تجاه الماضي. إنه قلق المقامر الذي قرّر بحرية وبصدق ألاّ يعود إلى اللعب، والذي حين يقترب من «الطاولة الخضراء»، يرى بغتة أن قراراته «قد تبخّرت». لقد وُصفت هذه الظاهرة كما لو أن رؤية طاولة اللعب أيقظت فينا ميلاً كان في صراع مع قرار سابق، وجعلنا ننساق أخيراً على الرغم من ذلك القرار. إضافة إلى أن توصيفاً كهذا يُصاغ بعبارات تحوّل ما هو نفسي إلى شيء، وتجعل النفس مسكونة بقوى متصارعة (إنه مثلاً الصراع الشهير جداً «بين العقل والأهواء» لدى أصحاب النظريات الأخلاقية)، لا يدعنا نفهم الوقائع. وكما تشهد رسائل دوستويفسكي (Dostoïevsky) على ذلك، لا شيء فينا يشبه، في الواقع، نقاشاً داخلياً كما لو أنه علينا أن نزن حوافزنا ودوافعنا قبل أن نقرر. والقرار السابق بالتوقف عن اللعب هو دائماً حاضر، وفي أغلب الأحيان، عندما يجد المقامر نفسه أمام طاولة القمار، يلجأ إلى ذلك القرار طالباً المساعدة: ولأنه لا يريد اللعب أو بالأحرى لأنه اتخذ قراره البارحة، فهو يعتقد أنه لم يعد يريد اللعب، فيؤمن بفاعلية ذلك القرار. وما يدركه حينئذٍ في حالة القلق، هو بالتحديد عدم الفاعلية التام للقرار الماضي. وهذا القرار حاضر هناك، من دون شك، لكنه مجمد وغير فاعل

ومتجاوَز نتيجة وعيي به. وهو لايزال ذاتي أنا، بمقدار ما أحقّق باستمرار تماهيَ مع ذاتي من خلال التدفّق الزمني المتواصل، لكنه لم يعد ذاتي أنا من حيث إنه موجود لـوعيي. إنني أفلت منه، وهو يفشل في المهمة التي أوكلتها إليه. هنا أيضاً، أنا هو قراري هذا بالطريقة التي لا أكونه بها. إن ما يدركه المقامر هذه اللحظة، إنما هو الانقطاع المستمر للحتمية، والعدم الذي يفصله عن ذاته: كم كنت أتمنى ألاّ أعود إلى اللعب، حتى أنه حصل معي البارحة استيعاب تركيبي للموقف (إفلاس مداهم، يأس أقاربي) يمنعني من اللعب. كان يبدو لي أنني كنت بذلك قد أقمت حاجزاً فعلياً بين اللعب وبيني، وها أنا أكتشف فجأة أن ذلك الاستيعاب الشمولي لم يعد سوى ذكرى فكرة، ذكرى شعور: ولكي يساعدني من جديد، علي أن أعيد خلقه بحرية من العدم. لم يعد سوى واحد من ممكناتي، كما أن الاستمرار في اللعب هو ممكن آخر لا أكثر ولا أقل. إن ذلك الخوف من جلب الخراب لعائلتي، ينبغي أن أستعيده، وأعيد خلقه بوصفه خوفاً معيوشاً، فينتصب ورائي كشبح من دون عظام، وعلي أنا وحدي أن أعطيه من لحمي. إني وحيد وعارٍ كالبارحة أمام الغواية، وبعد أن شيّدت بصبر حواجز وجدراناً وحجزت نفسي داخل دائرة قرار سحرية، أدركت بقلق أن لا شيء يمنعني من المقامرة. القلق هو أنا لأنني بمجرّد أن أندفع نحو الوجود من حيث إنني وعي بكينونتي، أجعل نفسي بحيث لا أكون ماضي تلك القرارات الصائبة، وهو الماضي الذي أنا هو.

لا جدوى من الاعتراض أن الشرط الوحيد لذلك القلق هو جهل الحتمية النفسية الكامنة تحته. إنني أصبح قلقاً لعدم معرفتي بالدوافع الحقيقية والفعالة التي تحدد عملي من أعماق اللاوعي. سوف نردّ عليه بالقول أولاً إن القلق لم يبدُ لنا برهاناً على الحرية الإنسانية التي انكشفت لنا من حيث هي الشرط الضروري للمساءلة. كنا نريد فقط أن نثبت وجود وعي خاص بالحرية، وحاولنا أن نبيّن أن هذا الوعي هو القلق. ذلك يعني أننا أردنا أن نقيم أساساً للبنية الجوهرية للقلق من حيث هو وعي بالحرية. إلا أنه من وجة النظر هذه، لن يقلّل وجود الحتمية النفسية من قيمة نتائج توصيفنا: إما أن القلق هو بالفعل جهلٌ بهذه الحتمية، يجهل نفسه ـ حينئذٍ يدرك ذاته فعلاً بأنه حرية، وإما أن نزعم أن القلق هو وعي بأننا نجهل الأسباب الحقيقية لأعمالنا. سينتج القلق هنا مما قد نستشعره في أعماقنا، من حوافز مخيفة يمكنها أن تولّد فجأة أعمالاً مذنبة. وإننا نبدو لأنفسنا،

في هذه الحالة، كـأشياء من هذا العالم، فنشكّل هكذا بالنسبة إلى أنفسنا، موقفاً متعالياً، فيزول القلق حينئذٍ ليحلّ مكانه الخوف، لأن هذا الخوف هو استيعاب تركيبي للمتعالي كموضوعٍ نخشاه.

تتميّز هذه الحرية التي تنكشف لنا في حالة القلق، بوجود هذا اللاشيء الذي يتسلّل بين الحوافز والعمل. لا يخضع عملي لتأثير الحوافز لأنني حر، بل خلافاً لذلك، فإن بنية الحوافز غير الفاعلة هي شرط حريتي. وإذا سُئلنا عن هذا اللاشيء الذي يؤسس للحرية، سنجيب أنه لا يمكن وصفه بما أنه غير كائن، لكن يمكن على الأقل إفشاء معناه مـن حيث إن هذا اللاشيء هو ما كان عليه الكائن الإنساني في علاقاته مع ذاته. إنه مرادف لضرورة ألاّ يظهر الحافز كحافز إلا من حيث هو على علاقة تبادلية مع الوعي بالحافز. باختصار، حين نتخلى عن فرضية محتويات الوعي، علينا الاعتراف أنه لا يوجد إطلاقاً حافز داخل الوعي، فلا وجود لحافز إلا للوعي. ولمجرّد أن الحافز لا يمكنه أن ينبثق إلا بوصفه ظهوراً، فهو يتشكّل حافزاً غير فعّال. لا شك أنه ليس للحافز خارجانيّة كالشيء المكاني ـ الزماني، فهو يخصّ الذاتية دائماً، ويُدرَك من حيث هو حافزي أنا، لكنه بطبيعته تعالٍ في المحايثة، ولا يخضع له الوعي لمجرد أنه يموضعه، لأنه عليه هو وحده أن يمنحه في الحاضر معناه وأهميته. هكذا، فإن اللاشيء الذي يفصل الحافز عن الوعي يتميّز بأنه تعالٍ في المحايثة: بمقدار ما يُنتج الوعي ذاته من حيث هو محايثة، فإنه يعدّم اللاشيء الذي يجعل الوعي موجوداً لذاته بوصفه تعالياً، لكننا نرى أن هذا العدم الذي هو شرط كل سلب متعالٍ، لا يمكن إيضاحه إلا انطلاقاً من تعديم مزدوج أساسي: **أولاً** الوعي ليس حافزاً لنفسه من حيث إنه فارغ من كل محتوى. وهذا يحيلنا إلى البنية المعدِّمة للكوجيتو السابق للانعكاس على الذات. **ثانياً**، الوعي هو في مواجهة مع ماضيه ومستقبله، وفي مواجهة مع ذاتٍ هي ذاته بالطريقة التي لا يكون فيها ذاته. ويحيلنا ذلك إلى البنية المعدّمة للزمنية.

لا يمكن أن تكون المسألة الآن هي إيضاح هذين النموذجين من التعديم، إذ لا تتوفر لنا حتى الآن التقنيات الضرورية. يكفي أن نشير إلى أنه لا يمكن إعطاء التفسير النهائي للسلب خارج توصيف وعي الذات والزمنية.

إن ما تجدر ملاحظته هنا، هو أن الحرية التي تتجلّى عبر القلق تتميّز

بالالتزام المتجدّد باستمرار، بإعادة تكوين الأنا الذي يدلّ على الكائن الحر. عندما كنا نبيّن فعلاً منذ قليل أن ممكناتي مثيرة للقلق لأنه كان علي وحدي أن أدعمها في وجودها، فذلك لم يكن يعني أنها تنبثق من الأنا الذي سيكون على الأقل معطى **أولاً** ثم سينتقل عبر مجرى الزمن، من وعي إلى وعي آخر. إن المقامر الذي عليه أن يحقّق من جديد ذلك الاستيعاب التركيبي لـموقفٍ يجعله يمتنع عن اللعب، عليه في الوقت ذاته أن يعيد خلق الأنا الذي يستطيع تقدير هذا الموقف، والذي هو «ضمن موقف». هذا الأنا مع محتواه القبلي التاريخي، هو ماهية الإنسان. والقلق من حيث هو تجلٍّ للحرية في مواجهة الذات، يعني أن العدم يفصل الإنسان دائماً عن ماهيته. ينبغي هنا استعادة جملة هيغل: «الماهية هي ما قد كان»، فالماهية هي كل ما تدلّ عليه هاتان الكلمتان لدى الكائن الإنساني: ذلك هو. وبالنتيجة فإن الكل الشامل للخصائص هو الذي يفسّر الفعل. والفعل هو دائماً متجاوز للماهية، فليس هناك فعل إنساني إلا من حيث إنه يتجاوز كل تفسير يمكن إعطاؤه له، تحديداً لأن كل ما لدى الإنسان تدلّ عليه هذه الصيغة: ذلك هو، وبالنتيجة فهو قد كان. يحمل الإنسان معه باستمرار فهماً لماهيته، سابقاً لأي حكم، لكنه بفعل ذلك، ينفصل عن ماهيته بعدم. الماهية هي كل ما يدركه الواقع الإنساني عن ذاته من حيث إنها كانت. وهنا يبدو القلق إدراكاً للذات من حيث إنها توجد كأسلوب في الانسلاخ عما هي، وبتعبير أفضل، من حيث إنها تجعل نفسها موجودة بهذه الطريقة، لأننا لا نستطيع إطلاقاً أن نعتبر «تجربة معاشة» ما، نتيجةً حيَّة لهذه الطبيعة التي هي طبيعتنا. إن مسار الوعي يشكّل تدريجياً هذه الطبيعة، لكن هذه الطبيعة تبقى دائماً وراءنا، وتلازمنا من حيث هي موضوع دائم لفهمنا الاستذكاري لماضينا. وهذه الطبيعة مثيرة للقلق من حيث إنها تتطلب منا من دون أن تساعدنا.

في حالة القلق، تقلق الحرية تجاه نفسها من حيث إن لا شيء يلحّ عليها أو يعرقلها. يبقى أنه سيقال إن الحرية قد حُدِّدتْ منذ قليل بأنها بنية دائمة للكائن الإنساني: إذا كان القلق يُظهر الحرية، فلا بدّ من أن يكون حالة دائمة في تركيبتي العاطفية. إلا أنه خلافاً لذلك، حالة استثنائية بالتمام. كيف نفسّر الحالة النادرة لظاهرة القلق؟

ينبغي أن نلاحظ **أولاً** أن أكثرية المواقف في حياتنا، تلك التي ندرك فيها ممكناتنا كما هي عبر التحقيق الفاعل لهذه الممكنات، لا تتجلّى لنا بواسطة القلق

لأن بنيتها ذاتها تستبعد أي استيعاب مشحون بالقلق. الواقع أن القلق هو التعرّف إلى إمكانية ما من حيث هي إمكانية لي، أي إنه يتكوّن عندما يجد الوعي نفسه منفصلاً عن ماهيته بواسطة العدم، أو عن مستقبله بواسطة حريته بالذات. ذلك يعني أن اللاشيء المعدِّم ينتزع مني كل عذر، كما يعني في الوقت ذاته، أن ما أخطّط له ليكون وجودي المقبل، هو دائماً معدَّم وهو مجرّد إمكانية بسيطة لأن المستقبل الذي هو أنا يبقى بعيداً عن متناولي. وتجدر الملاحظة هنا أننا في مختلف الحالات، أمام شكل زمني حيث أنتظر نفسي في المستقبل، «وأعطي نفسي موعداً من الجهة الأخرى لهذه الساعة، لهذا النهار أو لهذا الشهر...»، فالقلق هو أن أخاف ألا أجد نفسي في هذا الموعد، وألاّ أريد بعد الآن حتى الذهاب إليه. ويمكنني أيضاً أن أجد نفسي ملزماً بأعمال تكشف لي إمكانياتي في اللحظة ذاتها التي تحققها فيها. إنني عبر إشعالي هذه السيجارة، أعلم بإمكانيتي العينية، أو إذا شئنا، برغبتي في التدخين، وإنني عبر قيامي باجتذاب تلك الورقة وتلك الريشة نحوي، أجعل من عملي في هذا المؤلَّف إمكانيتي الأكثر مباشرة: ها أنذا ملتزم بهذا العمل، أكتشف إمكانيتي هذه في اللحظة ذاتها التي أنكب فيها عليه. ومن المؤكد أن إمكانيتي تبقى كما هي خلال هذه اللحظة لأنني أستطيع في كل لحظة أن أتوقف عن عملي، فأبعد الدفتر، وأُدخل ريشة قلمي في غطائها. لكن هذه الإمكانية في التوقّف عن عملي رُدّت إلى المرتبة الثانية لمجرد أن عملي هذا الذي انكشف لي عبر الممارسة، بدأ يتركز متحولاً إلى شكل متعالٍ ومستقلٍ نسبياً. إن الوعي لدى الإنسان الذي يقوم بعمل، هو وعي غير مصحوب بالتفكير في الذات، إنه وعي بشيء ما، والمتعالي الذي ينكشف له هو من طبيعة فريدة: إنه البنية المتطلِّبة للعالم التي تكشف بالتضايف عما فيها من علاقات أداتية معقدة. خلال عملي الذي أخطّ فيه حروفاً، تبدو لي الجملة الكاملة التي لم تكتمل بعد، كأنها تتطلب سلبياً أن تُكتب. هذه الجملة هي بالذات بمثابة المعنى بالنسبة إلى تلك الحروف التي أخطّها، ومطلبها ليس موضع تساؤل لأنني لا أستطيع، تحديداً، أن أخطّ الكلمات من دون أن أتجاوزها نحو الجملة الكاملة التي بدت لي شرطاً ضرورياً كي يكون للكلمات التي أخطّها معنى. وفي الوقت نفسه، وضمن إطار العمل ذاته، هناك مركَّب من الأدوات ينكشف وينتظم (ريشة، حبر، ورق، سطور، هامش... إلخ)، وهو مركَّب لا يمكن إدراكه لذاته لكنه ينبثق من صميم التعالي الذي يكشف لي الجملة التي ينبغي كتابتها من حيث هو مطلب سلبي. هكذا فأنا ملتزم في أغلبية الأعمال اليومية تقريباً، أراهن وأكتشف ممكناتي

بواسطة تحقيقها، كما أكتشف عبر تحقيقها بالذات، أنها متطلبات وحالات طارئة واستعمال لأدوات. لا شك أنه في كل عمل من هذا النوع، تبقى إمكانية لوضع هذا العمل في موضع التساؤل من حيث إنه يحيل إلى غايات أكثر بعداً وجوهريةً، من حيث إنها التساؤل النهائية لهذا العمل وإمكانياتي الأساسية، فمثلاً، إن الجملة التي أكتبها هي دلالة الحروف التي أخطها، لكن المؤلَّف الكامل الذي أريد إنتاجه هو دلالة الجملة. وهذا المؤلَّف هو إمكانية قد أحسّ بالقلق بشأنها: إنه حقاً الممكن لي، ولا أعرف إذا كنت سأكمله غداً، وفي الغد يمكن لحريتي أن تمارس قدرتها على تعديم هذا الممكن. إلا أن هذا القلق يستدعي إدراكاً للمؤلَّف من حيث إنه إمكانية: علي أن أضع نفسي مباشرة أمام مؤلَّفي وأتفهّم علاقتي به. ذلك يعني أنه ليس علي فقط أن أطرح بشأنه أسئلة موضوعية مثل «هل ينبغي كتابة هذا المؤلّف»؟ ذلك أن هذه الأسئلة تحيلني ببساطة إلى معانٍ موضوعية أكثر شمولية مثل: «هل من المناسب أن أكتبه في هذه اللحظة؟»، «هل هو تكرار لا فائدة منه لكتاب آخر؟» «هل المادة التي يقدّمها مفيدة بشكل كافٍ؟ و«هل فكرت فيها بشكل كافٍ»؟ . . . إلخ، وهي كلها دلالات تبقى متعالية وتبدو «مجموعة» من متطلبات هذا العالم. ولكي تقلق حريتي بشأن الكتاب الذي أكتبه، يجب أن يظهر هذا الكتاب عبر علاقته بي، أي يجب أن أكتشف من ناحية، ماهيتي من حيث هي ما كنت عليه (كنت «أريد كتابة هذا الكتاب»، تصوّرته، واعتقدت أنه يمكن أن تكون كتابته مهمّة، وكوّنتُ نفسي بحيث لم يعد فهمي ممكناً من دون الأخذ بعين الاعتبار أن ذلك الكتاب كان الممكن الأساسي لي). ويجب أن أكتشف من ناحية أخرى، العدم الذي يفصل حريتي عن تلك الماهية (كنت «أريد كتابته»، لكن لا شيء، ولا حتى ما كنت عليه، يستطيع أن يجبرني على كتابته)، وأخيراً عليّ أن أكتشف العدم الذي يفصلني عما سأكونه (أكتشف أن الإمكانية الدائمة للتخلي عنه هي بالذات شرط إمكانية كتابته وهي بالذات معنى حريتي). عليّ أن أدرك حريتي حتى في تكوين الكتاب من حيث هو ممكن لي، ومن حيث إنه يمكن لحريتي أن تدمِّر ما أنا عليه، حاضراً ومستقبلاً. هذا يعني أنه عليّ أن أضع نفسي على صعيد التفكير في ذاتي. ما دمت على صعيد العمل، فالكتاب الذي عليّ كتابته ليس سوى المعنى البعيد والمفترض مسبقاً للعمل الذي يكشف لي ممكناتي: ليس الكتاب سوى ما يفترضه عملي، فلا يصاغ موضوعه ولا يُطرح لذاته، وليس «موضع تساؤل»؛ فلا يجب تصوّره ضرورياً ولا عرضياً، فهو ليس سوى المعنى الدائم والبعيد الذي

أنطلق منه لفهم ما أكتبه حالياً، وبسبب ذلك، أتصوّر الكتاب ككائن، أي إنني فقط حين أطرحه كعمق خلفي موجود تنبثق منه جملتي الحاضرة والموجودة، يمكنني أن أعطي جملتي معنى محدداً. إلا أننا، في كل لحظة، ننطلق وننخرط في العالم. ذلك يعني أننا نمارس قبل أن نطرح ممكناتنا، وأن هذه الممكنات التي تبدو منفّذة، أو على طريق التنفيذ، تدلّ على معان قد تقتضي أعمالاً مختصة كي توضع في موضع التساؤل. إن المنبّه الذي يرن صباحاً يشير إلى إمكانية الذهاب إلى العمل والتي هي إمكانية لي، لكن إدراك دعوة المنبّه من حيث هي دعوة، إنما هو النهوض. إن فعل النهوض هو إذاً مطمئِن، لأنه يستبعد بمهارة السؤال الآتي: «هل العمل هو إمكانيتي أنا؟» وبالنتيجة لا يجعلني في وضع أستطيع فيه إدراك إمكانية الزهد الصوفي، أي رفض العمل، وفي النهاية رفض العالم والموت. باختصار، بمقدار ما أُدرك معنى رنين المنبّه، فإني أكون قد نهضت ملبّياً دعوته، فهذا الإدراك هو ضمانة لي ضد الحدس المثير للقلق الذي يجعلني أعتقد أنني أنا من ينسب إلى المنبّه ما يدعو إليه: أنا ووحدي أنا. وعلى نحو مماثل، فإن ما يمكن تسميته كذلك الأخلاقية اليومية، يستبعد القلق الإتيقي، فهناك قلق إتيقيّ عندما أراقب نفسي عبر علاقتي الأصلية بالقيم التي هي بالفعل متطلبات تقتضي أساساً ترتكز عليه؛ لكن هذا الأساس لا يمكنه بأي حال من الأحوال أن يكون الكينونة لأن كل قيمة تؤسس طبيعتها المثالية على كينونتها، لا تعود بفعل ذلك قيمة، وتؤدي إلى تبعيّة إرادتي. تستمدّ القيمة كينونتها مما تتطلبه، ولا تستمد ما تتطلبه من كينونتها؛ فهي لا يمكنها أن تكون موضوعاً لحدسٍ تأمّلي يدركها من حيث هي قيمة، وينتزع بذلك ما لها من حقوق على حريتي. لكنها، عكس ذلك، لا تستطيع أن تنكشف إلا لحرية فاعلة تجعلها موجودة كقيمة لمجرّد أنها تتعرّف إليها من حيث هي قيمة. وبالنتيجة فإن حريتي هي الأساس الوحيد للقيم. ولا شيء، لا شيء إطلاقاً يبرّر اختياري لهذا السلّم أو لذاك السلّم من القيم؛ فأنا لا يمكن تبريري من حيث إنني كائنٌ بواسطته توجد القيم. أما حريتي فتقلق من كونها أساساً للقيم لا يرتكز علي أي أساس ثابت. وهي تقلق إضافة إلى ذلك لأن القيم من حيث إنها تنكشف بطبيعتها للحرية، لا تستطيع أن تنكشف من دون أن توضع في الوقت ذاته في موضع التساؤل، ذلك أن إمكانية قلب سلّم القيم رأساً على عقب، تبدو تكميلياً إمكانيتي أنا. إن القلق تجاه القيم هو اعتراف بمثاليتها.

بيْد أن موقفي تجاه القيم هو عادة مُطَمْئِنٌ جداً، إذ إنني بالفعل ملتزم بعالم

من القيم. إن إدراكي القلِق للقيم هو ظاهرة لاحقة وموسوطة من حيث إن هذه القيم مدعومة في كينونتها بواسطة حريتي. أما المباشر فهو العالم بمتطلباته الملحّة، وأعمالي تجعل القيم ترتفع «كطيور الحجل» في هذا العالم الذي أنخرط فيه، فإذا كانت «الدناءة» المضادة للقيم تظهر لي عبر شعوري بالاستياء، فإن «العظمة» بوصفها قيمة تظهر لي عبر شعوري بالإعجاب. وإن طاعتي الواقعية لمجموعة من المحرّمات تكشف لي هذه المحرّمات من حيث هي موجودة بالفعل. إذا كان البورجوازيون الذي يدْعُون أنفسهم «الناس الشرفاء» هم شرفاء، فليس ذلك نتيجة تأمّلهم للقيم الأخلاقية، لكنهم منذ وجودهم في العالم، كانوا منساقين لسلوكٍ يعبّر معناه عن الشرف. هكذا يكتسب الشرف وجوداً، ولا يوضع في موضع التساؤل، فالقيم تنتشر على طريقي مثل آلاف المتطلبات الصغيرة الواقعية المشابهة للإعلانات العامة التي تمنع السير على العشب.

هكذا في هذا العالم الذي سندعوه عالم المباشر والذي يتجلّى لوعينا العفوي، نحن لا نظهر لأنفسنا أولاً، ثم نندفع في ما بعد في المشاريع. غير أن وجودنا هو مباشرةً «ضمن موقف» أي إنه ينبثق عبر المشاريع ويتعرف إلى نفسه أولاً من حيث إنه يعكس ذاته على هذه المشاريع. نكتشف إذاً أنفسنا في عالم مليء بالمتطلبات، في صميم مشاريع في «طور التنفيذ»: أكتب، سأدخّن، لديّ موعد مع بيار هذا المساء، يجب أن لا أنسى إجابة سيمون، لا يحق لي إخفاء الحقيقة أكثر من ذلك عن كلود. كل هذه الانتظارات البسيطة السلبيّة التي تحصل في الواقع، وكل هذه القيم العادية اليومية، تستمد معناها حقاً من أول مشروع لذاتي من حيث هو اختياري لذاتي في هذا العالم. غير أن مشروع ذاتي بوصفه إمكانية أولى، وأساس وجود قيم ودعوات وانتظارات، وعالم بشكل عام، لا يظهر لي إلا من وراء العالم من حيث هو المعنى المجرّد والمنطقي لمشاريعي. يبقى أنه يوجد، بشكل عينيّ، أجهزة منبّه، وإعلانات، وأوراق ضرائب، ورجال شرطة والكثير من وسائل الحماية من القلق. لكن حين يبتعد المشروع عني، حين أُرجع إلى ذاتي لأنني يجب أن أنتظر ذاتي في المستقبل، أكتشف ذاتي فجأة شخصاً يعطي المنبّه معناه، ويمتنع بحسب الإعلان عن المشي على المسبكة أو على الأرض المعشِبة، ويمنح الأمر الصادر عن الرئيس طابعه الطارئ، ويقرّر فائدة الكتاب الذي يكتبه، ويعمل أخيراً على أن توجد قيم لتحديد عمله في ضوء متطلباتها. أظهر وحيداً وقلِقاً في مواجهة المشروع الوحيد والأول الذي يشكّل

وجودي، فكل الحواجز وكل وسائل الحماية تنهار، ويعدّمها وعيي بحريتي، فأنا لا أستعين، ولا أستطيع أن أستعين بأي قيمة تتعارض مع كوني أحافظ على القيم في الوجود. لا شيء يمكنه أن يكون ضمانة لي ضد ذاتي، فأنا منفصل عن العالم، وعن ماهيتي بواسطة هذا العدم الذي هو أنا، وعلي أن أحقّق معنى للعالم ولماهيتي: أنا أقرّر ذلك وحدي، لا يمكن تبريري، ولا عذر لي.

القلق هو إذاً إدراك الحرية لذاتها عبر انعكاسها على ذاتها، وبهذا المعنى، القلق هو توسّط لأنه، على الرغم من كونه وعياً مباشراً بذاته، ينبثق من سلب نداءات العالم، ويظهر حين أنسحب من العالم الذي كنت منخرطاً فيه، كي أدرك ذاتي كوعي يمتلك فهماً ما قبل أنطولوجي لماهيته، وإحساساً بممكناته سابقاً لأي حكم، فهو يتعارض مع الفكر الجِدّي الذي يدرك القيم انطلاقاً من العالم، ويقوم على تحويل القيم إلى جواهر مطمئنة وشبيهة بالأشياء. إنني أحدّد ذاتي، في حالة الجِد، انطلاقاً من الموضوع، متخلياً بطريقة قبْليّة عن كل المشاريع باعتبارها مستحيلة، ولست بصدد تنفيذها، ومدركاً المعنى الذي أعطته حريتي للعالم، كما لو أن هذا المعنى يأتي من العالم ويشكل التزاماتي ووجودي. في حالة القلق، أدرك ذاتي في الوقت نفسه، على أني حرّ بشكل كلي وعلى أني غير قادر على الحؤول دون أن يستمد العالم معناه مني.

على الرغم من ذلك، لا ينبغي الاعتقاد أنه يكفي الانتقال إلى مستوى التفكير في الذات، ومواجهة الممكنات البعيدة أو المباشرة كي يمكن إدراك الذات في حالة من القلق المحض. في كل حالة من التفكير في الذات، يولد القلق كبنيةٍ للوعي المنعكس على ذاته من حيث إنه يراقب الوعي المنعكس؛ لكن يبقى أنني أستطيع أن أقوم بتصرفات تجاه قلقي الخاص، وخاصة تصرفات الهروب. كل شيء يحصل بالفعل كما لو أن سلوكنا الأساسي والمباشر تجاه القلق، إنما هو الهروب. إن الحتمية النفسية هي أولاً سلوك تبريري أو إذا شئنا هي أساس كل التصرفات التبريرية، قبل أن تكون تصوراً نظرياً. إنها سلوك مصحوب بالتفكير في الذات تجاه القلق، إذ تؤكد أنه توجد فينا قوى متصارعة، يشبه نمط وجودها نمط وجود الأشياء، كما تحاول هذه الحتمية النفسية أن تملأ الفراغات التي تحيط بنا، وأن تعيد ربط الماضي بالحاضر والحاضر بالمستقبل، وتزودنا بطبيعة تنتج أعمالنا، وتجعل من هذه الأعمال ذاتها وجوداً متعالياً، فتمنحها جمادية وخارجانية تجعلان أساس هذه الاعمال كامناً في أشياء أخرى

غيرها وتمنحان طمأنينة مميزة لأنهما تشكلان مصدراً دائماً للأعذار، وكذلك فإن الحتمية النفسية تنفي عن الواقع الإنساني ذلك التعالي الذي يجعله ينبثق في القلق في ما وراء ماهيته الخاصة. وفي الوقت الذي تفرض فيه علينا ألاّ نكون إطلاقا إلا ما نحن عليه، فإن الحتمية النفسية تُدخل فينا من جديد الإيجابية المطلقة للوجود في ـ ذاته، وبذلك تعيد دمجنا في صميم الوجود.

غير أن هذه الحتمية التي هي دفاع ضد القلق، قائم على التفكير في الذات، لا تظهر إلا عبر حدس منعكس على ذاته. إنها تبدو عاجزة أمام بداهة الحرية، فتبدو اعتقاداً نلجأ اليه، وحدّاً مثالياً نتجه نحوه هرباً من القلق. ويتجلّى ذلك على الصعيد الفلسفي عبر علماء النفس أتباع نظرية الحتمية الذين لا يزعمون أنهم أسسوا أطروحتهم على مجردّ معطيات المراقبة الاستبطانية، فهم يعرضونها بوصفها فرضيةً مُرضية تستمد قيمتها من تفسيرها للوقائع ـ أو مسلّمةً ضرورية لتأسيس كل سيكولوجيا. إنهم يقرّون بوجود وعي مباشر بالحرية، وهو ما يتخذه خصومهم حجة ضدهم تحت اسم «البرهان بحدس الحس الباطن». فهم يجعلون النقاش يتمحور فقط حول قيمة هذا الكشف الداخلي. هكذا، فإن أحداً لا يناقش مسألة الحدس الذي يجعلنا ندرك أننا العلة الأولى لحالاتنا وأعمالنا. يبقى أنه في متناول كل واحد منا، محاولة التوسط عبر التعالي على القلق، والحكم عليه بأنه وهم ناتج عن جهلنا للأسباب الحقيقية لأفعالنا. والمشكلة التي ستطرح حينئذٍ هي مقدار الاعتقاد بهذا التوسّط. هل القلق الخاضع لحكم عقلي هو قلق فقد فاعليته؟ والجواب كلا، بكل وضوح. على الرغم من ذلك، ثمة ظاهرة جديدة تولد هنا، إنها مسار تحويل الانتباه عن القلق، وهو، لمرة أخرى، يتضمن قدرة على التعديم.

لن تكفي الحتمية وحدها لتكون أساساً لتحويل الانتباه هذا، لأنها ليست سوى مسلّمة أو فرضية. إنها جهد ملموس للهروب، يتم على صعيد التفكير في الذات. إنها قبل كل شيء محاولة لتحويل الانتباه عن الممكنات المضادة للممكن لي. عندما أكوِّن ذاتي بحيث أفهم أن ممكناً معيناً هو ممكن لي، يجب علي أن أتعرّف إلى وجوده عند انتهاء مشروعي، وأن أدركه من حيث هو ذاتي، هناك حيث ينتظرني في المستقبل، وأنا منفصل عن ذاتي بعدم. وبهذا المعنى، أدرك ذاتي مصدراً أولاً للممكن لي، وهذا ما يدعى عادة وعي الحرية، وإن بنية الوعي هذه هي وحدها التي يقصدها أتباع نظرية حرية الاختيار عندما يتكلمون عن

حدْس الحس الباطن، لكنني قد أحاول في الوقت ذاته، أن أحوّل انتباهي عن تشكّل ممكنات أخرى تتعارض مع الممكن لي، فلا أستطيع حقاً إلا أن أموضع وجودها في المسار نفسه الذي يولّد الممكن الذي اخترته، من حيث هو ممكن لي، ولا أستطيع أن أمنع نفسي من تشكيلها كممكنات حية، أي من حيث إن لديها الإمكانية لتصبح ممكنات لي. لكن أحاول جاهداً أن يكون للممكنات وجود متعالٍ ومنطقي محض، أي أن تكون، باختصار، كالأشياء. إذا واجهت على مستوى التفكير في ذاتي، إمكانية كتابة هذا الكتاب من حيث هي إمكانيتي أنا، فإنني أخلق بين هذه الإمكانية ووعيي عدم وجود يكوّنها كإمكانية، وأدركه تحديداً عبر إمكانية دائمة، وهي أن إمكانية عدم كتابته هي إمكانيتي أنا. لكنني أحاول أن أتصرف حيال إمكانية عدم كتابته، كما لو أنها موضوع يمكن مراقبته، وأركّز على ما أريد أن أراه فيها: أحاول أن أدركها من حيث إنه يجب ذكرها لمجرّد الذكر كما لو أنها لا تخصّني. ينبغي أن تكون إمكانية خارجية بالنسبة إلي كما الحركة بالنسبة إلى هذه «الكلّة» (Bille) الجامدة. لو كنت قد تمكنت من الوصول إليها، لكانت الممكنات المناقضة للممكن لي، والمكوَّنة بشكل كيانات منطقية، قد فقدت فعاليتها، ولن تشكّل خطراً بما أنها ستصبح مظاهر خارجية، وبما أنها ستحاصر الممكن لي من حيث إنها مجرّد احتمالات يمكن تصوّرها، أي يمكن أن يتصورها شخص آخر بوصفها ممكنات له لو كان سيجد نفسه في الحالة نفسها. وإنها ستشكّل جزءاً من الموقف الموضوعي بوصفها بنية متعالية: أو بالأحرى، إذا استعملتُ مصطلحات هايدغر يمكنني القول: «أنا سأكتب هذا الكتاب، لكن «يُمكن» أيضاً عدم كتابته. هكذا أخفي عن نفسي حقيقة أن تلك الممكنات المضادة للممكن لي، هي أنا ذاتي، وأنها الشروط الملازمة لإمكانية الممكن لي. فهي ستحتفظ بما يكفي من كينونة، كي تحفظ للممكن لي خاصية مجّانيّته، وبوصفه إمكانية حرة لكائن حرّ، لكنها ستفقد طابعها المهدّد. إنها لن تعود تهمني، والممكن الذي اخترته، سيبدو بفعل هذا الاختيار، الممكن الملموس الوحيد لي، وبالنتيجة، فإن العدم الذي يفصلني عنه، ويمنحه بالتحديد صفة الإمكانية، سيحقق غايته.

غير أن الهروب من القلق ليس جهداً لتحويل الانتباه عن المستقبل فحسب، إنه أيضاً محاولة لتجريد الماضي من تهديده، فما أحاول الهروب منه هنا، إنما هو بالذات تعاليّ أنا سن حيث إنه يدعم ماهيتي ويتجاوزها. أؤكد أنني أنا ماهيتي، وفقاً لأسلوب وجود ما هو في ـ ذاته. إلا أنني في الوقت نفسه، أرفض اعتبار

هذه الماهية وكأنها تكونت هي ذاتها تاريخياً، وتستدعي العمل عندئذٍ كما الدائرة تستدعي خصائصها. إنني أدركها أو على الأقل، أحاول إدراكها من حيث هي البداية الأولى للممكن لي، ولا أقبل مطلقاً أن تكون لها في ذاتها بداية: أؤكد عندئذٍ أن عملاً ما يكون حراً عندما يعكس تماماً ماهيتي، لكن، إضافة إلى ذلك، هذه الحرية التي ستشغل بالي لو أنها حرية قبالة الأنا، أحاول أن أعيدها إلى صميم ماهيتي، أي إلى «الأنا» الخاص بي. هذا يعني أنني أعتبر «الأنا» إلهاً صغيراً يسكنني ويمتلك حريتي كما لو أنها فضيلة ميتافيزيقية. فليست كينونتي هي التي ستكون حرة من حيث هي كينونة، بل «الأنا» هو الذي سيكون حراً في صميم وعيي. إنه بامتياز وهمٌ مطمْئنٌ، لأن الحرية قد ترسّخت في صميم كائن كثيف: بمقدار ما تكون ماهيتي غير شفافة، ومتعالية في التلازم، تصبح الحرية إحدى خصائصها، فالمقصود هو باختصار أن أدرك حريتي في «الأنا» وكأنها حرية الآخر[15]. هذه هي الموضوعات الرئيسية لهذا الوهم: يصبح «الأنا» لديّ مصدر أفعاله مثلما الآخر مصدر أفعاله بصفته شخصاً مكوَّناً سلفاً. من المؤكد أن هذا الأنا يعيش ويتحوّل، وسنوافق على اعتبار أن كل فعل من أفعاله يشارك في تغييره، لكن هذه التحولات المنسجمة والمتواصلة قد تمّ تصوّرها وفقاً لهذا النموذج البيولوجي. وهي تشبه تلك التي يمكنني أن ألاحظها عند صديقي بيار عندما أراه من جديد بعد فراق. هذه هي المتطلبات المطمْئنة التي استجاب لها برغسون عن قصد، عندما صاغ نظرية الأنا العميق الذي يعيش في الديمومة، وينتظم متزامناً باستمرار مع وعيي به الذي لن يتجاوزه، ويولّد أفعالنا ليس بوصفه قدرة مدمّرة، بل بوصفه والداً ينجب أطفاله بحيث يقيم الفعل علاقة مطمْئنة، وتوافقاً عائلياً مع الماهية، من دون أن يصدر عن هذه الماهية كنتيجة حتمية ومتوقعة: والفعل يتوغل أبعد من الماهية، لكن على الطريق ذاته، ويحتفظ بكل تأكيد، بعدم إمكان إرجاعه إلى شيء آخر، إلا أننا نتعرف إلى أنفسنا ونعرفها فيه كما هو حال الأب مع ابنه الذي يسير على خطاه. هكذا ساهم برغسون في تمويه قلقنا، لكن على حساب الوعي ذاته، وذلك بإسقاط الحرية ـ التي ندركها داخلنا ـ على موضوع نفسي هو الأنا. إن ما تصوره ووصفه بهذا الشكل، لم يكن حريتنا كما تتجلّى لذاتها: إنها حرية الآخر.

---

(15) انظر القسم الثالث، الفصل الأول من هذا الكتاب.

هذه هي إذاً جملة المسارات التي نحاول بها تمويه قلقنا: نحن ندرك الممكن لنا حين نتجنب أن ننظر في الممكنات الأخرى التي نجعل منها ممكنات شخص آخر غير محدّد. نحن لا نودّ أن نرى هذا الممكن مدعوماً في وجوده بواسطة حرية معدّمة، لكننا نحاول إدراكه من حيث إنه ناتج عن موضوع مكوَّن مسبقاً، هو «الأنا» الخاص بنا الذي نقاربه ونصفه كأنه شخص الآخر. نود أن نحتفظ بما يكشفه لنا الحدس الأول من استقلاليتنا ومسؤوليتنا، لكن المسألة بالنسبة إلينا هي تجميد كل ما في الحرية من نزعة أصلية للتعديم: إذا أصبحت هذه الحرية عبئاً علينا أو إذا كنا بحاجة إلى عذر، فنحن مستعدون لأن نلجأ إلى الإيمان بالحتمية. هكذا نهرب من القلق محاولين أن ندرك أنفسنا من الخارج كأننا شخص آخر أو كأننا شيء. إن ما اعتدنا على تسميته «وحي الحس الباطن» أو «الحدس الأول» لحريتنا، ليس فيه أي شيء أصلي: إنه مسار مكوَّن مسبقاً ومعدّ عن قصد لتمويه قلقنا الذي هو «المعطى المباشر» لحريتنا.

هل توصلنا بهذه الصياغات المختلفة إلى أن نلغي أو نخفي قلقنا؟ من الأكيد أنه لا يمكننا إلغاؤه لأننا نحن قلَق. بالنسبة إلى ما يمكن أن يحجبه عنا، إضافة إلى أن طبيعة الوعي ذاتها وشفافيته تمنعاننا أن نفهم هذا التعبير بحرفيته، ينبغي أن نلاحظ نموذج السلوك الخاص الذي نعنيه هنا: يمكننا أن نحجب موضوعاً خارجياً لأنه يوجد بمعزل عنا، ونستطيع للسبب نفسه تحويل نظرنا أو انتباهنا عنه، وذلك بتركيز بصرنا بكل بساطة على موضوع آخر؛ انطلاقاً من هذه اللحظة، كل واقع ـ واقعي أنا وواقع الموضوع ـ يستعيد حياته الخاصة، والعلاقة الظرفية التي كانت تجمع الوعي بالشيء، تختفي سن دون أن تتسبب، على الرغم من ذلك، بأي تغيير في وجودهما. لكن إذا كنت ما أريد إخفاءه هو أنا ذاتي، فالمسألة تأخذ مظهراً آخر: في الواقع أنه لا يمكنني أن أريد «عدم رؤية» مظهر معين من وجودي، إلا إذا كنت بالتحديد على علم بالمظهر الذي لا أريد رؤيته. وهذا يعني أنه يجب أن أدل عليه في وجودي كي أستطيع تحويل انتباهي عنه، وينبغي بالأحرى أن أفكر فيه باستمرار من أجل أن أتخذ كل الاحتياطات لعدم التفكير فيه. من هنا، يجب أن لا يكون المقصود من ذلك، أنه عليّ بالضرورة أن أحمل معي باستمرار كل ما أريد الهروب منه فحسب، بل عليّ أيضاً أن أستهدف الموضوع المعني كي أهرب منه، مما يعني أن القلق، والاستهداف القصدي للقلق والهروب من القلق نحو تخيلات مطمْئنة، كل ذلك لا بد من أن

يعيشه وعي واحد بشكل موحّد وشامل. باختصار، إنني أهرب كي أتجاهل، لكنني لا أستطيع أن أتجاهل أنني أهرب، فالهروب من القلق ليس سوى طريقة في وعيي بالقلق. هكذا لا يمكن إخفاء القلق ولا تجنّبه بكل معنى الكلمة، أن أهرب من القلق أو أن أكون أنا القلق، ذلك ليس تماماً الشيء نفسه: إذا كنت أنا قلقي كي أهرب منه، ذلك يفترض أنني أستطيع أن أبتعد عن حقيقة ذاتي المركزية، وأن أكون قلقي بالشكل الذي لا أكون به كذلك، وأن تكون في متناولي قدرة تعديمية في صميم القلق ذاته. وهذه القدرة تعدِّم القلق من حيث إني أهرب منه، وتعدِّم نفسها من حيث إني أكون أنا القلق كي أهرب منه. وهذا ما ندعوه «الخداع النفسي». ليست المسألة إذاً إبعاد القلق عن الوعي، ولا تحويله إلى ظاهرة نفسية لاواعية: بل هي بكل بساطة أن أخادع نفسي في استيعابي لقلقي من حيث هو أنا، وهذا الخداع النفسي، المستخدم لملء العدم الذي هو أنا في علاقتي مع ذاتي، يفترض بالتحديد، هذا العدم الذي يقوم هو نفسه بإلغائه.

ها نحن قد وصلنا إلى نهاية توصيفنا الأول. ولا يمكن لدراسة السلب أن توصلنا إلى أبعد من ذلك. لقد كشف لنا السلب وجود نموذج خاص من السلوك: إنه السلوك تجاه اللاوجود الذي يفترض نوعاً من التعالي الخاص الذي تجدر دراسته لوحده. نجد أنفسنا إذاً أمام خروج إنساني مزدوج من الذات: الأول يلقي بنا في الكينونة في ـ ذاتها، والثاني يلزمنا باللاكينونة. يبدو أن مشكلتنا الأولى التي كانت تخص فقط علاقات الإنسان بالكينونة، هي كثيرة التعقيد بسبب ذلك؛ لكن ليس من المستحيل كذلك أن نحصل على معلومات ثمينة لفهم كل تعالٍ، إذا ما توصلنا إلى نهاية المطاف في تحليلنا للتجاوز باتجاه اللاكينونة. من ناحية أخرى، لا يمكن لمشكلة العدم أن تُستَبعد عن بحثنا، وإذا كان الإنسان يتصرف تجاه الكائن في ذاته ـ ومساءلتنا الفلسفية هي نموذج لهذا السلوك ـ فلأنه ليس هو ذلك الكائن. نكتشف إذاً اللاوجود كشرط للتجاوز باتجاه الوجود. من هنا يجب أن نتمسك بمشكلة العدم، وألاّ نتخلّى عنها قبل إيضاحها بشكل كامل.

إلا أن دراسة المساءلة والسلب قد أعطت قدر مستطاعها. وهذا ما أحالنا إلى الحرية الأمبيريقية، من حيث هي تعديمٌ للإنسان في صميم الزمنية، وشرط ضروري للإدراك المتعالي لمظاهر السالبية. يبقى أن نجد أساساً لهذه الحرية الأمبيريقية لا يمكنها أن تكون هي التعديم الأول وأساس كل تعديم. إنها تسهم

بالفعل في تكوين عمليات التعالي في المحايثة التي هي شرط كل عمليات التعالي السالبة، لكن واقع أن عمليات التعالي الخاصة بالحرية الأمبيريقية تكوّن ذاتها من حيث هي تعالٍ في المحايثة، يُظهر لنا إنها عمليات تعديم ثانوية تفترض وجود عدم أصلي: إنها ليست سوى مرحلة في النكوص التحليلي الذي يقودنا من عملّيات التعالي المسماة السالبة وصولاً إلى الكائن الذي هو عدمٌ لذاته. ينبغي بكل وضوح أن نجد أساساً لكل سلب في أي تعديم يُمارَس في صميم المحايثة نفسه. علينا أن نكتشف في التلازم المطلق وفي الذاتية الخالصة للكوجيتو الآني، الفعل الأصلي الذي به يكون الإنسان عدماً لذاته. ماذا ينبغي أن يكون الوعي في كينونته كي ينبثق الإنسان عبره وانطلاقاً منه في العالم، من حيث إنه الكائن الذي هو عدم لذاته، وبواسطته يأتي العدم إلى العالم؟

يبدو أنه تنقصنا هنا الأداة التي تتيح لنا حل هذه المشكلة الجديدة: لا يُلزم السلب مباشرة إلا الحرية. ويجدر بنا أن نجد في الحرية ذاتها السلوك الذي سيتيح لنا الذهاب أبعد من ذلك في تحليلنا. إلا أننا قد صادفنا سابقاً ذلك السلوك الذي سيقودنا حتى عتبة المحايثة، ويبقى، على الرغم من ذلك، موضوعياً بحيث يكفي كي يمكننا أن نستخلص موضوعياً الشروط التي تجعله ممكناً. ألم نُشر منذ قليل إلى أننا في حالة «الخداع النفسي»، قد كنا نحن القلق ـ من أجل ـ الهروب منه، ضمن وحدة وعي واحد؟ إذا كان الخداع النفسي ممكناً، فلا بد من أن نجد في الوعي ذاته وحدة الكينونة واللاكينونة، والكينونة من ـ أجل ـ اللاكينونة. إنه إذاً الخداع النفسي الذي سيكون حالياً موضوع تساؤلنا. كي يستطيع الإنسان أن يطرح أسئلة، عليه أن يكون عدماً لنفسه، أي إنه لا يستطيع أن يكون مصدر اللاكينونة ضمن الكينونة إلا إذا كان وجوده هو مصدر العدم وناقل له: هكذا تبدو عمليات تجاوز الماضي والمستقبل في الوجود الزمني للواقع الإنساني، لكن «الخداع النفسي» هو آني. ماذا ينبغي أن يكون الوعي إذاً في آنية الكوجيتو القبْتفكري، إذا كان لا بد من أن يستطيع الإنسان أن يخادع نفسَه؟

الفصل الثاني
الخداع النفسي

I ـ الخداع النفسي والكذب

الكائن الإنساني ليس كائناً تنكشف بواسطته ظواهر السالبيَّة في العالم فحسب، بل هو أيضاً كائن يستطيع اتخاذ مواقف سلبيَّة تجاه ذاته. كنا قد عرّفنا الوعي، في المقدّمة، بأنه «كائن تُطرح عليه في وجوده، مسألة كينونته من حيث إن هذا الكائن يفترض كائناً آخر غيره»، لكننا، بعد إيضاحنا للسلوك التساؤلي، نعرف الآن أنه يمكن كتابة هذه الصيغة كما يلي: «الوعي هو كائن بالنسبة إليه، هناك في وجوده، وعي بالعدم في كينونته». في عملية الاعتراض أو «الفيتو» مثلاً، ينفي الكائن الإنساني تعالياً مستقبلياً، لكن هذا السلب ليس استنتاجياً. لا يكتفي وعيي بمواجهة ظاهرة السالبيَّة، بل يكوّن ذاته بشكل حسّي، كتعديم يستهدف إمكانية يطرحها واقع إنساني آخر كإمكانية له. لذلك، عليه أن ينبثق في العالم من حيث هو «لا»، فالعبد يدرك قبل كل شيء سيِّده من حيث هو «لا»، وهكذا يُدرك السجين الحارس الذي يراقبه، خلال محاولته الهرب. حتى إن الواقع الاجتماعي لبعض الرجال (حرّاس، مراقبون، سجّانون...) هو حصرياً واقع «اللا»، وهم سيعيشون ويموتون من دون أن يكونوا غير «لا» على الأرض. ثمة آخرون، لا يقلّون عن هؤلاء في تكوين أنفسهم بحيث يشكلون سلباً متواصلاً، وذلك من أجل أن يحملوا «اللا» في ذاتيتهم من حيث هي شخص إنساني: إنّ معنى ووظيفة ما يدعوه شلر (Scheler) «إنسان الضغينة»، إنما هو «اللا»؛ لكن توجدْ تصرفات أكثر دقة، يقودنا توصيفها إلى حميمية الوعي، ومن بينها السخرية التي يعدّم بها الإنسان ما يُموضِعه الوعي، وذلك عبر عمل واحد موحّد، فهو يُظهر أنه صادق كي لا يُصدَّق، ويؤكد كي ينفي وينفي كي يؤكد،

ويخلق موضوعاً إيجابياً ليس له أي وجود سوى العدم. هكذا، فإن مواقف السلب تجاه الذات تجعلنا نطرح سؤالاً جديداً: ماذا ينبغي أن يكون الإنسان في وجوده، كي يمكنه أن ينفي ذاته؟ لكن، لن يكون المقصود من ذلك أن نقارب هذا الموقف القائم على «سلب» الذات، في شموليته الإنسانية. والتصرفات التي يمكن تصنيفها تحت هذا العنوان، متنوعة جداً، وسنخاطر حين لا نأخذ منها سوى شكلها المجرّد. يجدر بنا أن نختار ونتفحّص موقفاً محدَّداً يشكّل جزءاً أساسياً من الواقع الإنساني، ويفترض في الوقت ذاته أن يوجِّه الوعي عملية السلب نحو ذاته عوض توجيهها نحو الخارج. لقد تبيَّن لنا أن هذا الموقف لا بدّ أن يكون «الخداع النفسي».

غالباً ما يشبَّه «الخداع النفسي» بالكذب، فيقال من دون تمييز، عن الشخص نفسه، أنه يخدع نفسَه أو أنه يكذب على نفسه. سوف نقبل عن طيب خاطر أن الخداع النفسي هو كذب على النفس، لكن شرط أن نميّز بين الكذب على النفس والكذب كما هو. ولا بدّ من الاعتراف أن الكذب هو موقف سالب، لكن السلب لا يتناول الوعي ذاته، ولا يستهدف إلا المتعالي. تفترض ماهية الكذب فعلياً أن يكون الكاذب على علم كلّي بالحقيقة التي يموّهها، فلا يكذب المرء في ما يجهله، ولا يكذب عندمًا ينشر خبراً خاطئاً، يكون هو نفسه مخدوعاً به، ولا يكذب عندما يخطئ. والمثال الأعلى للكاذب هو إذاً وعي وقح يؤكد الحقيقة بينه وبين نفسه، وينفيها في أقواله، وينفي لنفسه هذا النفي. إلا أن هذا الموقف السالب المزدوج يتناول المتعالي: والواقعة التي يعلن عنها الكاذب هي متعالية لأنها غير موجودة، والسلب الأول يطال حقيقة معيّنة أي نموذجاً خاصاً من التعالي. بالنسبة الى السلب الحميم الذي أقوم به بالترابط مع تأكيد الحقيقة لنفسي، فهو يتناول كلاماً أي حدثاً من الواقع. وإضافة الى ذلك، فإن الاستعداد الحميم للكذب لدى الكاذب هو إيجابي: إذ يمكن لهذا الاستعداد أن يكون موضوعاً لحكم موجب تأكيدي: الكاذب يقصد الخداع ولا يحاول أن يخفي هذا القصد عن نفسه، ولا أن يحجب شفافية وعيه. إنه، على العكس من ذلك، يعتمد على قصده عندما تكون المسألة اتخاذ قرار بشأن تصرفاته الثانوية، فهذا القصد يمارس بوضوح رقابة تضبط كل مواقفه. بالنسبة إلى ما يعلنه عن قصد لقول الحقيقة (لا أريد أن أخدعك، هذا صحيح، أحلف بذلك... إلخ)، لا شك أنه ينفيه بينه وبين نفسه، لكنه لا يعترف بأنه قصده الحقيقي. وهو يتظاهر

به، ويلعب دور الشخصية التي تجسّد هذا القصد في عيون محدِّثه، لكن هذه الشخصية كائن متعالٍ تحديداً لأنها غير موجودة بالفعل . هكذا فإن الكذب يُبقي البنية التحتية للوعي الحالي بمعزل عن أي تدخّل، فكل السوالب التي تشكّل الكذب، تتناول مواضيع تُطرد بفعل ذلك من الوعي، فهو إذاً لا يتطلب أساساً أنطولوجياً خاصاً، والتفسيرات التي يتطلبها وجود السلب بشكل عام في حال الخداع، لها قيمة لا تتغير. لا شك أننا عرَّفنا الكذب المثالي، ولا شك أنه غالباً ما يقع الكاذب إلى حدّ ما ضحية لكذبه، وأن يكون لديه نصف اقتناع به؛ لكن هذه الأشكال الشائعة والمبتذلة من الكذب، هي أيضاً مظاهر خسيسة منه، وهي تمثل حالات وسطى بين الكذب والخداع النفسي. الكذب سلوك يتصف بالتعالي.

بيْد أن الكذب هو ظاهرة طبيعية لما يدعوه هايدغر، «الكينونة مع» (mitsein). إنه يفترض وجودي ووجود الآخر، ووجودي بالنسبة إلى الآخر، ووجود الآخر بالنسبة إليّ. هكذا يمكننا أن نتصوّر من دون أي صعوبة، كيف أن الكاذب يقوم بمشروع كذبه وهو في حالٍ من الوضوح الفكري الكلي، وأنه لا بد من أن يمتلك فهماً كاملاً للكذب والحقيقة التي يشوّهها. يكفي أن تحجب عدم شفافية مبدئية مقاصده عن الآخر، وأن يستطيع الآخر أن يعتبر الكذب حقيقة. والوعي يؤكد، بواسطة الكذب، أنه يوجد بطبيعته مخفياً عن الآخر، وأنه يستخدم لمصلحته، ثنائية «الأنا» و«أنا» الآخر الأنطولوجية.

لا يمكن أن يكون الأمر نفسه بالنسبة إلى الخداع النفسي، إذا اعتبرناه، كما ذكرنا، كذباً على النفس. من المؤكد أن المسألة بالنسبة إلى الذي يمارس الخداع النفسي، إنما هي في كونه يحجب حقيقة لا تعجبه، أو يُظهر خطأ يعجبه على أنه حقيقة، فالخداع النفسي له إذاً في الظاهر، بنية الكذب نفسها. إلا أن ما يغيّر كل شيء هو أنني في الخداع النفسي أحجب الحقيقة عن نفسي. هكذا لا توجد ثنائية المخادع والمخدوع هنا. كما أنه ـ خلافاً لذلك ـ يقتضي بماهيته وحدة وعي واحد. ذلك لا يعني أن الخداع النفسي ليس مشروطاً «بالكينونة ـ مع» كما هو حال كل ظواهر الواقع الإنساني، لكن «الكينونة ـ مع» لا يمكنها سوى إثارة الخداع النفسي بمقدار ما تشكّل وضعاً يتيح الخداع النفسي أن يتجاوزه، فالخداع النفسي لا يصدر من خارج الواقع الإنساني، ولا يتلقاه المرء، ولا يُصاب به، إنه ليس حالة، لكن الوعي هو الذي يوقع نفسه في الخداع النفسي. يلزمه قصد أوّل ومشروع خداع نفسي، وهذا المشروع يستدعي فهماً للخداع النفسي كما هو،

وإدراكاً واعياً من حيث إنه يحقق الخداع النفسي، وهو إدراك سابق للتفكير في الذات. ينتج عن ذلك أولاً أن الذي يُكذَب عليه والذي يكذب هما الشخص ذاته، مما يعني أنني من حيث كوني مخادعاً، يجب أن أعرف الحقيقة التي حُجِبَت عني من حيث كوني مخدوعاً. كما يجدر بي أن أعرف بدقة كبيرة هذه الحقيقة من أجل أن أخفيها عن نفسي بعناية أكبر ـ وهذا لا يحصل في لحظتين مختلفتين من الزمن، مما يسمح إلى حدّ ما، بإعادة الوضع إلى ثنائية ظاهرية ـ لكن ضمن البنية الموحّدة للمشروع نفسه، فكيف يمكن للكذب إذاً أن يستمرّ إذا ألغيت الثنائية التي يشترطها؟ وتضاف إلى هذه الصعوبة، صعوبة أخرى ناتجة عن الشفافية الكلية للوعي. إن الذي يجعل نفسه عرضة للخداع النفسي، عليه أن يكون لديه وعي (بـ) خداعه النفسي لأن كينونة الوعي هي وعي بكينونته. يبدو إذاً إنه لا بدّ من أن أكون صادق الإيمان على الأقل في هذا الأمر، كي أعي خداعي النفسي، لكن كل هذا النظام النفسي ينعدم عندئذٍ. ومن المتفق عليه أنني إذا حاولت أن أكذب على نفسي بطريقة إرادية ووقحة، فإنني أفشل كلياً في هذا المشروع، بحيث يتراجع الكذب ويتداعي أمام ناظري: إن الذي يجعله يتداعى إنما هو وعيي بأني أكذب على نفسي، وهو وعي يتشكّل كأساسٍ لمشروعي، من حيث إنه شرط له. هناك ظاهرة عابرة تختفي من دون علمنا، ولا توجد إلا عبر تميّزها عن غيرها وبواسطته. ومن المؤكد أن هذه الظواهر شائعة، وسنرى إنه يمكن للخداع النفسي أن يكون عابراً، وواضح أنه يتأرجح باستمرار بين الإيمان الصادق والوقاحة. إلا أنه إذا كان وجود الخداع النفسي هشاً إلى حدّ بعيد، وإذا كان ينتمي إلى ذلك النوع من البُنى النفسية التي يمكن تسميتها «البُنى الثابتة نسبياً»، فإنه يظل يُظهر شكلاً مستقلاً ودائماً، حتى أنه يستطيع أن يكون مظهراً سوياً من الحياة الطبيعية لعدد كبير من الأشخاص. يمكن للمرء، أن يعيش في حال من الخداع النفسي، وهذا لا يعني أنه لا يمرّ بحالات مِن اليقظة المفاجئة للوقاحة أو للإيمان الصادق، لكن هذا يقتضي أسلوب حياة ثابت وخاص. يبدو إذاً أننا مربكون جداً لأننا لا نستطيع أن نرفض الخداع النفسي، ولا أن نفهمه.

كي نفلت من هذه الصعوبات، نلجأ عن طيب خاطر إلى اللاوعي. في التحليل النفسي مثلاً، يستخدم التأويل فرضية «رقابة» باعتبارها خطاً فاصلاً حيث الجمارك وخدمات جوازات السفر، ومراقبة العملات . . . إلخ. من أجل إعادة ترسيخ ثنائية المخادع والمخدوع. والغريزة ـ أو بالأحرى الميول الأولى ومركّبات

الميول التي شكّلها تاريخنا الفردي ـ تمثّل هنا الواقع. إنها ليست صواباً ولا خطأً لأنها لا توجد إلا لذاتها. إنها ببساطة تماماً كهذه الطاولة التي ليست بحدّ ذاتها صواباً ولا خطأ، بل هي واقع. بالنسبة إلى الترميزات الواعية للغريزة، يجب أن لا تُعتبر مظاهر، بل هي أحداث نفسية واقعية. إن الفوبيا وزَّلة اللسان والأحلام لها وجود واقعي بصفتها وقائع واعية عينية كما هو حال أقوال الكاذب ومواقفه التي هي تصرفات عينية وموجودة فعلياً. إن الذات الفاعلة هي ببساطة أمام هذه الظواهر كما المخدوع أمام تصرفات المخادع، فهي تراقبها في وجودها الواقعي وعليها أن تفسّرها. هناك حقيقة لتصرفات المخادع: إذا كان المخدوع قادراً على ربط هذه التصرفات بالوضع الذي يوجد فيه المخادع وبمشروع كذبه، فإن تصرفات المخادع هذه تصبح أجزاء أساسية من الحقيقة بصفتها تصرفاتٍ كاذبة. وهناك بالمثل، حقيقة الأفعال الرمزية، إنها الحقيقة التي يكتشفها المحلّل النفسي عندما يربط هذه الأفعال بالوضعيّة التاريخية للمريض وبالعقد اللاواعية التي تعبّر عنها، وبحاجز الرقابة. هكذا يخطئ المرء في فهم معنى تصرفاته، فيدركها في وجودها العيني وليس في حقيقتها، بسبب عدم قدرته على اشتقاقها من موقف قديم من الماضي وتكوين نفسي يظلان غريبين عنه. الواقع أن فرويد حين ميّز بين «الهو» و«الأنا»، قسّم الكتلة النفسية إلى قسمين: إنني «الأنا» لكنني لست «الهو». وليس لدي موقع مميّز بالنسبة إلى نفسيتي غير الواعية. إنني أنا ذاتي تلك الظواهر النفسية الخاصة بي من حيث إنني أعاينها في واقعها الواعي: مثلاً إنني أنا نفسي هذا الاندفاع لسرقة ذاك الكتاب أو ذلك في هذا المعرض، فأنا أشكّل معه جسداً واحداً، فأدركه بوضوح وأقرّر وفقاً له أن أرتكب السرقة، لكنني لست أنا ذاتي تلك الوقائع النفسية، من حيث إنني أتلقّاها بطريقة سلبية، وأكون مجبراً على صياغة فرضيات حول مصدرها ومعناها الحقيقي، تماماً كما يقدّم العالِم آراء محتملة عن الطبيعة وماهية ظاهرة خارجية. إن تلك السرقة مثلاً التي أفسّرها كاندفاع مباشر حدّدته ندرة الكتاب الذي سأسرقه، أو فائدته أو ثمنه، إنما هي في حقيقتها عملية معاقبة للذات مشتقة بطريقة مباشرة إلى حدّ ما، عن عقدة أوديب. هناك إذاً حقيقة لهذا الاندفاع للسرقة، لا يمكن بلوغها إلا بفرضيات إلى حدّ ما محتملة. وسيكون مقياس هذه الحقيقة اتساع الوقائع النفسية الواعية التي تفسّرها. وسيكون المقياس كذلك، من وجهة نظر براغماتية، نجاح علاج الطب النفسي الذي تجعله هذه الحقيقة متاحاً. أخيراً، سوف يقتضي اكتشاف هذه الحقيقة تعاوناً من المحلّل النفسي الذي يبدو كوسيط بين ميولي اللاواعية وحياتي الواعية. يبدو

أن الآخر وحده هو القادر على القيام بهذا التركيب بين الأطروحة اللاواعية والأطروحة المضادة الواعية. ولا أستطيع أن أعرف نفسي إلا بواسطة الآخر، مما يعني أنني أتخذ موقع الآخر في علاقتي مع «الهو» الخاص بي. إذا كانت لديّ بعض الأفكار عن التحليل النفسي، أستطيع أن أحاول في ظروف خاصة ملائمة، أن أحلّل نفسي، لكن هذه المحاولة لن تستطيع أن تنجح إلا إذا تجنّبت أي نوع من الحدس، وطبّقت من الخارج على حالتي تصورات وخططاً مجرّدة وقواعد قد تعلمتها. بالنسبة إلى النتائج، أكان الوصول إليها بجهودي وحدها أو بمعاونة اختصاصي بهذه التقنية، فهي لن تمنحنا إطلاقاً اليقين نفسه الذي يمنحه الحدس: ستكون لها ببساطة ذات الاحتمالية المتزايدة دائماً للفرضيات العلمية. ليست فرضية عقدة أوديب سوى «فكرة اختبارية» كما هو حال الفرضية الذرية، وهي لا تتميّز كما يقول بيرس (Pierce) عن مجمل الاختبارات التي تتيح تحقيقها، وعن النتائج التي تتيح توقّعها. هكذا يستبدل التحليل النفسي فكرة الخداع النفسي بفكرة الكذب من دون كاذب، ولا يتيح لي أن أفهم كيف يمكنني أن أكذب على نفسي، بل كيف أكون عرضة للكذب، لأنه يضعني في موقع الآخر تجاه نفسي، ويستبدل ثنائية الخادع والمخدوع الذي هو شرط أساسي للكذب بثنائية «الهو» و«الأنا»، ويُدخل في أعماق ذاتيتي بنية «الكينونة ـ مع» بين الذات والذات. هل يمكن لهذه التفسيرات أن ترضينا؟

إذا تفحّصنا نظرية التحليل النفسي عن كثب، فإنها ليست بالبساطة التي تبدو عليها للوهلة الأولى. ليس صحيحاً أن «الهو» يبدو شيئاً بالنسبة إلى الفرضية التي لدى المحلّل النفسي، لأن الشيء يبقى لامبالياً تجاه الأحكام المحتملة التي تطلق عليه، بينما «الهو»، على العكس من ذلك، يتأثر بهذه الأحكام عندما تقترب من الحقيقة. لقد أشار فرويد بالفعل إلى مقاومات عندما يقترب المحلّل من الحقيقة في نهاية المرحلة الأولى. هذه المقاومات هي تصرفات موضوعية تُدرك من الخارج: فالمريض يُظهر حذراً، يرفض الكلام، يقدّم على هواه تقارير عن أحلامه، ويتهرّب في بعض الأحيان كلياً من جلسات العلاج التحليلي. إلا أنه مسموح أن نسأل، أي جزء من ذاته يمكنه أن يقاوم هكذا. لا يمكنه أن يكون «الأنا»، باعتباره مجموعة نفسية من الوقائع الواعية: فلا يمكن أن يكون هناك أدنى شك في ما يتعلق باقتراب الطبيب النفسي من هدفه، عندما يوضع «الأنا» في موقع الطبيب النفسي نفسه تجاه معنى ردات فعله الخاصة. من الممكن له فوق

ذلك، كما هو ممكن لشاهد على التحليل النفسي، أن يقيّم موضوعياً درجة احتمالية الفرضيات المعلنة، وذلك انطلاقاً من مدى اتساع الوقائع الذاتية التي تشرحها هذه الفرضيات. من ناحية أخرى، قد تبدو له هذه الاحتمالية قريبة من اليقين بحيث إنه لن يحزن لذلك، لأنه في أغلب الأحيان، هو الذي قد التزم بالخضوع للعلاج التحليلي بفعل قرارٍ واعٍ. هل سيقال إن المريض يقلق بسبب التأويلات التي يكشفها له المحلل النفسي يومياً، وإنه يحاول أن يتهرّب منها متصنِّعاً الرغبة، أمام نفسه، في متابعة العلاج؟ لن يعود ممكناً، في هذه الحالة، اللجوء إلى اللاوعي لشرح الخداع النفسي: إنه هناك، مع كل تناقضاته، في حالة وعي مكتمل؛ لكن المحلّل النفسي من جهته، لا يشرح بهذه الطريقة تلك المقاومات: إنها بالنسبة إليه صامتة وعميقة، إنها تأتي من البعيد، وتمدّ جذورها في الشيء ذاته الذي يُراد إيضاحه.

ومع ذلك، لا يمكن لتلك المقاومات أن تصدر عن عقدة ينبغي إخراجها إلى الوعي، فالعقدة، من حيث هي عقدة، ستكون بالأحرى المساعد بالنسبة إلى المحلّل النفسي، لأنها تهدف إلى التعبير عن نفسها بوضوح على مستوى الوعي، ولأنها تحتال على الرقابة محاولة أن تتجنّبها بمهارة. ولا يمكننا أن نضع الرفض لدى المريض إلا في إطار الرقابة؛ فالرقابة وحدها تستطيع أن تُدرك مدى اقتراب أسئلة المحلّل وتأويلاته التي يفشيها، من الميول الحقيقية التي تصرّ على كبتها، لأنها وحدها قادرة على معرفة ما تكبته.

إذا رفضنا بالفعل لغة التحليل النفسي وتصوراته التي «تشيّئ» ما هو نفسي، فإننا نُدرك إنه يجب على الرقابة أن تعرف ما تكبته، كي تمارس نشاطها بوضوح. وإذا تخلّينا فعلياً عن كل الاستعارات التي تصوّر الكبت كتصادم قوى غير واعية، يمكننا بالأحرى أن نقرّ بأن الرقابة يجب أن تختار، وأن تتمثّل وتتصوّر كي تستطيع أن تختار. وخلافاً لذلك، كيف سيمكن للرقابة أن تسمح بمرور الاندفاعات الجنسية المقبولة، وأن تتيح للحاجات (جوع، عطش، نعاس) أن تعبّر عن نفسها في حالة وعي جليّة؟ كيف نفسّر كونها قادرة على تخفيف مراقبتها، وكيف يمكن حتى أن تخدعها تمويهات الغريزة؟ لكن، لا يكفي أن تميّز الميول المستهجنة، بل عليها أيضاً أن تدرك أنه ينبغي كبتها، مما يفترض أن يكون لديها تصوّر لنشاطها الخاص. باختصار، كيف يمكن للرقابة أن تميِّز الاندفاعات التي ينبغي كبتها من دون أن تعي أنها تميّزها؟ هل يمكن تصوّر معرفة

تجهل نفسها؟ المعرفة هي أن نعرف أننا نعرف كما يقول آلان. لنقل بالأحرى: كل معرفة هي وعي بالمعرفة. هكذا فإن مقاومات المريض تفترض على مستوى الرقابة تصوّراً للمكبوت من حيث هو مكبوت، وفهماً لما تستهدفه أسئلة المحلّل النفسي، وربطاً تركيبياً تقارن بواسطته الرقابة حقيقة العقدة المكبوتة بالفرضية التحليلية التي تستهدف هذه العقدة. إن تلك العمليات المختلفة تفترض بدورها أن تكون الرقابة واعية (بـ) ذاتها، لكن من أي نمطٍ هو وعي الذات هذا لدى الرقابة؟ يجب أن تكون وعياً (بـ) وعيها بالميل الذي ستكبته، لكن كي لا تكون، بالتحديد، واعية بهذا الميل. ماذا يعني ذلك سوى أن الرقابة تخدع نفسها؟ لم يُكسبنا التحليل النفسي أي شيء لأنه، من أجل إلغاء الخداع النفسي، أقام بين اللاوعي والوعي، وعياً مستقلاً وواقعاً في الخداع النفسي. ذلك أن جهوده لإقامة ثنائية حقيقية ـ وحتى مثلَّث (الهو، الأنا، الأنا الأعلى المتجليّة عبر الرقابة) ـ لم تؤدّ سوى إلى مصطلحات لفظية. إن ماهية الفكرة الانعكاسية القائمة على «إخفاء شيء ما عن الذات»، تفترض وحدة جهاز نفسي واحد، وبالنتيجة نشاطاً مزدوجاً في صميم الوحدة، يهدف من ناحية، إلى تثبيت الشيء الذي ينبغي إخفاؤه، وإلى تحديد موقعه، ويهدف من ناحية ثانية، إلى إبعاده وتمويهه: كل واحد من مظهري هذا النشاط مكمّل للآخر، أي إنه يفترضه في وجوده. حين قام التحليل النفسي بفصل الوعي عن اللاوعي بواسطة الرقابة، لم ينجح في فصل مرحلتي ذلك النشاط المزدوج عن بعضهما، لأن الليبيدو هو جهد غير واعٍ يهدف إلى التعبير الواعي، ولأن الظاهرة الواعية تنتج بطريقة سلبية، وبشكل مموَّه: لقد حدّد التحليل النفسي ببساطة، موقع ذلك النشاط المزدوج القائم على التنافر والتجاذب على مستوى الرقابة. يبقى أنه فوق ذلك يجب إقامة ارتباطات قابلة للفهم بين مختلف مراحل الظاهرة بأكملها من أجل تفسير وحدة هذه الظاهرة الكاملة (كبت الميل الذي يتموه و«يجتاز» الرقابة متخذاً شكلاً مموهاً). كيف يمكن للميل المكبوت أن «يتموّه»، إذا لم يتضمّن أولاً الوعي بأنه مكبوت، ثم الوعي بأنه قد استُبعد لأنه هو ما هو عليه، وأخيراً مشروعاً للتمويه. لا يمكن لأيّ نظرية ميكانيكية عن التكثيف أو التحويل أن تشرح هذه التغيّرات التي يفرضها الميل على نفسه، لأن توصيف مسار التمويه يفترض لجوءاً مقنَّعاً إلى الغائية. وبالمثل، كيف يمكن تفسير اللذة أو القلق الملازمين للإشباع الرمزي والواعي للميل، إذا لم يكن الوعي يتضمن، من وراء الرقابة، فهماً مبهماً للهدف الذي ينبغي بلوغه من حيث هو مرغوب ومحرّم في الوقت ذاته؟ وبما أن فرويد قد رفض الوحدة

الواعية للجهاز النفسي، فهو مضطّر لأن يضمر دائماً وحدة سحرية تربط الظواهر ببعضها من بعيد، ومن وراء الحواجز، كما هو حال المشاركة البدائية التي تجمع الشخص المسحور وتمثال الشمع الصغير المصنوع على صورته. إن النزعة الغريزية اللاواعية، «المكبوتة» أو المستهجنة، تتأثر بمشاركة «الخُلق» الذي يلونها ويطبعها بطابعه ويولّد سحرياً ترميزاتها. وبالمثل، فإن الظاهرة الواعية مصبوغة كلياً بمعناها الرمزي، على الرغم من أنها لا تستطيع أن تدرك بذاتها وبوضوح واعٍ هذا المعنى، لكن الشرح بالأسلوب السحري، إضافة إلى عيبه المبدئي، لا يلغيَ الوجود المشترك ـ على مستوى اللاوعي والرقابة والوعي ـ لتركيبتين متناقضتين ومتكاملتين، تفترض الواحدة منهما الأخرى، وتدمّران بعضهما البعض. لقد حوّل التحليل النفسي الخداع النفسي إلى كيان جوهري وواقعي كالأشياء، ولم يستطع أن يتجنّبه. وهذا ما دفع طبيباً نفسياً نمساوياً (ستيكيل (Stekel)) إلى التحرّر من تبعيته للتحليل النفسي، وإلى كتابة هذه الجملة في كتابه **المرأة الباردة جنسياً**[1]: «كل مرة استطعت فيها أن أصل بأبحاثي إلى مرحلة متقدمة، كنت أستنتج أن عقدة الذهان واعية». وإضافة إلى ذلك، كل الحالات التي يذكرها في مؤلّفه، تظهر خداعاً نفسياً مرضياً لا تستطيع الفرويديّة أن تفسّره. هناك مثلاً نساء أصبحن باردات جنسياً بسبب خيبة أمل زوجية، أي إنهن توصّلن إلى أن يحجبْنَ عن أنفسهن المتعة التي يمنحها لهن العمل الجنسي. سنلاحظ **أولاً** أن المسألة هي أنهنّ لا يخفين عن أنفسهن عقداً عميقة مترسّخة في مجاهل نصف فيزيولوجية، بل تصرفاتٍ يمكن مراقبتها موضوعياً، ولا يمكنهنّ إلا أن يحفظنها خلال قيامهنَّ بها. وغالباً ما كان الزوج يبوح بالفعل لستيكيل بأنه ظهرت عليها علامات موضوعية من اللذة، وهي العلامات التي أصرّت الزوجة بعنف على نفيها خلال المساءلة. إنها مسألة نشاط يقوم على تحويل الانتباه. وبالمثل، فإن الاعترافات التي عرف ستيكيل كيف يولّدها، قد أعلمتنا أن هؤلاء النساء اللواتي لديهن برود جنسي مرضي، يُظهرن إصراراً على تحويل انتباههن مسبقاً عن اللذة التي يَخْشَيْنَها: والكثيرات منهن مثلاً يحوّلن أفكارهن خلال العمل الجنسي باتجاه مشاغلهن اليومية، فيجرين الحسابات المتعلقة بالعمل المنزلي. من سيأتي ليكلمنا هنا عن اللاوعي؟ ومع ذلك، إذا كانت المرأة الباردة جنسياً تشرد بوعيها بعيداً

---

(1) انظر: Wilhelm Stekel, *La Femme frigide*, traduit par le Dr Jean Dalsace (Paris: Gallimard, 1937).

عن اللذة التي تشعر بها، فذلك لا يحصل بطريقة وقحة، وبانسجام كامل مع نفسها: إنما كي تثبت لنفسها أنها باردة جنسياً. إننا أمام ظاهرة خداع نفسي لأن الجهود المبذولة لمقاومة اللذة التي تحس بها، تفترض الاعتراف بالإحساس باللذة، وهي تفترض تحديداً هذا الاعتراف كي تنفيه، لكننا لم نعد على أرضية التحليل النفسي. هكذا، من ناحية، فإن التفسير بواسطة اللاوعي، من حيث كونه مفكّكاً للوحدة النفسية، لا يمكنه أن يجعلنا نفهم الوقائع التي تبدو لأول وهلة صادرة عن هذه الوحدة النفسية. ومن ناحية أخرى، يوجد عدد لامتناهٍ من تصرفات الخداع النفسي التي تستبعد بوضوح هذا النموذج من التفسير لأن ماهيتها تفترض عدم قدرتها على الظهور إلا عبر شفافية الوعي، فالمشكلة التي كنا نحاول تجنّبها بمهارة، نلقاها من جديد كما هي من دون أي تغيير.

II ـ التصرفات الخداعية

إذا أردنا أن نخرج من هذا الإرباك، يجدر بنا أن نتفحص عن كثب تصرّفات الواقع في الخداع النفسي وأن نحاول توصيفها. وقد يتيح لنا هذا التوصيف أن نحدّد بأكثر دقة شروط إمكان الخداع النفسي، أي أن نجيب عن سؤالنا الذي انطلقنا منه: «ماذا ينبغي أن يكون الإنسان في كينونته إذا كان لا بدّ له من أن يكون «واقعاً في الخداع النفسي؟»».

على سبيل المثال، هذه امرأة جاءت إلى الموعد الأول، إنها تعرف جيداً النوايا التي يضمرها لها الرجل الذي تواعده، وهي تعرف أيضاً أن عليها أن تتخذ قراراً، عاجلاً أم آجلاً، لكنها لا تريد أن تشعر أن هذا القرار ملحّ وطارئ: إنها تتعلق فقط بما يظهره موقف شريكها من احترام وكتمان، فلا تدرك أن هذا السلوك هو محاولة للقيام بما يسمّى «الخطوات الأولى»، أي إنها لا تريد أن ترى إمكانية تطوّره مع مرور الزمن: وهي تحصره بما هو عليه في الحاضر، ولا تريد أن تفهم من الأقوال الموجهة إليها غير معناها الظاهري، فإذا قيل لها: «إنني معجب بكِ كثيراً»، فهي تجرّد هذه الجملة من خلفيتها الجنسية، وتعطي أقوال محدّثها وسلوكه دلالات مباشرة تعتبرها صفات موضوعية. والرجل الذي يكلّمها يبدو لها صادقاً ومحترماً، كما تبدو الطاولة مستديرة أو مربّعة، وورق الجدران أزرقَ أو رماديّاً. أما الصفات التي تنسبها إلى الشخص الذي تصغي إليه، فتكون هكذا قد تجمدت في استمرارية تشيّئية ليست هي غير إسقاطٍ لحاضر هذه

الصفات الحصريّ على السريان الزمني. ذلك أنها ليست على علم بما تتمناه: إنها عميقة الإحساس بالرغبة التي تثيرها لدى الآخر، لكن الرغبة الصارخة والمكشوفة يمكن أن تذلّها وترعبها. وعلى الرغم من ذلك، لا يجذبها أي احترام يكون حصريّاً مجرّد احترام، فهي بحاجة من أجل إرضائها إلى شعور يتوجه بأكمله إلى شخصها، أي إلى حريتها المكتملة، ويكون اعترافاً بحريتّها، لكن ينبغي في الوقت ذاته، أن يكون هذا الشعور رغبة بشكل كامل، أي أن يتوجّه إلى جسدها من حيث هو موضوع لهذه الرغبة. إنها إذاً ترفض هذه المرة أن تدرك هذه الرغبة كما هي في حقيقتها، حتى إنها لا تعطيها أي اسم، ولا تعترف بها إلا بمقدار ما تتجاوز الرغبة ذاتها لتصبح إعجاباً وتقديراً واحتراماً، وتنحلّ كليّاً عبر الأشكال الأكثر تسامياً التي تتخذها، بحيث لا تعود تتجلى من خلالها إلا عبر المشاعر الحارّة والجيّاشة، لكن ها هو محدّثها يمسك يدها، فيمكن لهذا الفعل أن يغيّر الموقف لأنه يستدعي اتخاذ قرار مباشر: إذا تركت يدها في يده، سوف يعني ذلك أنها وافقت على المغازلة، وأنها التزمت بالعلاقة معه. أما إذا سحبت يدها، سوف يعني ذلك أنها ستقطع هذا الانسجام المتوتر وغير المستقر الذي يعطي للوضع سحره، فالمسألة بالنسبة إليها هي تأجيل لحظة القرار إلى أبعد وقت ممكن. ومن المعروف ما يحصل حينئذٍ: الشابة تترك يدها في يده، لكنها لا تدرك أنها تركتها. إنها لا تلاحظ ذلك، لأنه صادف أن كانت في تلك اللحظة مأخوذة في حالة روحية. إنها تجتذب محدّثها وترتقي به إلى المناطق الأكثر تسامياً من التأمّل العاطفي، إنها تتحدث عن الحياة، عن حياتها، وتكشف نفسها على حقيقتها الأساسية من حيث إنها شخص ووعي. ويتمّ خلال هذا الوقت الانفصال بين الجسد والنفس، ترقد يدها جامدة بين يدي شريكها الدافئتين، فلا هي راضية ولا هي متمنّعة ـ إنها مجردّ شيء.

سنقول إن هذه المرأة واقعة في الخداع النفسي، لكننا نرى في الحال أنها تستخدم شتى الطرق كي تبقى في حالٍ من الخداع النفسي، فقد جرّدت تصرفاتِ شريكها من فاعليتها، وحجّمتها بحيث لا تكون سوى ما هي عليه، أي أن توجد وفقاً لأسلوب ما هو في ـ ذاته، لكنها سمحت لنفسها بأن تتمتّع برغبتها بمقدار ما ستدركها من حيث إنها ليست ما هي عليه، أي بمقدار ما ستعترف أنها متعالية. إنها أخيراً، على الرغم من إحساسها العميق بحضور جسدها ـ إلى درجة الإحساس بالاضطراب تقريباً ـ تتصرف كأنها ليست جسدها، فتتأمله من علوّها

كموضوع سلبي قد يتعرّض لأحداث، لكنه لا يمكنه أن يولّدها ولا أن يتجنّبها لأن كل ممكناته هي خارج ذاته، فما هي الوحدة التي تجمع بين مختلف مظاهر الخداع النفسي؟ إنها طريقة فنّية معينة تقوم على صياغة مفاهيم متناقضة، أي إنها تجمع بين الفكرة ونفي هذه الفكرة. والمفهوم الأساسي الذي يتولّد من هذه الطريقة، يوحّد بين الميزتين اللتين يختصّ بهما الكائن الإنساني، وهما الوقائعية والتعالي. هذان المظهران للواقع الإنساني هما حقاً قابلان، ويجب أن يكونا قابلين لتنسيق قيّم في ما بينهما، لكن الخداع النفسي لا يريد أن ينسّق بينهما، ولا أن يتخطاهما بجمعهما في محصّلة تركيبية، فما يهمه إنما هو تأكيد تشابههما مع الاحتفاظ بالفروقات بينهما. ينبغي عليه التأكيد على الوقائعية من حيث هي تعالٍ، وعلى التعالي من حيث هو وقائعية، بحيث لا يمكن إدراك أحدهما من دون الآخر. إن الصيغ النموذجية للخداع النفسي تتجلى في بعض الجمل الشهيرة التي كتبت بروحية الخداع النفسي ليكون لها كل تأثيرها المطلوب. نعرف مثلاً ذلك العنوان لأحد مؤلفات جاك شاردون (Jacques Chardonne): **الحب، أنه أكثر بكثير من الحب**. نرى هنا كيف تحصل الوحدة بين الحب الحاضر في وقائعيته، «اتصال بين جسدين»، شهوانية، أنانية، آلية الغيرة بحسب مفهوم بروست، وصراع الجنسين بحسب مفهوم أدلر، . . . إلخ. والحب من حيث هو تعالٍ، **نهر النار** (*Le Fleuve de feu*) عند مورياك (Mauriac) **ونداء اللانهاية** (*L'Appel de l'infini*)، **وإيروس** (*Eros*) عند أفلاطون، **والحدس الكوني الصامت** عند لورانس (Laurence) . . . إلخ. ننطلق هنا من الوقائعية كي نجد أنفسنا فجأة أبعد من الحاضر ومن الوضع الفعلي للإنسان، وأبعد من الميدان السيكولوجي، وفي صميم الميتافيزيقا. وخلافاً لذلك، فإن عنوان مسرحية سارمون (Sarment): **إنني أكبر مما أنا عليه** (*Je suis trop grand pour moi*) يُظهر أيضاً خصائص الخداع النفسي، لكنه يرمي بنا في التعالي التام من أجل أن يسجننا فجأة ضمن الحدود الضيقة لماهيتنا الفعلية. وسوف نجد هذه البُنى الفكرية في الجملة الشهيرة: «لقد أصبح كما كان»، أو في الجملة المقابلة لها والشهيرة أيضاً: «الدهر يغيره كما هو في صميمه». ومفهوم أن تلك الصيغ المختلفة ليس لها سوى مظهر الخداع النفسي، وواضح أنه تمّ تصوّرها بهذا الشكل غير المألوف للتأثير على الفكر وإرباكه بواسطة لغز، لكن هذا المظهر هو الذي يهمّنا تحديداً، فالمهمّ هنا هو أن تلك الصيغ لا تشكّل أفكاراً جديدة ومتماسكة بتركيبتها، فقد تشكّلت، خلافاً لذلك، بحيث تبقى في حالة تفكك مستمرة، ومن أجل أن يكون

الانزلاق المتواصل ممكناً من الحاضر المحكوم بالواقع إلى التعالي والعكس بالعكس. نرى بالفعل كيف يستغل الخداع النفسي هذه الأحكام التي تهدف كلها إلى إثبات أنني لست ما أنا عليه. لو لم أكن ما أنا عليه، لكنت سأتمكن مثلاً من أن أواجه بجدية ذلك اللوم الذي أتعرّض له، وأسائل نفسي عبر شعور بالحيرة، وقد أكون مضطراً للاعتراف بحقيقته، لكنني أتهرّب ممّا أنا عليه، بواسطة التعالي تحديداً. حتى أنني لست مضطراً لمناقشة صحّة ذلك اللوم، وذلك وفقاً لمعنى هذه الجملة لسوزان (Suzanne) في صحيفة **الفيغارو** (*Figaro*): «حين أحاول إثبات أنني محقّ، فهذا اعتراف مني بأنني قد أكون مخطئاً». وأنا موجود على مستوى بحيث لا يمكن لأي لوم أن يطالني، لأن ما أنا عليه حقاً، إنما هو تعاليَّ، فأهرب، وأفلت تاركاً «خرقة» من ثوبي بين يدي الذي يوبخني. إلا أن الالتباس الضروري للخداع النفسي، يتأتى من التأكيد هنا على أنني أنا تعاليَّ ذاته بالطريقة التي يوجد فيها الشيء. هكذا أستطيع بالفعل أن أشعر بأنني أفلت من كل هذا التوبيخ. بهذا المعنى، تطهّر المرأة الشابة رغبتها من كل ما فيها من طابع مذل، وذلك حين لا تريد أن ترى إلا التعالي المحض الذي يجعلها تتجنّب حتى تسمية هذه الرغبة باسمها. وعلى العكس من ذلك، فإن ذلك العنوان «إنني أكبَر مما أنا عليه»، حين يُظهر لنا التعالي متحولاً إلى وقائعية، يصبح مصدراً لأعذار لامتناهية لتبرير فشلنا أو ضعفنا. وبالمثل، فإن الشابة اللعوب تحافظ على تعاليها بمقدار ما يكون الاحترام والتقدير اللذان يتجليان في تصرفات عاشقها، هما أصلاً على صعيد المتعالي، لكنها تجمّد هنا هذا التعالي، وتجعله مثقلاً بكل وقائعية الحاضر: والاحترام ليس شيئاً آخر سوى مجرّد احترام، إنه تجاوز مجمّد لم يعد يتجاوز ذاته باتجاه أي شيء.

وإذا كان هذا المفهوم الثابت نسبياً «تعالي ـ وقائعية» هو إحدى الأدوات الأساسية للخداع النفسي، فهو ليس وحيداً من نوعه. وسوف نستعين كذلك بازدواجية أخرى للواقع الإنساني، وسنعبّر عنها بطريقة فظّة بالقول إن وجوده ـ لذاته يستدعي وجوداً ـ لغيره من حيث إنه مكمّل له. يمكنني دائماً أن أجعل أي سلوك لي هدفاً تتركّز عليه نظرتان، نظرتي أنا ونظرة الآخر. إلا أن السلوك لن يُظهر بالتحديد البنية نفسها لهاتين النظرتين. وكما سنرى لاحقاً، وكما يشعر كل واحد منا، ليس الفرق بين هذين المظهرين لوجودي هو كالفرق بين الظاهر والكينونة كما لو أنني أبدو لذاتي على حقيقتي بينما لا يملك الآخر عني سوى صورة مشوّهة. إن تساوي جدارة الوجود بين وجودي للآخر ووجودي لذاتي يتيح

تركيباً قابلاً للتفكك باستمرار، وعملية هروب متواصل من الوجود ـ لذاته إلى الوجود للآخر ومن الوجود للآخر إلى الوجود ـ لذاته. رأينا كذلك كيف استخدمت المرأة الشابة وجودنا ـ وسط ـ العالم، أي حضورنا الجمادي كموضوع سلبي من بين غيره من المواضيع، من أجل أن تتخلّص فجأة من وظائف وجودها في ـ العالم، أي من وجودها الذي به يوجد عالم، عبر اندفاعها أبعد من العالم، باتجاه إمكانياتها الخاصة. نشير أخيراً إلى عمليات التركيب المبهمة التي تتلاعب بالالتباس المعدِّم للخروج الثلاثي من الذات عبر الزمن، والتي تؤكد في الوقت نفسه أنني ما قد كنت عليه (الإنسان الذي يتوقف عن سابق تصور وتصميم، عند مرحلة من حياته رافضاً أن يأخذ بعين الاعتبار التغيّرات اللاحقة)، وإنني لست ما كنت عليه (الإنسان الذي، حين يواجه التوبيخ أو الضغينة، يتنصّل كلياً من ماضيه مركزاً على حريته وعلى إعادة الخلق المتواصل). نجد البنية ذاتها في كل هذه المفاهيم التي ليس لها سوى دور انتقالي في البراهين، والتي تُحذف من المحصّلة كما هو حال الأعداد الخيالية في حسابات الفيزيائيين: يتعلق الأمر بتكوين الواقع الإنساني بصفته كائناً هو ما ليس هو عليه، وليس هو ما هو عليه.

غير أنه ماذا يلزم تحديداً كي تستطيع مفاهيم التفكك هذه أن تكتسب ولو مظهراً مزيفاً من الوجود، وأن تظهر لحظة للوعي، حتى لو في مسارٍ من العبور السريع؟ سيكون من المفيد جداً بهذا الشأن أن نتفحّص ولو بسرعة فكرة الصدق من حيث هي الأطروحة المضادة للخداع النفسي: فالصدق يبدو مطلباً وبالتالي فهو ليس حالة. وما هو المثال الأعلى الذي ينبغي الوصول إليه في هذا الوضع؟ يجب على الإنسان ألاّ يكون لذاته سوى ما هو عليه، وباختصار، أن يكون كلياً وحصرياً ما هو عليه. أليس هذا هو بالتحديد التعريف الذي نعطيه لما هو في ـ ذاته أو بالأحرى لمبدأ الهوية؟ عندما نطرح كينونة الأشياء كمثال أعلى، ألا يعني هذا إقراراً في الوقت ذاته بأن هذه الكينونة لا تخص الواقع الإنساني، وأن مبدأ الهوية ليس مسلّمة شاملة كونية، بل مبدأ تركيبي يتصف بشمولية محصورة فقط بمنطقة؟ هكذا كي يمكن لمفاهيم الخداع النفسي أن توهمنا ولو للحظة، وكي تستطيع صراحة «القلوب الطاهرة» (جيد (Gide)، كيسل (Kessel)) أن تصلح مثالاً أعلى للواقع الإنساني، ينبغي ألاّ يمثل مبدأ الهوية مبدأ مكوِّناً للواقع الإنساني، وألاّ يكون الواقع الإنساني بالضرورة ما هو عليه، وأن يستطيع أن يكون ما ليس هو عليه. ماذا يعني ذلك؟

إذا كان الإنسان هو ما هو عليه، فإن الخداع النفسي يصبح مستحيلاً إلى ما لا نهاية، فلا تعود الصراحة مثاله الأعلى بل تصبح كينونته، لكن هل الإنسان هو

ما هو عليه؟ وبشكل عام، كيف يمكن للمرء أن يكون ما هو عليه عندما يكون موجوداً من حيث هو وعي بكينونته؟ إذا كانت الصراحة أو الصدق هي قيمة إنسانية شاملة، فمن البديهي أن شعارها «يجب أن يكون المرء ما هو عليه» لا يصلح فقط كمبدأ منظم للأحكام والمفاهيم التي أعبّر بها عما أنا عليه. والصراحة لا تطرح مثالاً أعلى للمعرفة فحسب، بل مثالاً أعلى للوجود، وتعرض علينا تطابقاً مطلقاً بين الكائن وذاته من حيث هو نموذج للوجود. يجب علينا، بهذا المعنى، أن نعمل على أن نكون ما نحن عليه، لكن ماذا نكون نحن إذاً، إذا كنا ملزمين باستمرار بأن نعمل على أن نكون ما نحن عليه، إذا كنا موجودين بالطريقة التي يجب علينا أن نكون فيها ما نحن عليه؟ لنراقب نادل المقهى هذا، فلديه حركة حيوية ومركّزة، فيها بعض الدقة الزائدة والسرعة الشديدة، يتجه نحو المستهلكين بخطوة فيها بعض الحيوية الزائدة، ينحني بشكل فيه بعض الحماس الشديد، ويعبر صوته وعيناه عن شيء من الاهتمام الكبير المليء بالرعاية تجاه طلبات الزبون، ها هو أخيراً يعود محاولاً أن يقلّد في مشيته، الصرامة الجامدة التي لسنا ندري لأي رجل آليّ، حاملاً الطبق بنوع من مجازفة بهلوان الحبل، واضعاً إياه في توازن متقلقل باستمرار ومنقطع باستمرار، ويعيده باستمرار إلى نصابه بحركة خفيفة من الذراع واليد. يبدو لنا كل سلوكه كأنه لعب، فهو يركز على تسلسل حركاته كما لو أنها آليات تتحكم ببعضها البعض، حتى أن تعبيره المسرحي وصوته يبدوان كأنهما آليات، وهو يعطي نفسه حيوية الأشياء وسرعتها الحادة. إنه يلعب ويلهو، لكنه بماذا يلعب إذاً؟ لا ينبغي مراقبته لمدة طويلة لمعرفة ذلك: إنه يلعب كي يكون نادل المقهى. ولا عجب في ذلك، فاللعب هو نوع من تحديد المواقع والاستكشاف. يلعب الطفل بجسمه كي يكتشفه، ويعدّ قائمة بأجزائه، أما نادل المقهى فيلعب بوضعه كي يحققه. هذا الإلزام لا يختلف عن ذلك الذي يُفرض على كل التجار: إن وضعهم يقوم كلياً على الاحتفاء، إذ يطلب منهم الجمهور أن يعيشوا وضعهم كأنه احتفال، فالبقّال والخياط ومفوّض المبيعات يحاولون بحركات راقصة أن يقنعوا زبائنهم بأنهم ليسوا سوى بقّال وخياط ومفوّض مبيعات. إن بقّالاً يحلم، يربك الشاري بأنه لم يعد بقالاً بشكل كلي. تقتضي اللياقة أن يضبط نفسه في وظيفته من حيث هو بقّال، كما الجندي في حال الترقب والاستعداد، يجعل نفسه جندياً ـ شيئاً بنظرته المباشرة التي لا ترى شيئاً إطلاقاً، والتي لم تعد تصلح للرؤية لأن الأمر العسكري، وليست الاهتمامات الآنية، هو الذي يحدّد النقطة التي ينبغي التركيز عليها (النظرة «مركّزة

على مسافة عشر خطوات»). هذه هي احتياطات كي يُسجن الإنسان في ما هو عليه، كما لو كنا نعيش في خوف دائم من عدم قدرة الإنسان على الإفلات من سجنه، وعلى تجاوز وضعه والتخلص منه بشكل مفاجئ؛ لكن، بالتوازي مع ذلك، لا يستطيع نادل المقهى في داخله أن يكون مباشرة نادل مقهى بالمعنى الذي تكون فيه هذه المحبرة محبرة، والزجاج زجاجاً. وهذا ليس لأنه لا يستطيع أن يكوِّن عن وضعه أحكاماً مرتكزة على التفكير في ذاته، ولا أن يتصوّره عبر مفاهيم. إنه يعرف جيداً ماذا يعني وضعه: أن يكون ملزماً بأن ينهض الساعة الخامسة، وأن يكنّس أرض المحل قبل فتح القاعات، وأن يحضِّر جهاز صنع القهوة . . . إلخ، إنه يعرف ما يتضمنه وضعه من حقوق: حقه بالإكرامية والحقوق النقابية . . . إلخ، لكن كل هذه المفاهيم والأحكام تدلّ على المتعالي. والأمر يتعلق بإمكانيات مجردة وحقوق وواجبات ممنوحة إلى «ذات فاعلة لها صفة قانونية». إنني لست مطلقاً هذه الذات الفاعلة، ومفروض عليّ أن أكونها. وذلك ليس لأنني لا أريد أن أكونها، أو أن تكون هي ذاتاً أخرى، لكن ليس هناك بالأحرى أي مجال للمقارنة بين كينونتها وكينونتي. إنها بالنسبة إلى الآخرين وبالنسبة إلي أنا ذاتي، مجرّد «تصوّر»، مما يعني أنني لا أستطيع أن أكون تلك الذات إلا على مستوى التصوّر، لكنني لن أكون تحديداً هذه الذات لمجرد أنني أتصوّرها، فأنا منفصل عنها كما الموضوع منفصل عن الذات وأنا منفصل عنها باللاشيء، لكن هذا اللاشيء يعزلني عنها، فلا أستطيع أن أكونها، وليس بمقدوري إلا أن أمثّل أنني هي، أي أن أتخيّل أنني هي، وبذلك أعرّضها للعدم. ومهما حاولت القيام بوظائف نادل المقهى، فلا يمكنني أن أكون ذلك النادل إلا بطريقة أكون فيها محايداً، كما هو حال الممثِّل مع شخصية هاملت (Hamlet)، فأقوم بالحركات النموذجية الخاصة بحالي، بطريقة ميكانيكية، وأستهدف نفسي بوصفي نادل مقهى أتخيّله من خلال هذه الحركات من حيث هي نظير رمزيّ للمتخيَّل[2] (analogon)، فما أحاول تحقيقه، إنما هو وجود نادل المقهى في - ذاته، كما لو لم يكن باستطاعتي أن أمنح واجباتي الحالية بالتحديد قيمتها وضرورتها الملحّة، كما لو لم يكن لي الخيار الحرّ بين النهوض الساعة الخامسة من كل صباح أو البقاء في سريري معرِّضاً نفسي للطرد. كما لو أنني، بفعل قيامي

(2) انظر: Jean-Paul Sartre, *L'Imaginaire: Psychologie phénoménologique de l'imagination* (Paris: Gallimard, 1940), conclusion.

بهذا الدور، ودعمي لوجوده، لم أكن أتجاوزه من كل ناحية، ولم أكوّن نفسي بعيداً عن وضعي. على الرغم من ذلك، لا شك أنني، بمعنى من المعاني، نادل مقهى - وإلا أليس بمقدوري أن أدعو نفسي دبلوماسياً أو صحافياً؟ لكن إذا كنت كذلك، فلا يمكن أن يكون على طريقة الكينونة في - ذاتها. إنني نادل المقهى بالطريقة التي أكون فيها ما لست أنا عليه. ليست المسألة هي مسألة أوضاع اجتماعية فحسب، فأنا لست إطلاقاً أي موقف من مواقفي، ولا أي تصرّف من تصرفاتي. إن المتحدّث اللبق هو الذي يلعب دور المتكلم، لأنه لا يستطيع أن يكون بالفعل متكلماً: التلميذ المنتبه الذي يريد أن يكون منتبهاً، وعينه مركّزة على المعلّم، وأذناه الكبيرتان مفتوحتان، إنما يتعب وهو يلعب هذا الدور إلى حدّ أنه لا يعود يسمع أي شيء. إنني غائب باستمرار عن جسدي وأعمالي، وإنني، رغماً عني، ذلك «الغياب الإلهي» الذي تحدث عنه فاليري. ولا يمكنني أن أقول إنني هنا أو لست هنا، بالمعنى نفسه الذي أقول فيه «علبة الكبريت موجودة على الطاولة». يمكن لهذا أن يخلط بين «وجودي في - العالم» و«وجود - وسط العالم»، فالقول: لا أنا واقف ولا أنا جالس، إنما يمكنه أن يخلط بين جسمي والكل الشامل لجبلتي الذي ليس هو سوى بنية من تركيبة جسمي. إنني أفلت من الكينونة من كل ناحية، وعلى الرغم من ذلك أنا كائن.

وها هي طريقة في الكينونة لم تعد تخصّ أحداً إلا أنا: إنني حزين. وهذا الحزن هو أنا. ألست أنا هذا الحزن بالطريقة التي أكون فيها ما أنا عليه؟ وعلى الرغم من ذلك، ماذا يكون حزني إن لم يكن الوحدة القصدية التي تعمل على توحيد وإحياء مجموع تصرفاتي؟ إنه معنى هذه النظرة الباهتة التي ألقيها على العالم، وهذين الكتفين المقوّسين، وهذا الرأس الذي أحنيه، وهذا الارتخاء في كل جسدي، لكن، ألست أعرف لحظة قيامي بأي سلوك أنه يمكنني ألاّ أقوم به؟ ليظهر شخص غريب فجأة، سأرفع رأسي وأتابع سيري بنشاط وحماس، فماذا سيبقى من حزني سوى موعد قريب أعطيه له بتودّد بعد رحيل الزائر؟ من جهة أخرى، أليس هذا الحزن سلوكاً؟ أليس الوعي هو الذي يجعل نفسه حزيناً، كملجأ سحري يحميه من موقف طارئ[3]؟ وفي هذه الحال بالذات، أن أكون حزيناً، ألا يعني هذا، قبل كل شيء أنني أجعل نفسي حزيناً؟ سيقال: ليكنْ،

---

(3) انظر: Jean-Paul Sartre, *Esquisse d'une théorie phénoménologique des émotions* (Paris: Hermann and Cie, 1939).

لكن حين يعطي المرء للحزن وجوداً داخله، ألا يعني هذا، على الرغم من كل شيء، أنه يتلقى وجود هذا الحزن؟ لا يهمني من أين أتلقاه. الواقع هو أن وعياً يجعل نفسه حزيناً، هو حزين، بسبب ذلك تحديداً، لكن هذا يعني سوء فهم لطبيعة الوعي: إن كوني ـ حزيناً ليس وجوداً جاهزاً أعطيه لنفسي كما أعطي هذا الكتاب لصديقي، إذ ليس لدي القدرة كي أخلق كينونة لذاتي. إذا جعلت نفسي حزيناً فعليّ أن أجعل نفسي حزيناً بحيث يكون حزني مكتملاً، فلا يمكنني الاستفادة من هذه الانطلاقة التي اكتسبتها، فأترك حزني يفلت مني من دون أن أخلقه من جديد وأحمله معي كما هو حال جسم جامد يتابع حركته بعد أن تلقّى الضربة الأولى الأساسية: ليس في الوعي أي جَماديّة. إذا جعلت نفسي حزيناً، فهذا لأنني لست حزيناً: إن وجود الحزن يفلت مني عبر العمل ذاته الذي بواسطته أجعل نفسي حزيناً. إن وجود الحزن في ـ ذاته يلازم باستمرار وعيي (بـ) أنني حزين، لكنه يلازمه كقيمة لا يمكنني تحقيقها ومعنى منظَّم لحزني وليس كأسلوب وجود مكوِّن لحزني هذا.

هل سيقال إن وعيي هو على الأقل كائن، مهما كان الموضوع أو الحال اللذان يعيهما؟ لكن كيف يمكن التمييز بين حزني ووعي (بـ) أنني حزين؟ أليس هما الشيء ذاته؟ صحيح أن وعيي موجود بطريقة معينة، إذا كان المقصود من ذلك أنه يشكل بالنسبة إلى الآخر جزءاً من الكل الشامل لوجودي الذي يمكن إطلاق الأحكام عليه، لكن ينبغي أن ألاحظ كما لاحظ هوسرل، أن وعيي يظهر أصلاً للآخر غياباً. إنه الموضوع الحاضر دائماً من حيث إنه معنى كل مواقفي وتصرفاتي ـ وهو غائب دائماً، لأنه ينكشف للحدس لدى الآخر كسؤال متواصل، أو بالأحرى كحرية متواصلة. عندما ينظر إليَّ بيار، أعرف من دون شك أنه ينظر إليّ، فعيناه ـ من حيث هما أشياء من العالم ـ مركزّتان على جسمي ـ كشيء من العالم: هذه هي الواقعة الموضوعية التي يمكن أن أقول عنها إنها موجودة. هذه هي أيضاً واقعة من العالم. إن معنى هذه النظرة ليس موجوداً على الإطلاق، وهذا ما يزعجني: مهما أقوم بابتسامات ووعود وتهديدات ـ لا شيء يمكنه أن يقطع بحثي عن الترحيب والحكْم الحرّ عليّ في تلك النظرة التي أعرف أن معناها هو دائماً بعيد عني، أشعر به في تصرفاتي نفسها التي لم يعد لها ذلك الطابع الفعال العملي الذي تحتفظ به في علاقتها بالأشياء، والتي لم تعد بالنسبة إليّ سوى عروض مشهدية بمقدار ما أربطها بالآخر الذي سيشكلها عبر إدراكه لها،

فيجعلها تصرفات ظريفة أو فظّة، صادقة أو غير صادقة... إلخ، بحيث إن هذا الإدراك يتجاوز كل جهودي من أجل تحريكه، وهو لن تحركه إطلاقاً هذه الجهود، إلا إذا كان هو الذي يمنحها قوته، وهو يستدعي تحريكه من الخارج، وبالنتيجة فهو وسيط لذاته مع المتعالي. هكذا فإن الواقع الموضوعي للوعي لدى الآخر من حيث هو كائن في ـ ذاته، يطرح نفسه من أجل أن يضمحل متحولاً إلى سالبية وحرية: الوعي لدى الآخر كائن من حيث إنه غير كائن، وكونه في ـ ذاته «الآن» و «هنا» هو أنه غير كائن.

إن الوعي لدى الآخر هو ما ليس هو عليه.

وفضلاً عن ذلك، لا يبدو لي وعيي الخاص في كينونته كما يبدو لي وعي الآخر. إنه كائن لأنه يكوّن ذاته ولأن كينونته هي وعي بأنه كائن. لكن ذلك يعني أن الفعل يدعم الكينونة: على الوعي أن يكون هو وجوده الخاص، فليس هو مدعوماً من أي كائن بل هو الذي يدعم الكينونة في صميم الذاتية، ما يعني مجدداً أنه مسكون بالكينونة، لكنه ليس هو تلك الكينونة مطلقاً. الوعي ليس ما هو عليه.

ماذا يعني الصدق كمثال أعلى في مثل هذه الأوضاع، سوى أنه مهمة مستحيلة التنفيذ، وتتعارض بمعناها مع بنية الوعي؟ كنا نقول إن المرء يكون صادقاً عندما يكون ما هو عليه. ذلك يفترض أنني لست في الأصل ما أنا عليه. ومن الطبيعي هنا أن عبارة كَنْت «واجب عليك، إذاً أنت قادر»، إنما هي مضمرة. يمكنني أن أصبح صادقاً: وهذا ما يستدعيه واجبي والجهود التي أبذلها كي أكون صادقاً. إلا أننا نلاحظ بالتحديد أن البنية الأصلية لما «ليس ما هو عليه» تجعل من المستحيل مسبقاً، أن تكون هناك صيرورة نحو الكينونة في ذاتها أو باتجاه أن يكون المرء ما هو عليه. هذه الاستحالة ليست مخفية عن الوعي، إنها بخلاف ذلك، طبيعة الوعي بالذات، وهي شعورنا الثابت بالانزعاج والضيق، وهي عدم قدرتنا بالذات على التعرف إلى أنفسنا، وعلى تشكيل أنفسنا من حيث إننا ما نحن عليه. وحين نطرح أنفسنا ككائن معين بواسطة حكم شرعي مبني على التجربة الداخلية أو على استنتاج منطقي من مقدمات قبْلية أو تجريبية، فإن تلك الاستحالة تتجلى عبر الضرورة التي تقتضي أن نتخطى بواسطة هذا الوضع بالذات، ذلك الكائن ـ ليس نحو كائن آخر، بل إلى الفراغ واللاشيء. كيف يمكننا إذاً أن نلوم الآخر على عدم صدقه أو أن نبتهج لصدقنا، ما دام هذا

الصدق يبدو لنا في الوقت ذاته مستحيلاً؟ كيف يمكننا أن نبذل جهداً كي نكون صادقين حتى في الخطاب والاعتراف ومحاسبة النفس مادام هذا الجهد سيكون بطبيعته محكوماً بالفشل، وفي الوقت نفسه الذي نعلن فيه عن صدقنا، نفهم عدم جدواه قبل أي حكم عقلي؟ والمسألة التي تطرح عليّ بالفعل عندما أتفحّص ذاتي، هي أن أحدّد تماماً ما أنا عليه، كي أقرّر أن أكون ما أنا عليه من دون مواربة ـ فأنصرف بالنتيجة كلياً إلى البحث عن الوسائل التي ستمكِّنني من تغيير نفسي، لكن ما الذي ينبغي قوله سوى أن المسألة بالنسبة إلي هي أن أكوّن ذاتي كشيء؟ هل سأحدد الحوافز والدوافع التي جعلتني أقوم بهذا العمل أو ذاك؟ لكن هذا يعني أنني أنطلق من مسلّمة الحتمية السببية التي تحدد تدفّق حالات الوعي كما لو أنه تسلسل حالات فيزيائية. هل سأكتشف في نفسي «ميولاً» كي اعترف بها لنفسي وأنا في حالة خجل؟ ألا يعني هذا أنني أنسى عن سابق تصوّر وتصميم، أن هذه الميول تتحقق بمساعدتي، وأنها ليست قوى من الطبيعة، بل إنني أنا الذي أمنحها فاعليتها بقرار متواصل مني يؤكد قيمتها؟ هل سأطلب حكماً على خلقي وطبيعتي؟ ألا يعني هذا أنني أحجب عن نفسي في اللحظة ذاتها، ما أعرفه أكثر من اللازم وهو أنني أحكم هكذا على ماضٍ لا بد أن يفلت منه حاضري من حيث هو حاضر؟ وما يثبت ذلك هو أن الرجل نفسه الذي يؤكد وهو في حالة الصدق، إنه بالفعل ما كان عليه في الماضي، يثور هو نفسه تجاه الضغينة لدى الآخر، فيجرّد صدقيته من فاعليتها حين يؤكد أنه لم يعد بإمكانه أن يكون ما كان عليه. أننا سرعان ما نندهش ونحزن عندما تطال عقوبات المحاكم رجلاً نال حريته من جديد، ولم يعد ذلك المذنب الذي كان، لكن، في الوقت ذاته، يُطلب من هذا الرجل أن يعترف أنه هو ذلك المذنب. ماذا يكون الصدق إذاً، سوى أنه بالتحديد ظاهرة من ظواهر الخداع النفسي؟ ألم نكن أثبتنا بالفعل أن المقصود بالخداع النفسي هو تشكيل واقع إنساني بصفته كائناً هو ما ليس هو عليه وليس هو ما هو عليه؟

يعاني مثليٌّ جنسي غالباً من شعور بالذنب غير محتمل يؤثر على وجوده بأكمله. وسنتنبأ بسهولة منذ الآن أنه مخدوع نفسياً. وغالباً ما يحصل له بالفعل أن يرفض بكل قواه اعتبار نفسه «لوطياً»، في حين أنه يعترف بميوله المثلية الجنسية، ويقرّ تفصيليّاً بكل غلطة كان قد ارتكبها. وهو يعتبر أن حالته استثنائية وفريدة، يدخل فيها اللعب والصدفة وسوء الحظ، وأنها أخطاء ماضية، ناتجة عن تصوّر معيّن للجمال لا يمكن للنساء أن يحقّقنه، وينبغي أن نرى فيه بالأحرى مفاعيل

بحث قِلقٍ عن الجمال، أكثر مما هو تجليات ميلٍ متجذّر في الأعماق. . . إلخ. هذا هو بالتأكيد رجل وقع في الخداع النفسي مثير للسخرية لأنه يعترف بالوقائع المنسوبة إليه، ويرفض أن يستخلص منها النتيجة التي تفرض نفسها منطقياً. وكذلك صديقه الذي يمارس رقابة قاسية عليه، ينزعج من تلك الازدواجية: إنه لا يطلب سوى شيء واحد ـ ولا شك أنه سيبدو حينئذٍ متسامحاً: وهو أن يعترف المذنب بأنه مذنب وأن يعلن المثلي الجنسي من دون مواربة، بذلٍّ أو باحتجاج، لا يهمّ: «أنا لوطيّ». نسأل هنا: من هو الواقع في الخداع النفسي؟ المثليّ الجنسي أم بطل الصدق؟ يعترف المثلي الجنسي بأخطائه، لكنه يعارض بكامل قواه ذلك المنظور الذي يحطّمه بمقدار ما يعتبر أن أخطاءه هي قدر حتمي له. إنه لا يريد أن يترك نفسه عرضة لأن يُعتبر شيئاً، فلديه فهم غامض وراسخ أن المثلي الجنسي ليس مثلياً جنسياً مثلما هذه الطاولة هي طاولة وهذا الرجل الأصهب هو أصهب. يبدو له أنه يفلت من أي خطأ لمجرد أنه يطرحه ويعترف به، والأحسن من ذلك، أن الديمومة النفسية التي تغسله بنفسها من كل غلطة، تشكّل له مستقبلاً غير محدّد وتجعله يولد من جديد. هل هو مخطئ؟ ألا يعترف هو ذاته بالطابع الفريد والأصيل للواقع الإنساني؟ يتضمن موقفه إذاً فهماً للحقيقة لا يمكن إنكاره، لكنه في الوقت ذاته، بحاجة إلى تلك الولادة المتجددة باستمرار، وذلك الهروب الدائم من أجل أن يعيش، وعليه أن يضع نفسه باستمرار خارج الاستهداف كي يتجنّب أن يكون عرضة للحكم الرهيب للجماعة. كذلك فهو يلعب على الكلام بتفسيره الاعتباطي لكلمة «كوْن»(*). يمكنه أن يكون محقّاً بالفعل إذا كان قد فهم هذه الجملة: «أنا لست لوطياً» بمعنى «أنا لست ما أنا عليه». أي إذا كان قد أعلن: «بمقدار ما يمكن إعطاء تعريف لسلسلة من التصرفات بأنها تصرفات لواطية، وبمقدار ما قمت بهذه التصرفات، فأنا لوطي. وبمقدار ما يفلت الواقع الإنساني من أي إمكانية لتعريفه بأنه مجرّد تصرفات، فأنا لست لوطياً»، لكنه ينزلق ضمنياً نحو مفهوم آخر لكلمة «كوْن». إن «عدم كونه» (لوطياً) يعني بالنسبة إليه، «عدم كونه في ذاته» (لوطياً). ويعلن «عدم كونه لوطياً» ـ كما هو حال عدم كوْن الطاولة محبرة ـ إنه المخادع نفسَه.

(*) كلمة «كوْن» هنا أي (Etre) لا تعني كينونة أو وجود، أي ليس لها بُعد أنطولوجي، بل تدلّ على «حال» الاسم الفاعل، أي «كونه» كذا أو كذا.

غير أن بطل الصدق لا يجهل ميّزة التعالي في الواقع الإنساني، ويعرف، عند الحاجة، كيف يطالب بهذا التعالي لمصلحته. حتى أنه يستفيد منه ويطرحه في مطلبه الحالي: ألا يريد باسم الصدق ـ باسم الحرية إذاً ـ أن يعود المثلي الجنسي إلى ذاته، ويعترف أنه مثلي جنسي، ألا يعلن أن مثل هذا الاعتراف سيجلب له التسامح؟ ماذا يعني ذلك، سوى أن الإنسان الذي سيعترف أنه مثلي جنسي، لن يكون هو ذاته ذلك المثلي الجنسي الذي كان قبل هذا الاعتراف، وسيجد مفراً له في الحرية والإرادة الطيبة؟ من هنا، يَطلب منه أن يكون ما هو عليه كي لا يظلّ ما هو عليه. هذا هو المعنى العميق لهذه الجملة: «الاعتراف بالخطيئة هو نصف غفران». يَطلب من المذنب تحديداً أن يجعل نفسه مجرّد شيء، كي لا يعامله بعد الآن كشيء. وهذا التناقض هو مكوّن لمطلب الصدق. من لا يرى بالفعل في هذه الجملة «أوه! هذا لوطي»، إهانة للآخر وطمأنة للذات، فهي تلغي حرية مقلقة وتهدف من الآن وصاعداً إلى اعتبار كل أعمال الآخر نتائج حتميّة لماهيته. ومع ذلك، هذا هو ما يطلبه «الرقيب» من ضحيته: أن تجعل نفسها مجرّد شيء، وأن تسلّمه حريتها من حيث هي ملكية تابعة له، كي يعيدها في ما بعد إلى الضحية، كما يفعل السيّد مع عبده. بمقدار ما يريد بطل الصدق أن يطمئن نفسه، فإنه يزعم أنه حكَم، وبمقدار ما يطلب من شخص حرّ أن يجعل نفسه شيئاً من حيث إنه حرّ، فإنه واقع في الخداع النفسي. إن ما يحصل هنا، إنما هو حلقة من ذلك الصراع حتى الموت بين وعي ووعي آخر، والذي يدعوه هيغل «العلاقة بين السيد والعبد». يتوجه وعي لوعي آخر كي يطلب منه، بصفته وعياً، أن يدمّر نفسه جذرياً من حيث هو وعي، واعداً له بولادة جديدة بعد هذا التدمير.

سيقال: ليكنْ، لكن صاحبنا يسيء استعمال الصدق بجعله سلاحاً ضد الآخر. لا ينبغي البحث عن الصدق في علاقات «الكائن مع الآخر»، بل هناك حيث هو محض، في علاقات الذات بذاتها، لكن من لا يرى أن الصدق الموضوعي يتشكّل بالطريقة نفسها؟ من لا يرى أن الإنسان الصادق يجعل نفسه شيئاً كي يفلت بالتحديد من وضعه كشيء بواسطة فعل الصدق نفسه؟ إن الرجل الذي يعترف لنفسه بأنه شرير، يكون قد تخلّى عن «حريته المقلقة تجاه الشرّ»، مقابل صفة الشرير الثابتة والجامدة: إنه شرير، وهو منسجم مع نفسه، إنه ما هو عليه، لكنه، في الوقت نفسه، يتهرّب من كونه شيئاً، لأنه هو الذي يراقب ذاته

كشيء، وهو حرّ في إبقائها تحت مراقبته أو أن يتركها تتلاشى عبر عدد لامتناهٍ من الأعمال الخاصة. إنه يستمدّ شعوره بالتقدير من كونه صادقاً، والرجل الذي يستحق التقدير لا يمكن أن يكون هو ذاته الشرير من حيث هو شرير، بل من حيث إنه متجاوز للشر. ويتجرّد الشرّ في الوقت نفسه من فاعليته لأنه لا شيء، إن لم يكن هذا على صعيد الحتمية، وإنني حين أعترف بالشرّ فإنني أواجه الشر بحريتي؛ فمستقبلي أمامي نظيف من أي شرّ، وكل شيء متاح لي. هكذا لا تختلف البنية الأساسية للصدق عن بنية الخداع النفسي، لأن الإنسان الصادق يكوّن نفسه بحيث يكون ما هو عليه كي لا يكون كذلك. وهذا ما يفسّر تلك الحقيقة المعروفة من الجميع، وهي أن الإفراط في الصدق يجعل المرء واقعاً في الخداع النفسي. يقول فاليري إنه يمكن أن تكون هذه حال ستندال (Stendhal). إن الصدق الكلي والثابت من حيث هو جهد دائم للانسجام مع النفس، هو بطبيعته، جهد دائم من أجل قطع هذا التضامن مع الذات، فالمرء يتحرّر من ذاته لمجرد أنه يجعلها موضوعاً له. حين يقوم بإعداد مستمرّ للقائمة التي يسجّل فيها ما هو عليه، فهو ينكر نفسه باستمرار، ويلوذ بملجأ حيث لا يعود شيئاً سوى مجرّد نظرة تراقب بحرية. وقد كنا نقول إن الخداع النفسي يهدف إلى إبقاء نفسه بعيداً عن أي استهداف، إنه هروب. نستنتج الآن أنه ينبغي استعمال العبارات نفسها لتعريف الصدق، فما معنى ذلك؟

ذلك أن هدف الصدق لا يختلف في نهاية الأمر عن هدف الخداع النفسي. من المؤكد أنه يوجد صدق يطال الماضي وليس هو موضوع بحثنا هنا: أنا صادق إذا أقررت أنني كانت لدي هذه المتعة أو ذلك القصد. سنرى أنه إذا كان هذا الصدق ممكناً، فذلك لأن وجود الإنسان يتشكّل كائناً في ـ ذاته عبر انحداره باتجاه الماضي، لكن ما يهمنا هنا حصرياً، إنما هو الصدق الذي يستهدف نفسه في المحايثة الحاضرة، فما هو هدفه؟ أن أعمل على الاعتراف لذاتي بما أنا عليه، من أجل الوصول إلى انسجام مع كينونتي، أي باختصار، أن أعمل من أجل أن أكون ما أنا عليه بالطريقة التي «لا أكون فيها ما أنا عليه»، وذلك بحسب أسلوب الكائن في ـ ذاته. أما المسلّمة التي يقوم عليها هذا الهدف، فهي أن أكون مسبقاً ما ينبغي أن أكون في حقيقة أمري، وذلك بحسب أسلوب الكائن في ـ ذاته. وهكذا، فإننا نجد هنا في أعماق الصدق، تلك اللعبة المتواصلة للمرآة والانعكاس، وانتقالاً مستمراً من الكائن الذي هو ما هو عليه إلى الكائن الذي

ليس ما هو عليه، وبالعكس، من الكائن الذي ليس ما هو عليه إلى الكائن الذي هو ما هو عليه. وما هو هدف الخداع النفسي؟ العمل على أن أكون ما أنا عليه، بالطريقة التي «لا أكون فيها ما أنا عليه»، أو العمل على ألاّ أكون ما أنا عليه بالطريقة التي «أكون فيها ما أنا عليه». نجد هنا من جديد لعبة المرايا نفسها. ذلك أنه كي تكون لديّ النيّة في الصدق، ينبغي علي أساساً أن أكون وألاّ أكون في الوقت نفسه ما أنا عليه، فالصدق لا يحدّد لي أسلوب وجودي، أو ميزة خاصة بي، لكن في ما يتعلق بهذه الميزة، فإنها تهدف إلى جعلي أنتقل من أسلوب وجود إلى أسلوب وجود آخر. وإنه ممنوع عليّ، بطبيعتي، أن أصل إلى طريقة الوجود الثانية من حيث هي مثال أعلى للصدق، وفي اللحظة ذاتها التي أحاول فيها أن أبلغها، يكون لديّ إدراك غامض سابق لأي حكم، بأنني لن أصل إليها، لكن كي يمكنني كذلك أن أتصوّر مجرّد نيّة واقعة في الخداع النفسي، علي أن أفلت طبيعياً في وجودي من كينونتي. إذا كنت حزيناً أو جباناً كما تكون المحبرة محبرة، فلا يمكنني حتى أن أتصوّر إمكانية وجود خداع نفسي. ولن أستطيع أن أفلت من كينونتي فحسب، بل لن أستطيع أيضاً حتى أن أتخيّل قدرتي على ذلك، لكن إذا كان الخداع النفسي ممكناً، بصفته مشروعاً بسيطاً، فذلك لأنه لا يوجد ذلك الفرق الذي يفصل بين «أن أكون» (كذا) و«لا أكون» (كذا) عندما يتعلق الأمر بكينونتي. فليس الخداع النفسي ممكناً إلا لأن الصدق واع بأنه بطبيعته، لا يبلغ هدفه. ليس بمقدوري محاولة إدراك ذاتي من حيث إنني لست جباناً، في حين «أنني» جبان، إلا إذا كان هذا «الكائن الجبان» هو ذاته موضع تساؤل في اللحظة ذاتها التي يوجد فيها، وإذا كان يشكّل بحد ذاته مسألة، وإذا كان يفلت مني من كل ناحية ويضمحلّ في اللحظة ذاتها التي أريد أن أدركه فيها. والشرط الذي يمكّنني من محاولة بذل جهد مخدوع نفسياً، هو ألاّ أكون بمعنى من المعاني، ذلك الجبان الذي لا أريد أن أكونه، لكنني إذا لم أكن جباناً بالطريقة التي لا أكون فيها ما لست أنا عليه، فإنني أكون حينئذٍ صادقاً بإعلاني أنني لست جباناً. هكذا، إضافة إلى ذلك يجب علي أن أكون بطريقة ما ذلك الجبان الذي لست أنا إيّاه، والذي هو حال عابرة لا يمكن التقاطها. يجب أن لا يعني ذلك أنه عليّ أن أكون بعض الشيء جباناً بحيث إن عبارة «بعض الشيء» تعني بمقدار ما جباناً ـ وبمقدار ما غير جبان؛ لكن الأمر ليس كذلك، إذ يجب علي أن أكون وألا أكون في الوقت نفسه جباناً بشكل كلّي ومن كل النواحي. هكذا يتطلب الخداع النفسي، في هذه الحال، ألاّ أكون ما أنا عليه، أي ألاّ

يوجد سوى فرق لا يُذكر، يفصل الكينونة عن اللاكينونة في أسلوب وجود الواقع الإنساني، لكن الخداع النفسي لا يقتصر على رفض الصفات التي أمتلكها، وعلى عدم رؤية ما أنا عليه، أنه يحاول أيضاً أن يجعلني أكون ما لست أنا عليه، وأن يجعلني أدرك بطريقة إيجابية أنني شجاع بينما أنا لست كذلك. ومجدداً، هذا ليس ممكناً إلا إذا كنت ما لست أنا عليه، أي إذا كانت اللاكينونة فيّ ليس لها حتى الوجود بصفته لا وجوداً. لا شك أنه من الضروري ألا أكون شجاعاً، وإلا فإن الخداع النفسي لن يكون خداعاً نفسياً، لكن إضافة إلى ذلك، يجب أن يتضمن جهدي المخادع نفسَه، إدراكاً أنطولوجياً بأن ما أنا عليه، حتى في وجودي الاعتيادي، أنا لست عليه في الحقيقة، وبأنه ليس هناك فرق كهذا بين كلمة «كوْني» في «كوْني حزيناً» على سبيل المثال ـ ما أنا عليه بالطريقة التي لا أكون فيها ما أنا عليه ـ وكلمة «عدم كوْني» في «عدم كوني شجاعاً» الذي أريد إخفاءه عن نفسي. إضافة إلى ذلك، ينبغي بشكل خاص أن يكون النفي السالب لما هو كائن هو بالذات موضوع تعديم متواصل، وأن يكون معنى «عدم كوْن» هو باستمرار موضع تساؤل في الواقع الإنساني. إذا لم أكن شجاعاً بالطريقة التي لا تكون فيها هذه المحبرة طاولة، أي إذا كنت معزولاً في جبني، متشبثاً به، غير قادر على مقارنته بنقيضه، وإذا لم أكن أستطيع أن أحدّد نفسي كجبان أي أن أنفي الشجاعة عني، وبالنتيجة أن أفلت من جبني في اللحظة نفسها التي أطرحه فيها، وإذا لم يكن مستحيلاً بالنسبة إلي، من حيث المبدأ، أن أنسجم مع نفسي من حيث عدم ـ كوني ـ شجاعاً، وكذلك من حيث كوني ـ جباناً، فكل مشروع للخداع النفسي سيكون ممنوعاً عني. هكذا كي يكون الخداع النفسي ممكناً، يجب أن يكون الصدق ذاته خداعاً نفسياً. إن الشرط الذي يجعل الخداع النفسي ممكناً، هو أن يكون الواقع الإنساني ما ليس هو عليه، وألا يكون ما هو عليه، وذلك في كينونته الأكثر مباشرةً، في البنية التحتية للكوجيتو القبتفكري.

III ـ «الإيمان» بالخداع النفسي

لم نُشرْ حتى الآن سوى إلى الشروط التي تجعل فهم الخداع النفسي ممكناً، وإلى بُنى الكينونة التي تسمح بتشكيل مفاهيم الخداع النفسي. لن يمكننا الاكتفاء بهذه الاعتبارات: فلم نميّز حتى الآن الخداع النفسي عن الكذب: إن المفاهيم المزدوجة المعنى التي وصفناها، يمكن للكاذب أن يستخدمها من دون أي شك، من أجل إرباك محدّثه، ثم إن ازدواجية المعنى هذه لا بدّ أن تظهر

للجميع لأنها تستند إلى كينونة الإنسان، وليس إلى ظرف أمبيريقي ما. المشكلة الحقيقية للخداع النفسي تنتج بوضوح من كون الخداع النفسي إيماناً، فلا يمكنه أن يكون كذباً وقحاً، ولا بديهة إذا كانت البديهة امتلاكاً حدسياً للموضوع. وإذا أطلقنا تسمية اعتقاد على تبني الكائن الإنساني لموضوعه عندما يكون هذا الموضوع غير معطى أو معطى بطريقة غامضة، تصبح المشكلة الأساسية للخداع النفسي هي مشكلة اعتقاد. كيف يمكن للمرء أن يكون المخادع نفسَه بالمفاهيم التي صاغها عن قصد لإقناع نفسه؟ تجدر الإشارة بالفعل إلى أنه لا بد من أن يكون مشروع الخداع النفسي هو ذاته المخادع نفسَه، فأنا لست المخادع نفسَه عند نهاية جهودي فحسب، بل عندما قمت بصياغة مفاهيمي المزدوجة المعنى وأقنعت نفسي. إنني في الحقيقة لم أقنع نفسي: بما أنني أستطيع أن أقتنع بذلك، فهذا يعني أنني كنت دائماً كذلك. وفي ذات اللحظة التي كنت أُعِدّ نفسي فيها كي أكون المخادع نفسَه، كان لا بد لي من أن أكون المخادع نفسَه تجاه هذه الاستعدادات بالذات. ولكانت وقاحة مني لو أني تصورتها تعبيراً عن خداع نفسي، ولكان إيماناً صادقاً مني لو اعتبرتها بريئة بكل صدق. إن القرار بأن أكون المخادع نفسَه، لا يتجرأ على كشف اسمه، إنه يعتقد ولا يعتقد بأنه خداع نفسي. حين يبدأ الخداع النفسي بالظهور، فإن هذا القرار هو الذي يحدّد الموقف المقبل، وبشكل من الأشكال، الإيمان في الخداع النفسي، لأن هذا الأخير لا يحتفظ بقواعد الحقيقة ومقاييسها التي يعتمدها الفكر النقدي في الإيمان الصادق. إن ما يقرّره الخداع النفسي قبل كل شيء، إنما هو بالفعل طبيعة الحقيقة؛ فمعه تظهر حقيقة، ومنهج في التفكير، ونموذج وجود للموضوعات. وإن عالم الخداع النفسي هذا الذي يحيط به الشخص نفسه فجأة، له خاصية أنطولوجية، وهي أن الكائن لا يكون فيه ما هو عليه، ويكون فيه غير ما هو عليه. وبالنتيجة فإن نموذجاً فريداً للبديهة يظهر: إنها البديهة غير المقنعة. يدرك الخداع النفسي أموراً واضحة، لكنه يكون خاضعاً مسبقاً لعدم استيعابها، ولعدم الاقتناع بها، بحيث يتحوّل إلى إيمان صادق: إنه يجعل نفسه وضيعاً ومتواضعاً، ولا يجهل كما يقول أن الإيمان هو قرار، وأنه ينبغي أن يقرّر ويريد ما هو موجود، بعد كل إدراك حدسي، منذ انبثاق الخداع النفسي في مشروعه الأساسي، يقرّر الطبيعة الحقيقية لمتطلباته، ويتجسّد كلياً في ما يتخذه من قرار بعدم التطلّب المفرط، وباعتبار نفسه راضياً عندما لا يكون مقتنعاً بشكل كافٍ، وبإجبار نفسه إرادياً على الالتزام بحقائق غير أكيدة. هذا المشروع الأساسي للخداع النفسي هو قرار المخادع نفسَه

يتعلق بطبيعة الإيمان. لنفهم جيداً أن المقصود ليس قراراً إرادياً قائماً على التفكير، بل تصميماً تلقائياً صادراً عن كينونتنا. يصبح المرء المخادع نفسَه كما لو أنه يغفو، ويكون المخادع نفسَه كما لو أنه يحلم. حين تتحقق هذه الطريقة في الوجود، يصبح الخروج منها صعباً بمقدار الصعوبة في أن يوقظ المرء نفسه. ذلك أن الخداع النفسي هو كاليقظة أو الحلم، نموذج وجود في العالم يتجه تلقائياً نحو الاستمرارية على الرغم من أن بنيته هي من النوع الثابت نسبياً، لكن الخداع النفسي يعي بنيته وقد اتخذ احتياطاته مقرّراً أن هذه البنية غير الثابتة كلياً هي بنية الكينونة، وأن عدم الاقتناع هو بنية كل القناعات. يبقى أنه إذا كان الخداع النفسي **هو إيمان،** ويتضمن في مشروعه الأساسي سلبه لذاته (إنه يقرر أن يكون غير مقتنع بشكل كافٍ كي يقنع نفسه أنني ما لست أنا عليه)، ينبغي أساساً أن يكون من الممكن وجود إيمان كهذا قائم على سوء في الاقتناع، فما هي شروط **إمكان إيمان** كهذا؟

أعتقد أن صديقي بيار لديه شعور بالصداقة نحوي. أعتقد ذلك بإيمان صادق. أعتقد ذلك، وليس لدي عنه أي حدسٍ مصحوب بأي بديهة، لأن الموضوع ذاته غير قابل بطبيعته لأي إدراك حدسي. أعتقد ذلك، أي إنني أنساق لاندفاعات أثق بها، بحيث أقرّر أن أؤمن بها، وأن أثبت في هذا القرار، وأن أتصرف كما لو كنت أكيداً من ذلك، وكل هذا في اطار الوحدة التركيبية لموقف واحد. إن هذا التعريف الذي أعطيه للإيمان الصادق، هو الذي يدعوه هيغل المباشَر، إنه «إيمان ساذج». ويبرهن هيغل في الحال أن المباشَر يستدعي التوسّط، وأن الاعتقاد حين يصبح اعتقاداً لذاته، ينتقل إلى حال اللااعتقاد. إذا كنت أعتقد أن صديقي بيار يحبني، ذلك يعني أن صداقته تبدو لي بمثابة المعنى لكل أعماله. الاعتقاد هو وعي خاص بمعنى أعمال بيار، لكن إذا كنت أعلم أنني أعتقد، فإن الاعتقاد يبدو لي تحديداً ذاتياً محضاً، من دون أساس موضوعي خارجي. وهذا ما يجعل من كلمة «أعتقد»(*) عبارة تُستخدم من دون تمييز للدلالة على الثبات في الإيمان الذي لا يتزحزح (إلهي، أؤمن بك) وللدلالة أيضاً على

(*) كي يميّز سارتر بين الإعتقاد والإيمان، يستعمل الفعل ذاته أي «Croire» الذي يعني «اعتقد» أو «آمن» (أو صدّق). ويستعمل كذلك كلمة «Croyance» بمعنى «اعتقاد»، أو معتقد. وقد يكون مرادفاً لكلمة: «foi» أي «إيمان».

الطابع غير الراسخ والذاتي جداً للاعتقاد (هل بيار صديقي؟ لا أعرف شيئاً عن هذا: أعتقد ذلك)، لكن طبيعة الوعي مكوّنة بحيث إن غير المباشر والمباشَر يشكلان فيه كينونة واحدة. الاعتقاد هو أن يعرف المرء أنه يعتقد، وإذا عرف أنه يعتقد، فيعني ذلك أنه لم يعدْ يعتقد. هكذا فالاعتقاد يعني أنه لم يعد هناك اعتقاد، لأن ذلك ليس سوى اعتقاد، وهذا في إطار وحدة وعي الذات غير النظري. ومن المؤكد أننا فرضنا هنا توصيفاً للظاهرة بحيث استعملنا كلمة معرفة للدلالة عليها، إن وعي الذات غير النظري ليس معرفة، لكنه في أساس كل معرفة بفعل شفافيته بالذات. هكذا، فإن وعينا غير النظري بأننا نعتقد، هو مدمّر للاعتقاد، لكن في الوقت نفسه، إن قانون الكوجيتو القبتفكري، يستدعي أن تكون كينونة الاعتقاد هي وعي الاعتقاد. وهكذا، فإن الاعتقاد هو كائن يضع نفسه في موضع التساؤل في وجوده الخاص، ولا يمكنه أن يتحقق إلا عبر تدميره، ولا أن يتجلّى إلا عبر سلبه لذاته، إنه كائن، والكينونة هي بالنسبة إليه ظهور، والظهور يعني أنه ينفي ذاته بالسلب. الاعتقاد يعني عدم الاعتقاد. والسبب في ذلك هو أن كينونة الوعي هي أن يوجد بذاته، وأن يجعل ذاته كائناً، وبالنتيجة يتخطى ذاته. الوعي هو، بهذا المعنى، إفلات مستمر من الذات، والاعتقاد يصبح لااعتقاداً، والمباشر يصبح توسطاً والمطلق النسبي يصبح النسبي المطلق. إن المثال الأعلى للإيمان الصادق (أن يصدّق المرء ما يعتقده) هو كالمثال الأعلى للصدق (أن يكون المرء ما هو عليه) مثال أعلى لكينونة في ـ ذاتها. كل اعتقاد ليس إيماناً كافياً، فلا نؤمن إطلاقاً بما نعتقده. وبالنتيجة فإن المشروع الأساسي للخداع النفسي ليس سوى استخدام لهذا التدمير الذاتي بواسطة الوعي. إذا كان كل اعتقاد نعتقده بإيمان صادق هو اعتقاد مستحيل، يصبح هناك مجال الآن لكل اعتقاد مستحيل. إن عدم قدرتي على الاعتقاد بأنني شجاع، لن يزعجني بعد الآن، لأن كل اعتقاد لا يمكنه إطلاقاً أن يكون إيماناً كافياً. وسأعرّف هذا الاعتقاد المستحيل بأنه إيماني أنا. ومن المؤكد أنني لن أستطيع أن أخفي عن نفسي أنني أعتقد كي لا أعتقد، وأنني لا أعتقد كي أعتقد، لكن قيام الخداع النفسي بتعديم كلّي ودقيق لذاته لن يفاجئني: إن هذا التعديم موجود في صميم كل إيمان. ما هو إذاً؟ هل أعلم أنني جبان في اللحظة ذاتها التي أريد فيها أن أعتقد أنني شجاع؟ ويأتي ذلك اليقين ليدمّر معتقدي؟ غير أنني أولاً لست شجاعاً أكثر مما أنا جبان، إذا كان لا بدّ من فهم ذلك بحسب أسلوب كينونة ما هو في ـ ذاته. وإنني **ثانياً**، لا أعرف أنني شجاع، وإن مثل هذه النظرة إلى ذاتي،

لا يمكنها أن تكون مصحوبة سوى باعتقاد، لأنها تتجاوز اليقين الخالص المبني على التفكير في الذات. وصحيح **ثالثاً** أن الخداع النفسي لا يستطيع أن يعتقد ما يريد أن يعتقده. إنه الخداع النفسي من حيث إنه يقبل ألاّ يعتقد ما يعتقده. والإيمان الصادق يريد أن يهرب عبر الكينونة من عدم الاعتقاد ـ بما ـ يعتقده بينما الخداع النفسي يريد أن يهرب من الكينونة عبر «عدم الاعتقاد ـ بما ـ يعتقده». إنه يجرّد مسبقاً كل معتقد من فاعليته: المعتقدات التي قد يريد اكتسابها وفي الوقت نفسه المعتقدات التي يريد الهروب منها. إنه حين يريد هذا التدمير الذاتي للاعتقاد الذي يتخطاه العلم وصولاً إلى الوضوح اليقيني، فهو يدمّر المعتقدات التي تعترضه، والتي تكشف نفسها من حيث كونها ليست سوى مجرّد اعتقاد. هكذا يمكننا أن نفهم بشكل أفضل الظاهرة الأساسية في الخداع النفسي.

لا يوجد في الخداع النفسي كذب وقح، ولا تحضير ماهر لمفاهيم خادعة، لكن عمله الأساسي يهدف إلى أن يهرب مما لا يستطيع الهروب منه، وأن يهرب مما هو عليه. إلا أن مشروع الهروب ذاته يكشف للخداع النفسي تفككاً داخلياً في صميم الكائن، وهذا هو ما يريده بالفعل. ويحق لنا القول إن الموقفين المباشرين اللذين نستطيع اتخاذهما تجاه وجودنا إنما تحددهما طبيعة هذا الوجود وعلاقته المباشرة بما هو في ذاته. يحاول الإيمان الصادق أن يهرب من التفكك الحميمي لكينونتي باتجاه ما هو في ـ ذاته الذي يجب أن يكونه من دون أن يكونه. ويحاول الخداع النفسي أن يهرب مما هو في ـ ذاته عبر التفكك الحميمي لكينونتي. لكنه ينكر هذا التفكك بالذات، كما ينفي أنه خداع نفسي. الخداع النفسي يهرب ممّا هو في ـ ذاته بواسطة «عدم كونه ما هو عليه»، بحيث لا أكون ما هو في ذاته بالطريقة التي «أكون فيها ما لست أنا عليه»، وإنه حيث ينكر أنه خداع نفسي، يستهدف ما هو في ـ ذاته الذي لست أنا إيّاه بالطريقة التي «لا أكون فيها ما لست أنا عليه»[4]. وإذا كان الخداع النفسي ممكناً فلأنه التهديد المباشَر والدائم لكل مشاريع الكائن الإنساني، ولأن الوعي يخفي في كينونته

(4) إذا لم يكن مهماً أكان المرء صادق الإيمان أم مخدوع نفسياً باعتبار أن الخداع النفسي يستعيد الإيمان الصادق متسللاً حتى إلى أساس مشروعه، فذلك لا يعني أنه لا يمكن الإفلات جذرياً من الخداع النفسي، لكن ذلك يفترض أن يستطيع الكائن الذي أفسد ذاته، أن يستعيد ذاته، وهذا ما سندعوه «صدقيّة»، ولا مجال لتوصيفه الآن.

خطراً دائماً لأن يكون مخدوع نفسياً. أما مصدر هذا الخطر، فهو أن الوعي هو في الوقت ذاته، وفي كينونته، ما ليس هو عليه، وليس ما هو عليه. وفي هذه الملاحظات، نستطيع الآن أن نقارب الدراسة الأنطولوجية للوعي، ليس من حيث كونه الكل الشامل للكائن الإنساني، بل من حيث كونه النواة الآنية لهذا الكائن.

القسم الثاني

الكينونة لذاتها

الفصل الأول

البُنى المباشرة لما هو لذاته

I ـ الحضور عين الذات لذاتها

لقد أحالنا السلب إلى الحرية، والحرية إلى الخداع النفسي، والخداع النفسي أحالنا بدوره إلى كينونة الوعي بوصفها شرط إمكانه. يجدر بنا إذاً أن نستأنف ذلك التوصيف الذي كنا قد حاولنا القيام به في مقدمة هذا المؤلَّف، وذلك في ضوء المطالب التي حدّدناها في الفصول السابقة، أي إنه ينبغي الرجوع إلى مجال الكوجيتو القبْتفكري، لكن الكوجيتو لا يقدّم لنا إطلاقاً ما نطلبه منه. وقد قام ديكارت بمساءلة الكوجيتو عن مظهره الوظيفي: «أنا أشك، أنا أفكّر»، لكنه أخطأ في تحويله إلى جوهر، لأنه أراد أن ينتقل من المظهر الوظيفي إلى الجدلية الوجودية، دون دليل يوجّهه. واستفاد هوسرل من هذا الخطأ فاستمر حذراً على مستوى التوصيف الوظيفي. من هنا، لم يتجاوز إطلاقاً الوصف المحض للمظهر من حيث هو مظهر، وحصره بالكوجيتو، فاستحق أن يُسمّى صاحب نزعة «ظاهريّة» أكثر مما هو فنومينولوجيّ على الرغم من إنكاره المتكرّر لذلك، وتسير «ظاهريته» جنباً إلى جنب مع مثالية كَنْت. ولما أراد هايدغر أن يتجنب هذه الطريقة «الظاهرية» في الوصف التي تؤدي إلى عزل الماهيات على طريقة ميغار(*) المضادة للجدلية، فقد قارب مباشرة التحليل الوجودي من دون المرور بالكوجيتو، لكن «الدازاين» لن يستطيع إطلاقاً أن يكتسب الوعي من حيث هو بُعْدٌ كان قد حرم منه منذ الأساس. إن هايدغر قد منح الواقع الإنساني

(*) مدرسة ميغار (Mégare): مدرسة فلسفية في مدينة ميغار اليونانية: أسّسها إقليدس (Euclide) السقراطي في القرن الرابع قبل الميلاد.

فهماً للذات، وهو يعرّفه بأنه مشروع لإخراج إمكانياته الخاصة إلى الوجود. ولا نيّة لدينا لإنكار وجود هذا المشروع، لكن ماذا يمكن أن يكون ذلك الفهم الذي هو بحدّ ذاته ليس وعياً (بـ) أنه فهْم؟ إن ميزة خروج الواقع الإنساني من ذاته تتحوّل إلى شيء في ـ ذاته غير واعٍ، إذا لم تنبثق من وعي بهذا الخروج من الذات. ينبغي حقاً الانطلاق من الكوجيتو، لكن يمكن القول بحسب تلك الصيغة الشهيرة، إن هذا الكوجيتو هو المنطلق الذي يقود إلى كل شيء، لكن شرط أن يخرج منه. إن أبحاثنا السابقة التي تناولت شروط إمكان بعض التصرفات، لم تهدف إلا إلى جعلنا قادرين على مساءلة الكوجيتو عن كينونته، وإلى تزويدنا بالأداة الجدلية التي تتيح لنا أن نجد في الكوجيتو ذاته، الوسيلة كي نفلت من اللحظة الآنية باتجاه الكل الشامل لكينونة الواقع الإنساني. لنرجع إذاً إلى وصفنا لوعي الذات غير النظري، ولندرس نتائجه، ولنسائل أنفسنا عما تعنيه بالنسبة إلى الوعي، ضرورة أن يكون ما ليس هو عليه، وألاّ يكون ما هو عليه.

كنا قد كتبنا في المقدمة، أن «كينونة الوعي هي وجود تُطرح عليه في وجوده، مسألة كينونته». ذلك يعني أن كينونة الوعي لا تتطابق مع ذاتها في توافق مكتمل. وهذا التوافق الذي يميّز ما هو في ـ ذاته، يجد تعبيره في هذه الصيغة البسيطة: الكائن هو ما هو عليه. ليس ثمة في الكائن في ـ ذاته قطعة من وجود تكون بينها وبين ذاتها مسافة. ومن ثمة ليست هناك أي ثنائية في الكائن بحسب هذا التصوّر. وهذا ما سنعبّر عنه بالقول إن كثافة وجود ما هو في ـ ذاته غير محدودة: إنه الامتلاء. يمكن أن يقال إن مبدأ الهويّة تركيبي، ليس فقط لأنه يحصر مفعوله في منطقة معينة، بل لأنه يجمع في داخله لا نهائية الكثافة. «أ» هي «أ»: هذا يعني أن «أ» يوجد تحت ضغط غير محدود، وبكثافة غير محدودة. الهوية هي مفهوم الحدّ الأقصى للتوحيد؛ وليس صحيحاً أن ما هو في ـ ذاته هو في حاجة إلى توحيد تركيبيّ لكينونته: والوحدة في حدّها الأقصى تضمحلّ وتنتقل إلى حالة الهوية، فالذي هو ذاته هو المثال الأعلى للواحد، والواحد يأتي إلى العالم بواسطة الواقع الإنساني. ما هو في ذاته هو ممتلئ من ذاته، ولا يمكن تخيّل امتلاء كلّي أكثر من ذلك، ولا تطابق أكثر اكتمالاً بين المحتوى والحاوي: ليس في الكينونة أي فراغ، ولا أي شرخ يمكن أن يتسلّل منه العدم.

وعلى العكس من ذلك، يتميز الوعي بأنه يزيل هذا الضغط عنه: من المستحيل بالفعل تعريفه بأنه تطابق مع الذات. أستطيع أن أقول عن هذه الطاولة

إنها هذه الطاولة من دون قيد ولا شرط، لكن لا يمكنني أن أكتفي بالقول عن اعتقادي بأنه مجرّد اعتقاد: واعتقادي هو وعي بأنه اعتقاد. وغالباً ما قيل أن النظرة المنعكسة على ذاتها تبدِّل فعل الوعي بمقدار ما تستهدفه. هوسرل نفسه يقرّ بأنه يطرأ تغيّر كلّي على كل «معاش» لمجرد إنه «تمّت رؤيته»، لكننا نعتقد أننا أثبتنا أن الشرط الأول لكل انعكاسية هو كوجيتو قبْتفكري. ومن المؤكد أن هذا الكوجيتو لا يطرح موضوعاً بل يبقى داخل الوعي. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الكوجيتو المنعكس على ذاته فهو يبدو كأنه الشرط الأول كي يستطيع الوعي العفوي أن يرى نفسه. إنه يتضمن في الأصل إذاً تلك الميزة التي تمنعه من أن يكون موجوداً بالنسبة إلى أي شاهد، على الرغم من أن هذا الشاهد على وجود الوعي، هو الوعي ذاته. هكذا، لمجرّد أن أُدرك اعتقادي كاعتقاد، فلن يكون بعد الآن سوى اعتقاد، أي إنه لم يعد اعتقاداً، إنه اعتقاد مهتزّ. وهكذا، فإن الحكم الأنطولوجي الذي يؤكد أن «الاعتقاد هو وعي بالاعتقاد»، لا يمكنه بأي حال أن يُعتبر حكماً قائماً على مبدأ الهوية: إن الذات (الفاعلة) والصفة (المحمولة) تختلفان جذرياً عن بعضهما مع أن ذلك الاختلاف كائن في وحدة لا تنفصم للكائن نفسه.

سيقال: ليكنْ، لكن ينبغي على الأقل أن يكون وعي (الـ) اعتقاد هو وعي (بالـ) اعتقاد، فنحن نلقى من جديد على هذا المستوى، الهوية وما هو في ـ ذاته. كان المقصود فقط اختياراً مناسباً للمجال الذي سيتمّ فيه إدراك موضوعنا، لكن ذلك ليس صحيحاً: إن التأكيد على أن وعي (الـ) اعتقاد هو وعي بأنه اعتقاد إنما يعني فصل الوعي عن الاعتقاد، وإلغاء الهلالين واعتبار الاعتقاد موضوعاً بالنسبة إلى الوعي، كما يعني القيام بقفزة مفاجئة على صعيد الانعكاسية. إن وعي (الـ) اعتقاد الذي لن يكون سوى وعي (بالـ) اعتقاد، عليه بالفعل أن يعي ذاته من حيث هو وعي (بالـ) اعتقاد، فيصبح الاعتقاد موضوعاً لتوصيفٍ متعالٍ يربط الاعتقاد بعمل الوعي القصدي، ويصبح الوعي قادراً على أن يقرّر بحرية ما يريده في مواجهة هذا الاعتقاد، ما يجعله شبيهاً بتلك النظرة المحايدة التي يلقيها فيكتور كوزان (Victor Cousin) على الظواهر النفسية بقصد إيضاحها الواحدة بعد الأخرى، لكن التحليل الذي قام به هوسرل للشك المنهجي، ألقى الضوء على حقيقة أن الوعي المنعكس على ذاته يستطيع أن يتنصّل مما يطرحه الوعي المنعكس، فعلى مستوى التفكير في الذات فقط، يمكن أن نعلّق أحكامنا بوضعها

بين هلالين، ونرفض ما يدعوه هوسرل «العمل معاً». إن وعي (الـ) اعتقاد لا يتميّز عن الاعتقاد في الوقت نفسه الذي يسبّب فيه للاعتقاد تغيراً لا يمكن إصلاحه، فالوعي هذا موجود كي يشهد على ذلك. هكذا نحن مجبرون على الإقرار بأن وعي (الـ) اعتقاد هو اعتقاد. وهكذا ندرك لعبة الإحالة المزدوجة: إن وعي (الـ) اعتقاد هو اعتقاد والاعتقاد هو وعي (بالـ) اعتقاد. لا يمكننا بأي حال القول إن الوعي هو وعي، ولا إن الاعتقاد هو اعتقاد. كل عنصر في هذه العلاقة يحيل إلى الآخر وينتقل اليه، وعلى الرغم من ذلك، يختلف كل عنصر عن الآخر. وكما رأينا، لا الاعتقاد ولا اللذة ولا الفرح يمكنها أن توجد قبل أن تكون واعية، فالوعي هو مقياس وجود كل منها، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الاعتقاد من حيث إنه لا يمكن أن يوجد إلا مهتزاً، فهو يوجد منذ البداية كأنه يفلت من ذاته ويحطّم وحدة كل المفاهيم التي يمكن حصره فيها.

هكذا، فإن وعي (الـ) اعتقاد والاعتقاد هما كائن واحد وخاصيته هي المحايثة المطلقة، لكن حين نريد إدراك هذا الكائن، فهو ينزلق من بين أصابعنا فنجد أنفسنا حيال ثنائية في بدايتها، وحيال لعبة انعكاسات، لأن الوعي هو انعكاس، ولأنه كذلك، فهو بالتحديد الذي يعكس، وإذا حاولنا إدراكه من حيث هو «عاكس»، يختفي فنعثر من جديد على الانعكاس. إن هذه البنية المؤلفة من الانعكاس والعاكس أربكت الفلاسفة الذين أرادوا أن يشرحوها باللجوء إلى اللامتناهي، إما على طريقة سبينوزا في ما يتعلق بسلسلة: الفكرة ـ فكرة الفكرة... إلخ، وإما على طريقة هيغل، باعتبار العودة إلى الذات هي اللامتناهي الحقيقي، لكن إدخال اللامتناهي في الوعي، إضافة إلى أنه يجمّد الظاهرة ويجعلها غامضة، ليس سوى نظرية تفسيرية معدّة عن قصد لتحويل كينونة الوعي إلى كينونة ما هو في ـ ذاته. إن الوجود الموضوعي للانعكاس والعاكس، إذا قبلناه كما يظهر، يجبرنا، عكس ذلك، أن نتصوّر طريقة وجود مختلفة عمّا هو في ـ ذاته: ليس المقصود وحدة تتضمن ثنائية، ولا تركيباً يتخطى ويزيل اللحظات المجرّدة للأطروحة والأطروحة المضادة. بل المقصود هو ثنائية تشكّل وحدة، وانعكاس هو عاكس لذاته. إذا نحن حاولنا بالفعل أن نصل إلى الظاهرة بأكملها، أي إلى وحدة هذه الثنائية أو وعي (الـ) اعتقاد، فإن هذه الظاهرة تحيلنا في الحال إلى أحد عناصرها، وهذا العنصر يحيلنا بدوره إلى التنظيم الموحّد للمحايثة. أما إذا أردنا، عكس ذلك، أن ننطلق من الثنائية كما هي، وأن نطرح

الوعي والاعتقاد من حيث هما ثنائي، فإننا نلتقي بسلسلة «سبينوزا» «فكرة ـ فكرة الفكرة»، ونخفق في لقاء الظاهرة القبْتفكرية التي كنا نريد دراستها. ذلك أن الوعي القبْتفكري هو وعي (بـ) الذات. وفكرة عين الذات هذه هي التي ينبغي دراستها لانها تحدّد كينونة الوعي ذاته.

لنلاحظ أولاً أن عبارة «في ـ ذاته» التي اقتبسناها عن التقاليد الفلسفية للدلالة على الكائن المتعالي، إنما هي غير ملائمة. وعندما يتحقق فعلياً الاتحاد بالذات، تختفي عين الذات من حيث هو موضوع للوعي ليحلّ مكانها الكائن الذي هو ذاته. لا يمكن لعين الذات أن تكون خاصية الكائن في ـ ذاته، فهي بطبيعتها كائن منعكس كما تدلّ على ذلك قواعد تركيب الجملة اللاتينية، وبالأخص تلك الصرامة المنطقية لقواعد الجملة اللاتينية والتمييز الدقيق الذي تقيمه بين استعمال لفظة (Sujet) «ejus» أي (الذات الفاعلة أو الفاعل) واستعمال لفظة «sui» (Soi) أي عين الذات. إن الذات تحيل ولكنها تحيل بالتحديد إلى الذات الفاعلة. وهي تدلّ على علاقة الذات الفاعلة مع نفسها، وهذه العلاقة هي تحديداً ثنائية، لكنها ثنائية خاصة لأنها تتطلّب رموزاً لغوية خاصة، لكن، من ناحية أخرى، لا تدلّ عين الذات على الكائن، لا من حيث هو ذات فاعلة ولا من حيث هو مفعول به. إذا أمعنت النظر في لفظة «se» في كلمة «s'ennuie»(*) على سبيل المثال، أستنتج أنها تكشف لي جزئياً عن الفاعل نفسه. إنها ليست الفاعل، لأن الفاعل إذا لم يكن على علاقة مع ذاته، يفقد شفافيته ويكتسب كثافة ما هو في ـ ذاته، إنها ليست كذلك تعبيراً ثابتاً عن الواقع لأنها تكشف الفاعل الكامن وراءها. والواقع أن عين الذات لا يمكن إدراكها من حيث هي موجود واقعي، فلا يمكن للذات الفاعلة أن تكون ذاتاً، ذلك أن الاتحاد بالذات يلغي الذات كما رأينا، لكن الذات لا يمكن ألاّ تكون عين ذات كذلك، لأن عين الذات هي دلالة على الذات الفاعلة نفسها. تمثّل عين الذات إذاً مسافة مثالية في تلازم الذات الفاعلة مع ذاتها، وطريقة لئلا تتطابق مع نفسها، ولِتفلت من الهوية في حين أنها تطرح هذه الهوية كوحدة، وتكون باختصار خاضعة لتوازن غير ثابت باستمرار بين الهويّة من حيث هي اتحاد مطلق من دون أي أثر للتنوّع، وبين الوحدة من حيث هي تركيب

(*) «S'ennuie» (il) : كلمة فرنسية تدلّ على فعل، وتعني «هو يضجر». إن حرف «s» (وأصله «Se» وقد حُذف منه حرف «e») يدلّ على الضمير العائد إلى الفاعل (أي هو = il).

لعناصر متعددة، فهذا ما سندعوه الحضور تجاه الذات. أما قانون وجود ما هو لذاته من حيث هو أساس أنطولوجي للوعي، فهو أن يكون ذاته في شكل حضور تجاه ذاته.

غالباً ما اعتبُر هذا الحضور تجاه الذات امتلاءً بالوجود، وثمة حكم مسبق واسع الانتشار بين الفلاسفة ينسب إلى الوعي أعلى مراتب الكينونة، لكن هذه المسلَّمة غير قادرة على أن تصمد بعد توصيف أكثر عمقاً لفكرة الحضور. والواقع أن كل «حضور تجاه»... يستدعي ثنائية، وبالنتيجة انفصالاً يكون على الأقل احتمالياً. إن حضور الكائن تجاه ذاته يستدعي انسلاخاً عن ذاته، فالتطابق داخل الهوية هو امتلاء حقيقي بالكينونة، لأنه بالتحديد لا يوجد مجال فيه لأيّ سالبية. لا شك أن مبدأ الهوية يمكنه أن يستدعي مبدأ عدم التناقض، كما لاحظ ذلك هيغل. إن الكائن الذي هو ما هو عليه، لا بدّ أن يكون هو الكائن الذي ليس هو ما ليس هو عليه، لكن هذا السلب، كحالات السلب الأخرى، يأتي إلى الكينونة بواسطة الواقع الإنساني كما برهنّا ذلك، وليس بواسطة جدلية خاصة بالكينونة ذاتها. إضافة إلى ذلك، لا يستطيع هذا المبدأ أن يدلّ سوى على علاقات الكائن مع الخارج، لأنه يحكم علاقات الكائن مع كل ما هو غيره، فالأمر يتعلق إذاً بمبدأ مكوِّن لـلعلاقات الخارجية كما يمكن أن تظهر للواقع الإنساني الحاضر للوجود في ـ ذاته، والمنخرط في العالم. إنه لا يخص العلاقات داخل الكائن، فهذه العلاقات هي غير موجودة من حيث إنها تطرح غيريّة. إن مبدأ الهوية هو سلب لكل أنواع العلاقات في صميم الوجود في ـ ذاته، لكن على العكس من ذلك، يفرض الحضور تجاه الذات أن يكون شرخ غير ملموس قد اخترق الكائن. إذا كان الكائن حاضراً لذاته، فذلك لأنه ليس كلياً ذاته. ويشكّل الحضور تفكّكاً مباشراً في حال التطابق لأنه يفترض الانفصال، لكننا إذا سألنا الآن: ما الذي يفصل الذات الفاعلة عن ذاتها، فنحن مضطرون للإقرار بأنه لا شيء، فالذي يفصل عادة إنما هو مسافة في المكان، أو زمن انقضى أو خلاف سيكولوجي أو ببساطة، فرديةٌ لدى شخصين حاضرين معاً، وباختصار، واقع موصوف، لكنه في الحالة التي تهمّنا الآن، لا شيء يمكنه أن يفصل وعي (الـ) اعتقاد عن الاعتقاد، لأن الاعتقاد ليس شيئاً آخر سوى وعي (بالـ) اعتقاد. حين نُدخل في وحدة الكوجيتو القبْتفكري عنصراً مختلفاً بنوعيته عنه، فنحن نحطّم هذه الوحدة وندمّر الشفافية، سيكون عندئذٍ داخل الوعي شيء لا يعيه، ولا يوجد بحد ذاته من

حيث هو وعي، فلا يمكن أن ندرك ولا أن نتصوّر على حدة، ذلك الانفصال الذي يفصل الاعتقاد عن نفسه. وإذا حاولنا أن نكتشفه، يضمحل، فنجد من جديد أن الاعتقاد هو محايثة محض، لكننا إذا أردنا إدراك الاعتقاد من حيث هو اعتقاد، حينئذٍ يظهر الشرخ هناك ويتجلّى لنا عندما لا نريد أن نراه، ويختفي حين نحاول أن نتأمله. هذا الشرخ هو إذاً السالب المحض. المسافة والزمن المنقضي والخلاف السيكولوجي، كل ذلك يمكن إدراكه في ذاته ويتضمّن عناصر الإيجابية وله وظيفة سالبة، لكن الشرخ داخل الوعي هو لا شيء بمعزل عما يسلبه، ولا يمكن أن يكون له وجود إلا من حيث إننا لا ندركه. هذا السالب الذي هو عدم وجود، وقدرة على تعديم الكل الشامل، إنما هو العدم. ولا يمكننا أن ندركه في مثل هذه الحال من النقاء الخالص، في أي مكان. من ناحية أخرى، ينبغي بشكل أو بآخر أن ننسب إليه الوجود في - ذاته من حيث هو عدم. غير أن العدم الذي ينبثق من صميم الوعي ليس كائناً، بل كان. إن الاعتقاد على سبيل المثال، ليس مجرّد تقارب بين كائن وكائن آخر، بل هو حضوره تجاه ذاته ورفع للضغط عن وجوده. وإلاً فإن وحدة ما هو لذاته ستنهار وستنقسم إلى جزئين كلاهما وجود في - ذاته. هكذا ينبغي أن يكون ما هو لذاته عدماً لذاته. إن كينونة الوعي من حيث هو وعي، هي أن يوجد على مسافة من ذاته كحضور تجاه ذاته، وهذه المسافة المعدومة التي يحملها الكائن في وجوده، إنما هي العدم. هكذا، كي توجد ذات، ينبغي أن تتضمن وحدة هذا الكائن عدمها الخاص من حيث هو تعديم لما هو مطابق لذاته. ذلك أن العدم الذي يخترق الاعتقاد هو عدمه، أي عدم في الاعتقاد كاعتقاد في ذاته، كاعتقاد غير واع وممتلئ مثل «الإيمان الساذج». إن ما هو لذاته هو الكائن الذي يوجد بقرار ذاتي من حيث إنه لا يستطيع أن يتّحد بذاته.

انطلاقاً من هنا، يصبح مفهوماً أنه حين ساءلنا الكوجيتو القبْتفكري، من دون دليل يوجّهنا، لم نجد العدم في أي مكان، فنحن لا نجد العدم ونكشفه بالطريقة نفسها التي نجد فيها كائناً ونكشفه. العدم هو دائماً في مكان آخر، إنه إلزام ما هو لذاته بأن لا يوجد إطلاقاً إلا بالشكل الذي يكون فيه في مكان آخر بالنسبة إلى ذاته، وبأن يوجد من حيث هو كائن يجعل نفسه باستمرار في حالة عدم ثبات كينونيّ. إن عدم الثبات هذا لا يحيل من جهة أخرى إلى أي كائن آخر، بل هو إحالة متواصلة من الذات إلى الذات، وهو علاقة تحيل العاكس إلى

الانعكاس، وتحيل الانعكاس إلى العاكس. إلا أن هذه الإحالة المتبادلة لا تولّد في صميم ما هو لذاته حركة لامتناهية، فهي ضمن وحدة عمل واحد: الحركة اللامتناهية لا تخصّ إلا النظرة المنعكسة على ذاتها التي تريد إدراك الظاهرة ككل شامل، والتي تنتقل من الانعكاس إلى العاكس، ومن العاكس إلى الانعكاس من دون أن تتمكن من التوقف عند حدّ. هكذا، فالعدم هو ذلك الثقب في الكينونة، وهو ذلك الانحدار مما هو في ـ ذاته إلى الذات، وهذا يؤدي إلى تشكّل ما هو لذاته، لكن هذا العدم لا يستطيع أن يكون «ما قد كان» إلا إذا كان وجوده المستعار مترابطاً مع فعل معدِّم يقوم به الكائن. هذا الفعل التعديمي المتواصل الذي به ينحدر ما هو في ـ ذاته إلى حضور تجاه ذاته، سندعوه فعلاً أنطولوجياً. العدم هو وضعٌ للكائن في موضع التساؤل بواسطة الكائن الذي هو تحديداً الوعي أو ما هو لذاته. إنه حدث مطلق يأتي إلى الكينونة بواسطة الكائن، وهو مدعوم من الكائن من دون أن يكون كائناً. بما أن الكائن في ذاته معزول في وجوده بواسطة الإيجابية الكلية، فلا يوجد كائن يمكنه أن يولّد كائناً، ولا شيء يمكنه أن يصل إلى الكينونة بواسطة الكائن، سوى العدم، فالعدم هو الإمكانية الخاصة للكائن وإمكانيته الوحيدة. ولا تظهر هذه الإمكانية الأصلية إلا عبر الفعل المطلق الذي يحققها. العدم الذي هو عدم في الوجود، لا يستطيع أن يأتي إلى الكينونة إلا بواسطة الكائن ذاته. ولا شك أنه يأتي إلى الكينونة بواسطة كائن فريد هو الواقع الإنساني، لكن هذا الكائن يتشكّل واقعاً إنسانياً من حيث إنه ليس سوى المشروع الأصلي لعدمه الخاص. الواقع الإنساني هو الكائن من حيث إنه في وجوده، ومن أجل وجوده، هو الأساس الوحيد للعدم في صميم الكينونة.

II ـ وقائعية ما هو لذاته

ومع ذلك فإن ما هو لذاته كائن. سيقال إنه كائن حتى لو كان ذلك بوصفه كائناً ليس ما هو عليه، وهو ما ليس عليه. إنه كائن لأنه مهما كانت العقبات التي تحاول إحباط الصدق، فإنه يمكن تصوّره على الأقل كمشروع. إنه كائن بوصفه حدثاً، بالمعنى نفسه الذي يجعلني أقول إن فيليب الثاني (Philippe II) كان موجوداً، وإن صديقي بيار كائن، وموجود. إن ما هو لذاته كائن من حيث إنه يظهر في وضع لم يختره، ومن حيث إن بيار هو بورجوازي فرنسي من العام 1942، وإن شميِّت (Schmitt) كان عاملاً برلينياً عام 1870، إنه كائن من حيث إنه قد وُضع في عالم، وترك ضمن «موقف»، إنه كائن من حيث هو عرضية

محض، ومن حيث إنه بالنسبة إليه وإلى أشياء العالم، كما بالنسبة إلى هذا الجدار وهذه الشجرة وهذا الفنجان، يمكن أن تُطرح المسألة الأساسية الآتية: «لِمَ هذا الكائن بالذات هو هكذا وليس غير ذلك؟»، إنه كائن من حيث إن فيه شيئاً ما ليس هو أساسه: إنه حضوره في العالم.

إن إدراك الكائن لذاته من حيث إنه ليس هو الأساس لذاته، إنما هو نواة كل كوجيتو. واللافت في هذا الصدد أن هذا الإدراك ينكشف مباشرة للكوجيتو الديكارتي المنعكس على ذاته. عندما أراد ديكارت الاستفادة من اكتشافه، أدرك ذاته من حيث هو كائن ناقص، «لأنه يشكّ»، لكنه استنتج وجود فكرة الكمال داخل هذا الكائن الناقص. وقد أدرك إذاً وجود فرق شاسع بين نموذج الكائن الذي يستطيع تصوّره، وواقعه هو من حيث هو كائن. إن هذا الفرق الشاسع أو هذا النقص في الكينونة هو أصل البرهان الثاني على وجود الله. إذا استبعدنا بالفعل المصطلحات المدرسية التقليدية، ماذا يبقى من هذا البرهان؟ المعنى الواضح جداً، وهو أن الكائن الذي يحمل في ذاته فكرة الكمال، لا يمكنه أن يكون هو الأساس لذاته، وإلا سيخلق ذاته وفقاً لتلك الفكرة. وبعبارة أخرى، إن الكائن الذي هو الأساس لذاته، لا يمكنه أن يتحمل أي فرق بين ما هو عليه وبين ما يتصوّره، لأنه سيخلق ذاته وفقاً لفهمه للكائن، ولا يمكنه أن يتصوّر إلا ما هو عليه، لكن هذا الإدراك للكائن بوصفه نقصاً في الكينونة قبالة الوجود، هو قبل كل شيء إدراك الكوجيتو لعرضيته الخاصة. أنا أفكر إذاً أنا كائن، فماذا أكون؟ أنا كائن ليس هو الأساس لذاته، وهذا الكائن من حيث كونه كائناً، يمكنه أن يكون غير ما هو عليه بمقدار ما لا يفسّر كينونته. وإن حدسنا الأول بعرضيتنا هو الذي سيعتبره هايدغر الدافع الأول للانتقال مما هو صدوق إلى ما هو صدوق. إنه قلق، ونداء ضمير وشعور بالذنب. والحقيقة أن التوصيف الذي أعطاه هايدغر، يكشف بوضوح هاجسه الذي يجعله يبحث عن أساس أنطولوجي لنظرية أخلاقية يزعم أنه لا يكترث بها، ويجعله يوفّق بين نزعته الإنسانية والمعنى الديني للمتعالي. إن حدسنا بعرضيّتنا لا يمكن تشبيهه بشعور بالذنب. ومع ذلك، فإننا نبدو عبر إدراكنا لأنفسنا، حاملين خصائص واقعةٍ لا يمكن تبريرها.

ألم ندرك أنفسنا، منذ قليل[1]، بأننا وعي، «أي كائن يوجد بذاته»؟ وكيف يمكن أن نكون ذلك الكائن الذي يوجد بذاته وليس هو الأساس لكينونته، وذلك

(1) انظر هنا أيضاً المقدمة، المقطع الثالث من هذا الكتاب.

ضمن وحدة انبثاق واحد إلى الوجود؟ أو بعبارة أخرى: بما أن ما هو لذاته من حيث هو كائن، ليس هو كينونة لنفسه بمعنى أنه ليس هو أساس لها، فكيف يمكنه، من حيث كونه لذاته، أن يكون الأساس لعدمه الخاص؟ الجواب يكمن في السؤال.

إذا كان الكائن هو بالفعل أساس للعدم من حيث إنه تعديم لكينونته الخاصة، فإن ذلك لا يعني أنه أساس وجوده. ولكي يؤسس لكينونته، يجب أن يوجد على مسافة من ذاته، وذلك يستدعي تعديماً معيناً للكائن الذي تأسس وللكائن المؤسِّس، أي ثنائية في وحدة؛ فنجد من جديد حالة ما هو لذاته. باختصار، كل جهد يُبذل لتصور فكرة كائن هو أساس كينونته، إنما يؤدي، رغماً عنه، إلى تشكيل فكرة كائنٍ يكون عرضياً من حيث وجوده في ـ ذاته، ويكون أساساً لعدمه الخاص. والفعل السببي الذي يكون به الله علة ذاته إنما هو فعل معدِّم كما هو حال استعادة الذات بواسطة الذات، بمقدار ما تكون العلاقة الأولى الضرورية هي عودة إلى الذات، أي استعداد للانعكاس على الذات. وتبدو هذه الضرورة الأولى بدورها، مرتكزة على كائن عرضيّ، وهو كائن موجود تحديداً كي يكون علة لذاته. بالنسبة إلى الجهد الذي بذله لايبنتز لإعطاء تعريف للضرورة انطلاقاً من الممكن ـ وهو تعريف كرّره كَنْت ـ فقد تصوّره من وجهة نظر المعرفة وليس من وجهة نظر الكينونة، فالانتقال من الممكن إلى الكينونة كما تصوّره لايبنتز (الضروري هو كائن يفترض أن يكون موجوداً كي يكون ممكناً) يعبّر عن انتقالنا من الجهل إلى المعرفة. لا يمكن للإمكانية أن تكون هنا إمكانية إلا بنظر فكرنا، لأنها تسبق الوجود. إنها إمكانية خارجية بالنسبة إلى الكائن الذي هي إمكانية له، لأن الكائن يصدر عنها كما النتيجة تصدر عن مبدأ، لكننا أشرنا سابقاً إلى أنه يمكن اعتبار فكرة الإمكانية من ناحيتين: يمكن أن نجعل منها دلالة ذاتية (إن إمكانية موت بيار تعني أنني أجهل مصيره)، وفي هذه الحالة، الشاهد هو الذي يقرر الممكن في حضور العالم، فالإمكانية التي للكائن توجد خارج ذاته، في تلك النظرة الصافية التي تقدّر حظوظ هذه الإمكانية في الانتقال إلى الوجود. الإمكانية تُعطى لنا قبل أن تصبح كائناً، تخصّنا نحن ولا تخص هذا الكائن، فعلى سبيل المثال، تلك «الكلّة» التي تجري على السجادة يمكن أن تغيّر اتجاهها بسبب انثناءة السجادة، فهذه الإمكانية لا تخص «الكلّة» كما لا تخص السجادة، وإنما يثبتها شاهد كعلاقة خارجية، بطريقة تركيبية. ويمكن أن تبدو الإمكانية لنا بنية أنطولوجية للواقع: إنها تخصّ عندئذٍ بعض الكائنات من حيث إنها إمكانية

لها، إنها إمكانية أن توجد هذه الكائنات وإنها الإمكانية التي لديها كي توجد. وفي هذه الحالة، يدعم الكائن إمكانياته الخاصة بإخراجها إلى الوجود، ويكون أساساً لها، ولا يمكن للكائن إذاً أن يستمد واجب وجوده الضروري من إمكانية وجوده. باختصار، إذا كان الله موجوداً، فهو عرضي.

وهكذا، فإن وجود الوعي من حيث إنه كائن في ذاته كي يعدِّم ذاته عبر تحوّله إلى كائن لذاته، إنما يبقى عرضياً، أي ليس الوعي هو الذي يعطي نفسه هذه الكينونة، ولا هو يتلقاها من الآخرين. إضافة إلى أن البرهان الأنطولوجي كما البرهان الكوسمولوجي يفشل في إثبات كائن ضروري واجب الوجود، فأنه لا يمكن البحث لدى هذا الكائن الضروري عن تفسير لكينونتي ولا عن أساسٍ لكينونتي من حيث إنني كائن محدّد. إن مقدمات الاستدلال «كل ما هو عرضي يجب أن يكون أساسه في كائن ضروري، بيْد أنني عرضي»، إنما تعبر عن الرغبة في إيجاد أساس، ولا تعبر عن تفسير العلاقة بأساس واقعي. ولا يمكن للبرهان الأنطولوجي أن يفسر بالفعل هذه العرضية بالتحديد، بل يفسّر الفكرة المجردة للعرضية عامةً. إضافة إلى ذلك، تبدو المسألة هنا هي مسألة قيمة وليست مسألة واقعة[2] لكن إذا كان الكائن في ـ ذاته عرضياً، فإنه يستعيد ذاته بالانحدار إلى منزلة ما هو لذاته. إنه كائن كي يفقد ذاته عبر تحوّله إلى ما هو لذاته. باختصار: الكائن موجود، ولا يمكنه إلا أن يكون موجوداً، لكن الإمكانية الخاصة بالكائن ـ تلك التي تنكشف في الفعل المعدِّم ـ هي أن يكوِّن ذاته كوعي، مضحّياً بذاته عبر الفعل الذي يعدِّمه. إن ما هو لذاته ليس سوى ما هو في ـ ذاته بعد أن فقد ذاته من حيث هو في ـ ذاته، من أجل أن يتكوّن وعياً. هكذا يستمدّ الوعي من ذاته كينونته من حيث هو وعي، ولا يمكنه أن يحيل سوى إلى ذاته من حيث إنه تعديم لذاته، لكن الذي ينعدم عبر تحوّله إلى وعي، ومن دون أن يُعتبر أساساً للوعي، إنما هو ما هو في ـ ذاته العرضيّ. لا يمكن لما هو في ـ ذاته أن يكون هو الأساس لأي شيء، فإذا استطاع أن يكون الأساس لذاته، فبمقدار ما يتحول إلى ما هو لذاته. إنه أساس لذاته من حيث إنه لم يعد بعدُ في ـ ذاته؛ نكتشف هنا أصل كل أساس. إذا كان لا يمكن للكائن في ـ ذاته أن يكون هو الأساس لذاته، ولا لغيره من الكائنات، فإن الأساس يأتي عامة إلى العالم بواسطة ما هو

(2) يرتكز هذا الاستدلال بالفعل، وبشكل واضح، على مقتضيات العقل.

لذاته الذي لا يؤسس لذاته من حيث هو تعديم لما هو في ـ ذاته فحسب، بل معه يظهر الأساس أيضاً لأول مرة.

يبقى أن ما هو في ـ ذاته الذي اضمحل وانعدم في الحدث المطلق الذي هو ظهور الأساس أو انبثاق ما هو لذاته، إنما يظل في صميم ما هو لذاته من حيث هو عرضيته الأصلية. الوعي هو الأساس لذاته، لكنه أمر عرضي أن يكون هناك وعي، وألاّ يبقى ما هو في ـ ذاته كما هو إلى الأبد، في حالته الأصلية الخالصة. والحدث المطلق، أي ما هو لذاته، هو عرضي في كينونته بالذات. إذا فسرت معطيات الكوجيتو القبْتفكري، أستنتج بالتأكيد أن ما هو لذاته يعكس ذاته. مهما يكن، فإنه يعكس ذاته على طريقة الوعي بالوجود، فالعطش يعكس الوعي بالعطش من حيث هو أساس له ـ والعكس بالعكس. لكن، إذا كان يمكن للكل الشامل «منعكس ـ عاكس» أن يكون مُعطى، فإنه سيكون وجوداً عرضياً وفي ـ ذاته. إلا أن هذا الكل الشامل لا يمكن بلوغه، لأنه لا يمكن القول إن الوعي بالعطش هو وعي بالعطش، ولا أن العطش هو عطَشٌ. الكل الشامل هو هناك، ككل منعدِم، كوحدة عابرة للظاهرة. إذا أدركت الظاهرة من حيث هي كثرة، فإن هذه الكثرة تدل على نفسها كوحدة كليّة، وبالنتيجة فإن معناها هو العرضية، أي إنني أستطيع أن أتساءل: لماذا أنا عطَشٌ، ولماذا أنا وعي بهذه الكأس وبهذا الأنا؟ وحين أتفحّص هذا الكل الشامل بحد ذاته، فإنه ينعدم أمامي، إنه غير موجود، إنه كائن من أجل ألاّ يكون، فأعود إلى ما هو لذاته الذي أدركه في بداية ثنائيته، كأساس لذاته: أمرّ بحالة غضب لأنني كوّنت نفسي كوعي غاضب. أَزِلْ عن الكينونة ـ لذاتها كونَها علّة ذاتها فلن تجد شيئاً، حتى «الغضب في ـ ذاته»، لأن الغضب بطبيعته، يوجد لذاته. وهكذا فإن ما هو لذاته يستند إلى عرضيّة متواصلة يستعيدها لمصلحته، ويستوعبها من دون أن يكون قادراً على إلغائها. إن عرضيّة ما هو «في ـ ذاته» تلازم ما هو لذاته بحيث تختفي باستمرار، فتربطه خلسة بالكينونة في ـ ذاتها: هذا هو ما سندعوه وقائعية ما هو لذاته. إنها تلك الوقائعية التي تسمح لنا بالقول إنه كائن، وإنه موجود على الرغم من أننا لا نستطيع إطلاقاً أن نفهمها، إذ لا ندركها إلا من خلال ما هو لذاته. كنا أشرنا سابقاً إلى أنه لا يمكننا أن نكون شيئاً من دون أن نلعب دور ما نريد أن نكونه[3]. «إذا كنت نادل مقهى، كما كتبنا، فهذا لا يكون إلا بالطريقة التي لا

(3) انظر القسم الأول، الفصل الثاني، الجزء II: تصرفات الإيمان الفاسد.

أكون فيها هذا النادل». وذلك صحيح: لو كنت أستطيع أن أكون نادل مقهى لكنت سأجعل من نفسي فجأة هوية جامدة عرضية، لكن الأمر ليس كذلك: إذ إن هذا الكائن في ـ ذاته والعرضيّ يفلت مني دائماً. وكي يمكنني أن أعطي، بكل حرية، معنى للإلزامات التي تقتضيها حالتي، ينبغي، بمعنى ما، أن تكون الكينونة في ـ ذاتها من حيث إنها العرضية العابرة لـموقفي، معطاة في صميم ما هو لذاته من حيث هو كل شامل يزول باستمرار. وهذا ما ينتج عن هذه الواقعة: إذا كان علي أن ألعب دوراً كي أكون نادل مقهى، فعلى الأقل، لن يكون هناك جدوى من لعب دور الدبلوماسي أو البحار، لأنني لن أكون بالفعل كذلك. هذه الواقعة التي لا يمكن إدراكها، والمتعلقة بوضعي، وهذا الفرق غير الملموس الذي يفصل الكوميديا المفتعلة عن الكوميديا العفوية البسيطة، هو الذي يؤدي إلى أن ما هو لذاته لا يختار موقعه على الرغم من أنه يختار معنى الموقف الذي هو فيه، ويكوّن نفسه كأساس لذاته ضمن موقف. وهذا ما يجعلني أدرك أنني مسؤول كلياً عن وجودي من حيث إنني أساس هذا الوجود، وفي الوقت نفسه، لا يمكن تبريري. ومن دون هذه الوقائعية، سيختار الوعي ارتباطاته بالعالم بالطريقة التي تختار فيها النفوس أوضاعها في كتاب **الجمهورية** (*La République*): قد يمكنني أن أقرّر أن «أولد عاملاً» أو أن «أولد بورجوازياً». ومن ناحية أخرى، لا تستطيع الوقائعية أن تكونّني بورجوازياً أو عاملاً، حتى إنها ليست مقاومة فعليّة بالمعنى الحرفي للكلمة، بما أنني أنا من ينسب إليها معناها ومقاومتها حين أستعيدها في البنية التحتية للكوجيتو القبْتفكري. ليست الوقائعية سوى ما أعطيه لنفسي من مؤشر يدلني على الكائن الذي ينبغي أن أكونه كي أكون ما أنا عليه. ومن المستحيل إدراكها في حالتها الأصلية الخام، لأن كل ما سنجده منها، إنما هو مستعاد تكراراً، ومكوّن بكل حرية. إن «مجرد كوني جالساً هناك» إلى هذه الطاولة، في هذه الغرفة، هو مسبقاً موضوع محض لمفهوم أقصى لا يمكن بلوغه من حيث هو كذلك. وعلى الرغم من ذلك، فإن هذه الواقعة موجودة في «وعيي بأنني هناك» من حيث إنها وجوده العرضي المكتمل، وإنها ما هو في ـ ذاته المنعدِم الذي يرتكز عليه ما هو لذاته كي ينتج ذاته كوعي بأنه هناك. إن ما هو لذاته الذي يترسّخ أكثر فأكثر من حيث هو وعي بأنه هناك، لن يكتشف إطلاقاً في داخله سوى دوافعه، أي إنه سيحال دائماً إلى ذاته، وإلى حريته الثابتة (إنني هناك من أجل... إلخ)، لكن العرضية التي تميّز تنقُّل هذه الدوافع إنما هي وقائعية ما هو لذاته بمقدار ما تؤسس هذه الدوافع لذاتها كلياً. إن علاقة ما هو لذاته الذي هو أساس وجوده لذاته،

بالوقائعية، يمكن أن تسمى بدقة: ضرورة الواقعة. وقد أدرك كل من ديكارت وهوسرل ضرورة الواقعة هذه كمكوِّن للبديهة في الكوجيتو. إن ما هو لذاته هو ضروري من حيث إنه يؤسس لذاته. ولأجل ذلك، فهو موضوع فكري لإدراك حدسي يقيني: إذ لا يمكنني أن أشك بأنني موجود، لكن ما هو لذاته لديه كل عرضية الواقعة من حيث إنه يمكنه ألا يكون كما هو. وكما أن حريتي المعدِّمة تدرك ذاتها بواسطة القلق، فإن ما هو لذاته هو واعٍ بوقائعيته: لديه الشعور باعتباطيته ومجانيته الكاملة، وهو يدرك أنه كائن هناك من أجّل لا شيء، وأنه فائض.

لا ينبغي الخلط بين الوقائعية وذلك الجوهر الديكارتي الذي يشكّل الفكر خاصيته. من المؤكد أن الجوهر المفكّر لا يوجد إلا بمقدار ما يفكّر، ومن حيث إنه كائن مخلوق، فهو يشارك في عرضيّة الموجود المخلوق، لكنه موجود وهو يحتفظ بكل خصائص ما هو في ـ ذاته على الرغم من أن ما هو لذاته هو خاصيته. وهذا ما يسمى وهم مفهوم الجوهرانية لدى ديكارت. بالنسبة إلينا، الأمر هو على العكس من ذلك، إن ظهور ما هو لذاته أو الحدث المطلق يعكس جيداً الجهد الذي يبذله ما هو في ـ ذاته كي يؤسس لذاته: وهو يتطابق مع محاولة الكائن لإزالة العرضية عن وجوده، لكن هذه المحاولة تؤدي إلى تعديم ما هو في ـ ذاته، لأن ما هو في ـ ذاته لا يمكنه أن يؤسس لذاته من دون أن يُدخل الذات، أي الانعكاس على الذات المعدِّم، في الهوية المطلقة لكينونته، وبالنتيجة من دون أن ينحدر إلى منزلة ما هو لذاته. يتطابق إذاً ما هو لذاته مع تدميرٍ مزيلٍ للضغط يُصيب ما هو في ـ ذاته الذي يعدّم ذاته ويضمحل في محاولته للتأسيس لذاته، فهو ليس جوهراً بحيث يشكّل ما هو ـ لذاته خاصيته ويُنتج الفكر من دون أن يُستنفد في هذا الإنتاج ذاته. إن ما هو في ـ ذاته يظل فحسب في الكائن ـ لذاته كذكرى وجود وكحضوره اللامبرر في العالم. قد يشكّل الكائن في ذاته أساساً لعدمه، لكن ليس لوجوده، فإنه حين يزيل الضغط عنه، يعدّم ذاته متحولاً إلى ما هو لذاته الذي يصبح أساساً لذاته من حيث هو لذاته، لكن عرضيته من حيث هو وجود في ـ ذاته تبقى من دون تغيير. وهذا ما يتبقى مما هو في ـ ذاته في صميم ما هو لذاته، من حيث هو وقائعية، وهذا هو السبب في أن ما هو لذاته ليس له سوى ضرورة الواقعة، أي إنه أساس كينونته كوعي أي وجوده، لكنه لا يمكنه بأي حال أن يكون أساساً لحضوره. هكذا لا يمكن للوعي بأي حال، أن يمنع نفسه من أن يكون، وعلى الرغم من ذلك فهو مسؤول كلياً عن كينونته.

III ـ ما هو لذاته وكينونة القيمة

يجب أن تنطلق كل دراسة للواقع الإنساني من الكوجيتو، لكن ديكارت تصوّر الـ «أنا أفكر» من منظور يجعل الزمينة لحظات آنية، فهل يمكننا أن نجد في صميم الكوجيتو وسيلة لتجاوز هذه الآنيّة؟ إذا كان الواقع الإنساني يقتصر على وجود «أنا أفكّر»، فلن تكون له سوى حقيقة آنيّة. صحيح أن الواقع الإنساني هو كلّ شامل آنيّ بالنسبة إلى ديكارت، بما أنه لا يرفع بذاته أي مطلب باتجاه المستقبل، وبما أنه يلزمه عملية «خلق» مستدام كي ينتقل من لحظة إلى لحظة أخرى، لكن هل يمكن تصوّر حقيقة اللحظة الآنيّة؟ ألا يُلزم الكوجيتو على طريقته، الماضي والمستقبل؟ لقد كان هايدغر مقتنعاً كثيراً بأن «أنا أفكّر» لدى هوسرل هو فخ جذّاب للإيقاع باليمام، بحيث إنه تجنّب كلياً اللجوء إلى الوعي عند توصيفه للدازاين. وكان هدفه أن يُظهر مباشرة أن «الدازاين» همّ وهاجس، أي إنه يفلت من ذاته في مشروعه لإخراج إمكانياته من ذاته. إن مشروع الذات المندفعة خارج الذات هو ما يسمّيه «التفهّم»، وهو يسمح له أن يتصوّر الواقع ـ الإنساني «كاشفاً ـ مكشوفاً». غير أن هذه المحاولة الهادفة **أولاً** إلى إظهار تفلّت «الدازاين» من ذاته، ستصادف بدورها صعوبات لا يمكن تجاوزها: لا يمكن أن نلغي **أولاً** الوعي من حيث هو بعْد من أبعاد الواقع الإنساني، حتى لو كان ذلك من أجل استرداده في ما بعد، فلا معنى للتفهّم إلا إذا كان وعياً بالتفهّم. ولا يمكن لإمكانيتي أن توجد كإمكانية لي، إلا إذا أفلت وعيي من ذاته باتجاهها، وإلا فإن كلّ نظام الكائن وإمكانياته ستسقط في اللاوعي، أي في ما هو في ـ ذاته. ها نحن قد تمّت إعادتنا إلى الكوجيتو، فمنه ينبغي الانطلاق. هل يمكن توسيعه من دون فقدان فوائد بداهة الانعكاس على الذات؟ ماذا كشف لنا توصيف ما هو لذاته؟

لقد صادفنا من البداية تعديماً قام به الكائن لذاته في كينونته. ولا يبدو لنا أن هذا الكشف للعدم قد تجاوز حدود الكوجيتو، لكن لنمعن النظر في ذلك.

لا يمكن لما هو لذاته أن يدعم التعديم من دون أن يحدّد نفسه كنقص كينوني. ذلك يعني أن التعديم لا يتطابق مع مجرّد إدخال الفراغ في الوعي. ليس هناك كائن خارجي قد أخرج ما هو في ـ ذاته من الوعي، لكن ما هو لذاته هو الذي يقرّر باستمرار ألاّ يكون ما هو في ـ ذاته. ذلك يعني أنه ليس بمقدوره أن يكون الأساس لذاته إلا انطلاقاً مما هو في ـ ذاته وضده. هكذا بما أن التعديم هو

تعديم للكينونة، فهو يمثّل الصلة الأصلية بين كينونة ما هو لذاته وكينونة ما هو في ـ ذاته. إن ما هو في ـ ذاته العيني والواقعي هو بأكمله حاضر في صميم الوعي من حيث إن الوعي يقرّر ألاّ يكونه. لا بد أن يؤدي بنا الكوجيتو حتماً إلى اكتشاف هذا الحضور الكلي لما هو في ـ ذاته، والبعيد عن المتناول. ولا شك أن واقعة هذا الحضور ستكون ذلك التعالي ذاته لدى ما هو لذاته، لكن التعديم هو بالتحديد أصل التعالي باعتباره الرابط الأصلي بين ما هو لذاته وما هو في ـ ذاته. هكذا نلمح وسيلة للخروج من الكوجيتو. وسنرى في ما بعد أن المعنى العميق للكوجيتو هو أنه بماهيته إخراج من الذات، لكن لم يحنِ الوقت بعد لوصف تلك الخاصية لما هو لذاته. إن ما كشفه التوصيف الأنطولوجي مباشرة، هو أن هذا الكائن هو أساس لذاته من حيث هو نقص كينوني، أي إنه يجعل كائناً آخر غيره يتحكّم به في وجوده.

إلا أن هناك عدة أشكال «لعدم كوْن» الشيء كذا، ومن بينها تلك التي لا تطال الطبيعة الحميمة للكائن الذي ليس هو ما ليس هو عليه. إذا قلت مثلاً إن هذه المحبرة ليست طيراً، فإن المحبرة والطير لا يصيبهما السلب الذي هو علاقة خارجية لا يمكن أن يُرسيها إلا واقع إنساني بصفته شاهداً. بالمقابل، هناك نموذج من السلب يُقيم علاقة داخلية بين ما يُنفى وما يُنفى عنه[4]. ومن كل أنواع السلب الداخلية هناك سلب يخترق الكائن في أعمق ما فيه، السلب الذي يستخدم في كينونته، الكائن الذي ينفيه ليشكّل الكائن الذي ينفي عنه: إنه النقص. لا يخص النقص طبيعة ما هو في ـ ذاته التي هي إيجابية كلية، فهو لا يظهر في العالم إلا مع انبثاق الواقع الإنساني. في العالم الإنساني وحده يمكن أن تكون ثمة نواقص. النقص يفترض ثالوثاً: الذي ينقص أي الناقص، والذي ينقصه هذا النقص أي الموجود، والكل الشامل الذي فكّكه النقص، ويعيد توحيده تركيب الناقص والموجود: إنه المنقوص منه. والكائن الذي ينكشف للحدس الإنساني، هو دائماً الموجود الذي ينقصه شيء. إذا قلت، مثلاً، إن القمر ليس بدراً، وينقصه رُبعه، فإني أطلق هذا الحكم على حدس ممتلئ بهلال القمر. وهكذا، فإن ما ينكشف

(4) المعارضة الهيغليّة تخصّ هذا النموذج من السلب، لكن هذه المعارضة يجب أن ترتكز هي نفسها على السلب الداخلي البدائي، أي على النقص. مثلاً، إذا أصبح «غير الأساسيّ» بدوره هو «الأساسيّ»، فذلك بسبب الشعور به كنقص في صميم «الأساسي».

للحدس هو ما هو في ـ ذاته الذي هو بحدّ ذاته ليس مكتملاً ولا غير مكتمل، بل هو ما هو عليه بكل بساطة، من دون أي علاقة مع كائنات أخرى. كي يمكن إدراك ما هو في ـ ذاته كهلال قمر، يجب أن يتخطى واقعٌ إنسانيٌّ ما هو معطى وصولاً إلى مشروع يحقّق الكل الشامل ـ الذي هو هنا قرص البدر ـ ثم يعود في ما بعد إلى المعطى لتشكيله كهلال، أي من أجل تحقيقه في وجوده انطلاقاً من الكل الشامل الذي يصبح هو الأساس له. وفي عملية التخطي بالذات، سيتم إلحاق ما ينقص بما هو موجود بطريقة تركيبية بحيث يشكل من جديد الكل الشامل التركيبي للمنقوص منه. بهذا المعنى، الناقص هو من طبيعة الموجود نفسها، ويكفي أن نقلب الموقف كي يصبح الناقص موجوداً ينقصه ما ينقص، بينما يصبح الموجود هو الناقص. إن وجود هذا الناقص الذي هو مكمّل للموجود، إنما يحدّده الكل الشامل للمنقوص منه. هكذا في العالم الإنساني، إن الكائن غير المكتمل الذي ينكشف للحدس من حيث إنه هو الذي ينقص، إنما يتكوّن في وجوده من المنقوص منه ـ أي مما ليس هو إيّاه. إنه البدر الذي يمنح هلال القمر وجوده كهلال. إن ما هو ليس كائناً هو الذي يحدّد ما هو كائن، فبالترابط مع تعالٍ إنساني، يبحث الموجود خارج ذاته عن الكائن الذي ينقصه من حيث هو معنى كينونته.

لا بدّ للواقع الإنساني الذي يظهر بواسطته النقص في العالم، من أن يكون هو نفسه نقصاً. وبما أن النقص لا يمكن أن يصدر عن الكينونة إلا بواسطة النقص، فلا يمكن لما هو في ـ ذاته أن يكون مصدراً لأي نقص فيه. بعبارة أخرى، كي تكون الكينونة ناقصة أو منقوصاً منها، يجب أن يصنع كائن ما نقصه الخاص؛ وحده الكائن الذي ينقص يستطيع أن يتجاوز الكائن باتجاه المنقوص منه.

أما أن يكون الواقع الإنساني نقصاً، فإن وجود الرغبة بوصفها واقعة إنسانية يكفي لإثبات ذلك. كيف يمكن تفسير الرغبة إذا أردنا أن نرى فيها «حالة» نفسية أي كائناً هو بطبيعته ما هو عليه؟ إن كائناً هو ما هو عليه، لا يستدعي أي شيء ليكمّله إلاّ بمقدار ما يُعتبر أنه ما هو عليه. إن دائرة غير مكتملة لا تستدعي الاكتمال إلا من حيث يتجاوزها التعالي الإنساني؛ فهي بحد ذاتها مكتملة وكلياً إيجابية كمنحنٍ مفتوح. إن حالة نفسية توجد ولها اكتمال هذه الدائرة، لن تكون بحاجة، فوق ذلك، لأي «استدعاء» لشيء آخر: ستكون هي ذاتها من دون أي علاقة مع وجود آخر غيرها. يقتضي تشكيل حالة نفسية من حيث هي جوع أو

عطش، كائناً متعالياً خارجياً يتجاوز الجوع وصولاً إلى الكل الشامل «للجوع المشبَع»، كما يتجاوز هلال القمر وصولاً إلى البدر. لا يمكن التخلص من المشكلة بأن نجعل من الرغبة مجهوداً ميتافيزيقياً نتصوّره على صورة قوة فيزيائية، لأنه حتى لو منحنا هذا المجهود، مرة أخرى، فاعلية العلّة، فلا يمكن أن تكون له خصائص الاندفاع نحو حالة أخرى. والمجهود من حيث هو منتج للحالات لا يمكنه أن يتماهى بالرغبة من حيث هي استدعاء لحالةٍ معينة. إن الاستعانة بنظرية التوازي بين النفسي والفيزيولوجي لن تنجح أكثر من غيرها في إزالة هذه العقبات: العطش لا يوجد كظاهرة عضوية ولا كحاجة فيزيولوجية للماء. إن الجهاز العضوي المحروم من الماء، يقدّم بعض الظواهر الإيجابية، مثلاً، تخثّر السائل الدموي الذي يولّد بدوره بعض الظواهر الأخرى، فالمجموع هو حالة إيجابية للجهاز العضوي لا تعكس سوى نفسها، تماماً كما لا يمكن أن نعتبر تخثّر محلول يتبخّر منه الماء، كأنه رغبة الماء في الانحلال. إذا افترضنا تطابقاً كاملاً بين النفسي والفيزيولوجي، فلا يمكن أن يقوم هذا التطابق إلا على خلفية هوية أنطولوجية تجمعهما، كما رأى ذلك سبينوزا. وبالنتيجة فإن كينونة العطش النفسي ستكون الكينونة في ـ ذاتها لحالة معينة، مما يحيلنا، مرة أخرى، لتعالٍ شاهد، لكن سيكون العطش حينئذٍ رغبة من أجل هذا التعالي، وليس من أجله هو: إنه رغبة في نظر الآخر. إذا كان لا بد من أن تكون الرغبة رغبة تجاه نفسها، عليها أن تكون التعالي ذاته، أي أن تفلت بطبيعتها من ذاتها وصولاً إلى الموضوع المرغوب. بعبارة أخرى، يجب أن تكون الرغبة نقصاً ـ لكن ليس نقصاً من حيث هو موضوع، أي نقصاً مفروضاً خَلَقه تجاوزٌ غريب عنها: يجب أن يكون ما ينقصها خاصاً بها. . . الرغبة هي نقص في كينونتها، وهي مسكونة في كينونتها الأكثر حميمية بالكائن الذي ترغب فيه. هكذا، فهي تشهد على وجود النقص في كينونة الواقع الإنساني؛ لكن إذا كان الواقع الإنساني نقصاً، فبواسطته ينبثق في الوجود، ثالوث الموجود والناقص والمنقوص منه. ما هي بالتحديد العناصر الثلاثة لهذا الثالوث؟

إن ما يلعب هنا دور الموجود، هو الذي يكشف ذاته للكوجيتو من حيث هو الطابع المباشر للرغبة؛ إنه مثلاً ما هو لذاته الذي أدركناه من حيث إنه ليس ما هو عليه وهو ما ليس عليه، لكن ماذا يمكن أن يكون المنقوص منه؟

للإجابة عن هذا السؤال، علينا الرجوع إلى فكرة النقص وتحديد الرباط

الذي يجمع الموجود بالناقص بشكل أفضل. ولا يمكن أن يكون هذا الرباط مجرد علاقة تجاور. إذا كان الذي ينقص هو حاضر بهذه القوة، حتى في غيابه، في صميم الموجود، فذلك لأننا ندرك الموجود والناقص في الوقت نفسه، ونتجاوزهما في وحدة الكل الشامل ذاته. وإن ما يكوّن ذاته من حيث هو نقص لا يستطيع أن يقوم بذلك إلا بتجاوز ذاته وصولاً إلى شكل كبير مفكّك. هكذا، فإن النقص هو ظهور على خلفية كل شامل. من جهة أخرى، لا يهم كثيراً أن يكون هذا الكل الشامل معطى في الأصل وهو متفكك في الوقت الحاضر (ذراعا Vénus Milo ناقصتان. . .) أو لم يتحقق بعد (تنقصه الشجاعة). إن ما يهم هو أن يظهر الناقص والموجود أو ندرك أنهما لا بدّ أن ينعدما في وحدة الكل الشامل المنقوص منه. كل ما ينقص، إنما ينقص كذا، لأجل كذا. . . وما هو معطى في وحدة انبثاق بدائي، إنما هو «لأجل كذا» باعتباره لم يحصل بعد، أو لم يعد موجوداً، فهو غياب يحاول أن يبلغه الموجود المقطوع منه حين يتخطى ذاته، أو حين يتمّ تخطّيه بحيث يكوّن نفسه بفعل ذلك، موجوداً مقطوعاً منه. «لأجل» ماذا هو الواقع الإنساني؟

من حيث إنه أساس لذاته، فإن ما هو لذاته هو انبثاق للسلب. إنه يؤسس لذاته من حيث إنه ينفي عن ذاته وجوداً ما أو طريقة وجود. إن ما ينفيه أو يعدِّمه، كما نعرف، إنما هو الكينونة في ـ ذاتها، لكن ليس أي كائن ـ في ذاته: الواقع الإنساني هو قبل كل شيء عدمٌ لذاته. إن ما ينفيه أو يعدّمه من ذاته، من حيث إنه لذاته، لا يمكن أن يكون سوى الذات. وبما أنّ الواقع الإنساني مكوّن، في معناه، من هذا التعديم، ومن حضور ما يعدّمه في داخله بصفته معدَّماً، فإن الذات من حيث هي كائن ـ في ذاته والمنقوص منها هي التي تعطي معنى للواقع الإنساني. ومن حيث إن الواقع الإنساني هو، في علاقته البدائية بذاته، ليس ما هو عليه، فإن علاقته بذاته ليست بدائية ولا يمكن أن تستمد معناها إلا من علاقة أولى هي العلاقة المعدومة أو الهوية الواحدة. إن الذات التي هي ما هي عليه تجعلنا ندرك ما هو لذاته من حيث إنه ليس ما هو عليه: العلاقة المنفيّة في تعريفنا لما هو لذاته ـ وهي بما أنها كذلك، يجب أن تُطرح أولاً ـ هي علاقة تبدو غائبة باستمرار بين ما هو لذاته وذاته، كما هو حال الهوية. إن معنى هذا الاضطراب الدقيق الذي به يفلت العطش من ذاته فلا يعود عطشاً من حيث إنه وعي بالعطش، إنما هو عطش سيكون عطشاً ويلازمه.

إن ما يفلت مما هو لذاته، إنما هي الذات ـ أو ذاته من حيث هي في ـ ذاتها.

إلا أنه ينبغي ألا نخلط بين ما هو في ـ ذاته هذا المنقوص منه وما هو في ـ ذاته الخاص بالوقائعية، فهذا الأخير يتحوّل عبر فشله في التأسيس لذاته إلى حضور محض لما هو لذاته تجاه العالم. إن ما هو في ـ ذاته المنقوص منه هو، عكس ذلك، غياب محض. إضافة إلى ذلك، فإن فشل عملية التأسيس، جعل ما هو لذاته ينبثق مما هو في ـ ذاته، من حيث إنه أساس لعدمه الخاص؛ لكن معنى عملية التأسيس الفاشلة، يبقى متعالياً. إن ما هو لذاته هو فشل في كينونته، لأنه ليس أساساً إلا لذاته من حيث هي عدم. والحق يقال إن هذا الفشل هو كينونته عينها، لكنه ليس له معنى إلا إذا أدرك ذاته كفشل في حضور الكائن الذي أخفق في أن يكونه، أي في حضور الكائن الذي يكون هو الأساس لكينونته، وليس فقط أساساً لعدمه، أي الذي يكون أساساً له من حيث هو متطابق مع ذاته. إن الكوجيتو يدلّ بطبيعته على ما ينقصه، وعلى ما يفلت منه لأنه كوجيتو مسكون بالوجود، كما أدرك ديكارت ذلك جيداً، وهذا هو أصل التعالي: إن الواقع الإنساني هو تجاوز لذاته نحو ما يفلت منه، فهو يتجاوز ذاته وصولاً إلى الكائن الخاص الذي كان يمكن أن يكونه لو كان هو ما هو عليه. ليس الواقع الإنساني شيئاً ما يوجد **أولاً**، ثم ينقصه في ما بعد هذا الشيء أو ذلك: هو يوجد منذ الأساس كنقص، وعلى علاقة تركيبية مباشرة مع ما يفلت منه. هكذا ينبثق الواقع الإنساني كحضور في العالم عبر الحدث المحض الذي يدرك فيه ذاته تلقائياً كنقص، فهو يدرك ذاته كائناً غير مكتمل عبر مجيئه إلى الوجود، كما يدرك أنه كائن من حيث هو غير موجود وهو في حضور الكل الشامل الفريد الذي هو ما هو عليه والذي يفلت منه، بحيث إنه يكون هو هذا الكل الشامل بالشكل الذي لا يكونه فيه. الواقع الإنساني هو تجاوز متواصل يهدف إلى تطابق مع الذات لن يتحقق إطلاقاً. إذا كان الكوجيتو يتوق نحو الكينونة فذلك لأنه حين ينبثق، يتخطى ذاته نحو الوجود، واصفاً نفسه في وجوده، بأنه كائن ينقصه التطابق مع الذات كي يكون ما هو عليه. إنه مرتبط عضوياً بالكينونة في ـ ذاتها، لكن ليس كارتباط فكرة بموضوعها ـ وهو ما سيجعل ما هو في ذاته نسبياً ـ بل كارتباط نقص بما يحدّد له نقصه. إن البرهان الديكارتي الثاني هو، بهذا المعنى، صارم في دقته: الكائن غير الكامل يتخطى ذاته نحو الكائن الكامل؛ والكائن الذي ليس هو الأساس سوى لعدمه الخاص، يتخطى ذاته نحو الكائن الذي هو أساس

كينونته، لكن الكائن الذي يستهدفه تجاوز الواقع الإنساني لذاته، ليس إلهاً متعالياً: إنه في صميم الواقع الإنساني ذاته، وهو ليس سوى الواقع الإنساني ككل شامل.

ذلك أن هذا الكل الشامل ليس مجرد وجود في ـ ذاته عرضي للمتعالي. الكائن الذي يدركه الوعي كهدف لتجاوزه لذاته، يمكن أن يتطابق مع انعدام الوعي، إذا كان مجرّد وجود في ـ ذاته؛ لكن الوعي لا يتجاوز ذاته نحو انعدامه، فهو لا يريد أن يفقد ذاته عبر تماهٍ مع الذات ووجود في ـ ذاته، وذلك عند انتهاء تجاوزه لذاته. إن ما هو لذاته يطالب بالكينونة في ـ ذاتها لأجل ما هو لذاته نفسه.

وهكذا، فإن هذا الكائن الغائب باستمرار، والذي يلازم ما هو لذاته، إنما تجمَّدَ هو ذاته في وضعية ما هو في ـ ذاته. إنه التركيب المستحيل لما هو لذاته ولما هو في ـ ذاته، فيصبح عندئذٍ ما هو لذاته أساساً لذاته ليس من حيث هو عدم، بل من حيث هو كائن، وسيحتفظ في الوقت نفسه بالشفافية الضرورية للوعي، وبالاتحاد بالذات الخاص بالكائن في ـ ذاته. وسيحتفظ أيضاً بتلك العودة على الذات التي هي شرط كل ضرورة وكل أساس، لكن هذه العودة على الذات ستحصل من دون أي مسافة بينه وبين ذاته، فلن تكون إطلاقاً حضوراً تجاه الذات بل تماهياً بها. باختصار، سيكون هذا الكائن تحديداً هو الذات التي برهنّا أنها لا تستطيع أن تكون موجودة إلا كعلاقة عابرة باستمرار، لكنه لن يكون هذه الذات إلا من حيث إنه يوجد كجوهر. هكذا ينبثق الواقع الإنساني كما هو، في حضور الكل الشامل الخاص به، أي الذات، ومن حيث إنه ينقصه هذا الكل الشامل الذي هو بطبيعته، غير معطى لأنه يجمع في داخله الخصائص غير المتلائمة لما هو في ـ ذاته ولما هو لذاته. ولا يلومنا أحد إذا تصورنا كما يحلو لنا، كائناً من هذا النوع: عندما يتحوّل هذا الكل الشامل في وجوده وغيابه المطلق إلى كائن جوهري ومتعالٍ ما وراء العالم، وذلك بفعل عملية توسّط لاحقة، نطلق على هذا الكل اسم الله. أليس الله في الوقت نفسه كائناً هو ما هو عليه، من حيث إنه إيجابية كليّة وأساس للعالم ـ وكائناً ليس ما هو عليه، وهو ما ليس هو عليه من حيث إنه وعي بذاته وأساس ضروري لذاته؟ يعاني الواقع الإنساني في كينونته لأنه ينبثق في الكينونة مسكوناً باستمرار بهذا الكل الشامل من دون قدرة على أن يكونه، لأنه ليس بمقدوره تحديداً بلوغ ما هو في ـ ذاته من

دون أن يفقد ذاته ككائن ـ لذاته. إنه إذاً، بطبيعته، وعي شقي من دون أي إمكانية له لتخطي هذه الحالة من الشقاء.

ما هي حقيقة هذا الكائن الذي يحاول الوعي الشقي بلوغه عبر تجاوزه لذاته؟ هل سنقول إنه غير موجود؟ إن هذه التناقضات التي نكتشفها فيه تثبت فقط أنه لا يمكن أن يتحقق. ولا قيمة لأي اعتراض على هذه الحقيقة البديهية: لا يمكن للوعي أن يوجد إلا ملتزماً بهذا الكائن الذي يحيط به من كل ناحية، والذي يحرّكه بحضوره كشبح ـ والوعي هو هذا الكائن، وهو على الرغم من ذلك ليس هو. هل سنقول إنه كائن نسبي لارتباطه بالوعي؟ هذا يعني أننا نخلط بينه وبين موضوع يطرحه وعي نظري. وهذا الكائن لا يطرحه الوعي كموضوع يَمْثل أمامه، فليس هناك وعي بهذا الكائن لأنه يلازم وعي الذات غير النظري. والكائن يطبعه بطابعه من حيث هو معنى وجوده، فليس الوعي وعياً بهذا الكائن أكثر مما هو وعي بذاته. وعلى الرغم من ذلك، لا يمكن للكائن أن يفلت أيضاً من الوعي: لكنه هناك، من حيث إن الوعي يندفع نحو كينونته كوعي (بـ) أنه كائن. وليس الوعي هو الذي يمنح تحديداً هذا الكائن معناه، كما يفعل ذلك مع هذه المحبرة أو هذا القلم، لكن لو لم يكن الوعي هو هذا الكائن بالشكل الذي لا يكونه فيه، فإنه لن يكون وعياً، أي نقصاً: وهو خلافاً لذلك، يستمد لذاته معناه كوعي من هذا الكائن. ينبثق هذا الكائن مع انبثاق الوعي، من صميم الوعي وخارجه في الوقت نفسه، إنه التعالي المطلق في المحايثة المطلقة، فلا أولوية له على الوعي، ولا أولوية للوعي عليه، إنهما يشكلان ثنائياً. ولا شك أنه لا يمكنه أن يوجد من دون ما هو لذاته، ولا يمكن لما هو لذاته أن يوجد من دونه. يتخذ الوعي بالنسبة إلى هذا الكائن وضعيّة يكون فيها هو هذا الكائن، لأن الكائن هو الوعي ذاته لكنه كائن لا يمكن للوعي أن يكونه كلياً. إنه في صميم الوعي، لكنه بعيد عن المتناول، من حيث هو غياب وغير قابل للتحقيق، وهو بطبيعته، يحمل في ذاته تناقضه الخاص به، فعلاقته بما هو لذاته هي محايثة كلية تجد اكتمالها في تعالٍ كلّي.

لا ينبغي، من ناحية أخرى، أن نتصوّر هذا الكائن حاضراً للوعي مع خصائصه المجردة وحدها التي أثبتتها أبحاثنا. ينبثق الوعي ضمن موقف وهو وعي فريد ومتفرّد بهذا الموقف و(بـ) ذاته من حيث إنه ضمن موقف. والذات حاضرة لهذا الوعي الملموس، بحيث إن كل خصائص الوعي الملموسة لها ارتباطاتها

بالكل الشامل للذات. الذات هي فردية، وُتلازم ما هو لذاته من حيث إنها اكتماله الفردي. إن شعوراً، مثلاً، هو شعور في حضور نموذج، أي شعور من النوعية نفسها، لكنه هو ما هو عليه. هذا النموذج أو الكل الشامل للذات العاطفية هو حاضر مباشرة من حيث هو نقص نعاني من تحمّله في صميم العذاب. يتعذب المرء، ويتعذب من كونه لا يتحمّل كفاية. هذا العذاب الذي نتحدث عنه ليس هو إطلاقاً ذلك الذي نحس به. إن ما نسميه العذاب «الجميل»، أو «الجيّد» أو «الحقيقي» والذي يهزّنا، إنما هو العذاب الذي نقرأه على وجوه الآخرين، وبالأحرى على صورهم، وعلى وجه تمثال، وعلى قناع في مأساة. إنه عذاب له كينونة. ويتبدّى لنا ككل مكثّف وموضوعي، فهو لم يكن ينتظر مجيئنا كي يكون موجوداً، إنه يتجاوز وعينا بوجوده، إنه هناك، وسط العالم، لا يمكن اختراقه بكثافته كهذه الشجرة أو هذا الحجر، وهو يدوم، إنه أخيراً ما هو عليه. يمكننا أن نقول عنه: هذا العذاب هناك الذي يعبّر عنه هذا التكشير عن الأسنان، وتقطيب الحاجبين هذا، وملامح الوجه التي تتحمله وتظهره لكنها لا تخلقه، وقد استقر العذاب عليها، فهو ما وراء السلبية والفاعلية، والسلب والإيجاب. إنه موجود، إلا أنه لا يمكنه أن يكون سوى وعي بذاته. ونعرف جيداً أن هذا القناع لا يعبّر عن تشنجات الوجه اللاواعية لدى شخص نائم ولا التكشير عن الإسنان لدى ميّت: إنه يدل على ممكنات، وعلى موقفٍ في العالم، فالعذاب هو علاقة واعية بهذه الممكنات، وبهذا الموقف، لكنه علاقة قد جُمّدت وصُبّت في قالب برونزي من الوجود، وهو، من حيث إنه كذلك، يؤثر فينا. إنه بمثابة تقدير تقريبي متدَنٍّ لذلك العذاب في ـ ذاته الذي يلازم عذابنا الخاص. خلافاً لذلك، فإن العذاب الذي أشعر به، ليس عذاباً كافياً على الإطلاق، إذ إنه يعدّم نفسه من حيث إنه وجود في ـ ذاته، عبر الفعل نفسه الذي يتكوّن به. إنه يفلت من حيث هو عذاب كي يصبح وعياً بالعذاب. ولا يمكنني إطلاقاً أن أفاجأ به، لأنه ليس موجوداً إلا بمقدار ما أشعر به. وتنتزع منه شفافيته كل عمق: لا أستطيع أن أراقبه كما أراقب عذاب تمثال، لأنني أنا أصنعه وأعرفه. إذا كان لا بد من العذاب، أريد أن يتملّكني ويجتاحني كعاصفة: لكن ينبغي، عكس ذلك، أن أضبطه في وجوده عبر عفويتي الحرة. وأنا أريد أن أكون هذا العذاب، وأن أتحمله في الوقت ذاته، لكن ذلك العذاب الهائل والكثيف الذي يمكن أن يخرجني من ذاتي، يلامسني بجناحه باستمرار، فلا يمكنني أن أمسك به، ولا أجد غيري أنا، أنا الذي أتذمّر وأنوح، وعليّ أن أمثّل دور العذاب من دون انقطاع من أجل أن

أحقق العذاب الذي هو أنا، فأكتِّف ذراعيّ، وأصرخ من أجل أن تجري في العالم كائنات لها وجود في ـ ذاته، وأصوات وحركات، وتركض من العذاب في ـ ذاته الذي لا يمكنني أن أكونه. كل تذمّر، وكل تعبير في ملامح وجه من يتعذب، إنما يهدف إلى نحت تمثال من العذاب في ذاته، لكن هذا التمثال لن يوجد إطلاقاً إلا بواسطة الآخرين ولأجلهم. أما عذابي فيعاني من أنه هو ما ليس عليه، وليس ما هو عليه، فهو يفلت مني لحظة التقائي به، ويفصله عن ذاته هذا اللاشيء، هذا العدم الذي يشكّل عذابي نفسه أساساً له. إنه يثرثر لأنه ليس عذاباً بشكل كافٍ، فمثاله الأعلى هو الصمت. هو صمت التمثال، صمت الإنسان المنهك الذي يحني جبينه، ويحجب وجهه من دون أن يقول شيئاً، لكن هذا الإنسان الصامت، لا يتكلم لأجلي. إنه يثرثر بينه وبين نفسه من دون انقطاع، لأن كلمات اللغة الداخلية هي بمثابة تشكيلات تمهيدية «للذات» من حيث هي عذاب. إنه بنظري «محطم» من العذاب: هو يشعر أنه مسؤول عن ذلك الألم الذي يريده من دون أن يريده، ولا يريده من حيث إنه يريده، ذلك الألم المحكوم بغياب مستمر، وهو غياب العذاب الجامد والصامت الذي هو الذات، أي الكل الشامل الملموس والبعيد عن متناول ما هو لذاته الذي يتعذب، وما يهدف إليه الواقع ـ الإنساني المعذب. واضح أن العذاب ـ الذات هذا يلتقي بعذابي الذي لا يطرحه إطلاقاً كموضوع. وعذابي الواقعي ليس جهداً من أجل الوصول إلى الذات، لكن لا يمكنه أن يكون عذاباً إلا من حيث هو وعي (بـ) أنه ليس عذاباً بشكل كافٍ في حضور ذلك العذاب المكتمل الغائب.

يمكننا الآن أن نحدّد بدقة أكبر ما تكونه كينونة الذات: إنها القيمة. والقيمة تتميز بهذه الخاصية المزدوجة التي لم يشرحها علماء الأخلاق بشكل كافٍ، وهي أنها كائنة من دون شروط وغير كائنة. القيمة لها بالفعل كينونة من حيث كونها قيمة، لكن هذا الموجود المعياري لا كينونة له من حيث هو واقع. إن كينونتها هي في كونها قيمة، أي في عدم كونها كائناً. وهكذا فإن كينونة القيمة من حيث هي قيمة، هي كينونة ما ليس له كينونة. تبدو القيمة إذاً غير قابلة للإدراك: إذا اعتبرناها كائناً، يمكننا حينئذٍ أن نتجاهل كلياً طابعها غير الواقعي، فنجعل منها، على طريقة علماء الاجتماع، مجرّد مطلب واقعي من بين غيره من الوقائع. في هذه الحال، إن عرضية الكينونة تلغي القيمة، لكن بالمقابل، إذا لم ننظر إلا في الطابع المثالي للقيم، فإننا بذلك نجرّدها من كينونتها، فتنهار بفعل ذلك. لا شك

أنني أستطيع، كما بيّن ذلك شلر (Scheler)، أن أصل إلى إدراك حدسي للقيم انطلاقاً من مراقبة أمثلة ملموسة: يمكنني أن أدرك النبل انطلاقاً من عمل نبيل، لكن القيمة التي ندركها بهذا الشكل، لا تبدو أنها على المستوى نفسه في الكينونة مع العمل الذي تعطيه معناه ـ كما هو حال ماهية «الأحمر» مثلاً بالنسبة إلى اللون الأحمر الملموس الجزئي. إنها تبدو من حيث هي ما وراء الأعمال المعنية، كما هو حال الحدّ الأقصى مثلاً بالنسبة إلى التطور اللامتناهي للأعمال النبيلة. القيمة هي ما وراء الكائن. على الرغم من ذلك، إذا كنا لا نرضى بعبارات جميلة جوفاء، ينبغي أن نعترف أن هذا الكائن الذي هو وراء الكينونة يمتلك على الأقل وجوداً بشكل من الأشكال. إن هذه الاعتبارات تكفي كي تجعلنا نقرّ بأن الواقع الإنساني هو الذي تصل بواسطته القيمة إلى العالم. إلا أن القيمة تجد معنى كينونتها في ما يستهدفه الكائن الإنساني حين يتجاوز وجوده: يكتسب كل فعل قيمته من الانسلاخ عن الكينونة نحو هدفٍ معين. وبما أن القيمة هي ما بعد كل عمليات التجاوز، في كل زمان ومكان، يمكن اعتبارها الوحدة غير المشروطة لكل أفعال التجاوز لما هو موجود. وتشكّل بذلك ثنائياً مع الواقع الإنساني الذي يتجاوز أصلاً وجوده، والذي بواسطته يأتي التجاوز إلى الوجود. ونلاحظ أيضاً أن القيمة التي هي اللامشروط المتجاوز لكل أفعال التجاوز، لا بدّ من أن تكون في الأصل ما وراء الكائن الإنساني نفسه الذي يقوم بالتجاوز، لأنها الطريقة الوحيدة التي تكون فيها أصلاً ما وراء كل أفعال التجاوز الممكنة. إذا كان لا بدّ لكل تجاوزٍ من أن يتجاوز نفسه بالفعل، ينبغي قبْلياً أن يكون الكائن المتجاوز هو أيضاً قد تمّ تجاوزه من حيث كونه المصدر ذاته لكل أفعال التجاوز: هكذا فإن القيمة في أصلها أي القيمة العليا، هي ما وراء التعالي، وهي لأجله. ومن حيث كونها ما وراء أفعال التجاوز، فإن القيمة تتخطى كل تجاوزاتي، وتؤسس لها، لكنني لا أستطيع مطلقاً أن أتجاوز نفسي باتجاهها، لأن كل أفعال التجاوز لديّ تفترضها هي أصلاً. القيمة هي المنقوص منها في كل حالات النقص، وليست هي ما ينقص. إنها الذات من حيث إنها تلازم صميم ما هو لذاته، كما لو أنها موجودة لأجله. القيمة العليا التي يتجاوز الوعي ذاته باتجاهها، في كل لحظة، بكل كينونته، إنما هي الكينونة المطلقة للذات، مع كل ما لها من خصائص الهوية والنقاء والاستمرارية... إلخ، ومن حيث هي أساس للذات. وهذا ما يسمح لنا بأن نفهم لماذا يمكن للقيمة أن تكون في الوقت نفسه موجودة وغير موجودة. إنها بمثابة معنى وما وراء كل تجاوز، وهي بمثابة ما هو في ـ ذاته الغائب الذي يلازم

الكائن ـ لذاته؛ لكن حين نتفحصها، ندرك أنها بحد ذاتها تجاوز لهذه الكينونة في ـ ذاتها لأنها تعطيها لذاتها. القيمة هي أبعد من وجودها الخاص من حيث إنه من طراز الاتحاد بالذات، لأنها تتجاوز فوراً هذا الوجود في استمراريته، وصفائه، وثباته، وهويته، وصمته، وذلك حين تطالب بهذه الميزات بصفتها حضوراً تجاه ذاتها. وفي مقابل ذلك، إذا بدأنا باعتبارها حضوراً تجاه ذاتها، فهذا الحضور يتحول فوراً إلى جمود صلب في ـ ذاته. إضافة إلى ذلك، فإن القيمة هي في وجودها، الكل الشامل المنقوص منه بحيث إن الكائن الإنساني يكوّن ذاته عبر اتجاهه نحوه. والقيمة تتجلّى بالنسبة إلى الكائن الإنساني ليس من حيث كونه ما هو عليه في عرضيته الكلّية، بل من حيث كونه أساس تعديمه لذاته. بهذا المعنى، تلازم القيمة الكائن من حيث إنه يؤسس لذاته، وليس من حيث إنه موجود: إنها تلازم الحرية. ذلك يعني أن علاقة القيمة بما هو لذاته هي خاصة جداً: القيمة هي كائن، وإن ما هو لذاته عليه أن يكون هذا الكائن من حيث إنه أساس عدمه في وجوده. إذا كان لا بدّ أن يكون ما هو لذاته هذا الكائن، فذلك لا يتمّ تحت ضغط خارجي، ولا لأن القيمة هي كالمحرك الأول عند أرسطو (Aristote)، تمارس عليه جاذبية واقعية، ولا هي نتيجة خاصيّة اكتسبها في وجوده، بل لأنه هو الذي يكوّن نفسه من حيث إن عليه أن يكون هذا الكائن. باختصار، تبقى الذات وما هو لذاته وعلاقتهما في الوقت ذاته، في حدود حرية غير مشروطة ـ بمعنى أن لا شيء يجعل القيمة موجودة، ما عدا تلك الحرية التي تجعلني في الوقت ذاته موجوداً ـ وفي الوقت ذاته في حدود الوقائعية الملموسة، من حيث إن ما هو لذاته هو أساس لعدمه، فلا يمكنه أن يكون هو الأساس لوجوده. هناك إذاً عرضيّة كاملة للكينونة ـ لأجل ـ القيمة، تتعارض مع الأخلاق كلها بحيث تجعلها مجمّدة ونسبية ـ وتجعلها في الوقت ذاته ضرورة مطلقة وحرة[5].

---

(5) قد ندُفع للتعبير عن الثالوث المعني بعبارات هيغلية، بحيث نجعل ممّا هو في ـ ذاته أطروحة، وممّا هو لذاته أطروحة مضادة، ونجعل ما هو في ـ ذاته ـ لذاته أي القيمة، تركيباً لهما. لكن تجدر الملاحظة هنا أنه، إذا كان ما هو لذاته ينقصه ما هو في ـ ذاته، فأن هذا الأخير لا ينقصه ما هو لذاته. وليس هناك تبادل في التعارض. وباختصار، يبقى ما هو لذاته «غير أساسي» وعرضياً بالنسبة إلى ما هو في ـ ذاته، وإن كونه «غير أساسي» هو الذي دعوناه منذ قليل وقائعيته. وزيادة على ذلك، فإن التركيب أي القيمة، قد تشكّل عودة إلى الأطروحة، إذاً عودة إلى الذات، لكن بما أن التركيب هو كلّ شامل غير قابل للتحقّق، فإن ما هو لذاته ليس لحظة يمكن تجاوزها. ومن حيث هو كذلك، فإن طبيعته تجعله أكثر فأكثر قريباً من الوقائع «الملتبسة» عند=

إن ما هو لذاته لا يموضع القيمة عند انبثاقها الأصلي: إن جوهرهما واحد ـ إلى حد أنه ليس ثمة وعي لا تلازمه القيمة الخاصة به، وإن الواقع الإنساني يتضمن بالمعنى الواسع للكلمة ما هو لذاته والقيمة. إذا كانت القيمة تلازم ما هو لذاته من دون أن تكون موضوعاً له، فذلك لأنها ليست موضوع طرح نظري: الواقع أنه يقتضي ذلك أن يموضع ما هو لذاته، ذاته، لأن القيمة وما هو لذاته لا يمكنهما أن ينبثقا إلا في وحدة جوهرية لثنائي. هكذا، فإن ما هو لذاته من حيث هو وعي غير نظري بذاته، لا يوجد قبالة القيمة، بالمعنى الذي توجد به **الموناد** عند لايبنتز «وحدها قبالة الله». إذاً ليست القيمة معروفة مطلقاً في هذه المرحلة، بما أن المعرفة تطرح الموضوع قبالة الوعي، إنها فقط معطاة عبر الشفافية غير النظرية لما هو لذاته الذي يجعل نفسه موجوداً كوعي بوجوده، إنها في كل مكان ولا مكان، في صميم علاقة معدّمة «انعكاس ـ عاكس»، حاضرة وبعيدة عن المتناول، وتعاش فقط من حيث كونها المعنى الملموس لهذا النقص الذي يصنع وجودي الحاضر. كي تصبح القيمة موضوع طرح نظري، يجب على ما هو لذاته الذي تلازمه، أن يَمثل أمام نظر الانعكاس على الذات. إن الوعي المنعكس على ذاته يموضع المعيش النفسي المنعكس في طبيعته الناقصة، ويستخرج القيمة، دفعة واحدة، بوصفها معنى لما هو منقوص منه، بعيداً عن المتناول. هكذا يمكن للوعي المنعكس على ذاته أن يكون، بكل معنى الكلمة، وعياً أخلاقياً لأنه لا يستطيع أن ينبثق من دون أن يكشف القيم دفعة واحدة. ومن البديهي أن وعيي المنعكس على ذاته يجعلني حراً في أن أوجه انتباهي إلى القيم أو أن أتجاهلها تماماً ـ كما لدي كل الحرية في النظر بشكل خاص إلى قلمي أو إلى علبة التبغ على الطاولة، لكن سواء أكانت القيم موضوع انتباه تفصيلي أم لا، فهي كائنة.

إلا أنه يجب أن لا نستنتج أن التفكير في الذات هو الوحيد الذي يمكنه أن يجعل القيمة تظهر، كما يجب أن لا نُسقط، بفعل التشابه، القيم الخاصة بما هو لذاته على عالم متعالٍ. إذا كان موضوع الحدس هو ظاهرة متعالية للواقع الإنساني، فهو ينكشف لنا فوراً مع قيمته، لأن ما هو لذاته لدى الآخر ليس

= كيركغارد. وإضافة إلى ذلك، نجد هنا لعبة مزدوجة من التعارضات الأحادية الجانب: إن ما هو لذاته ينقصه، بمعنى ما، ما هو في ـ ذاته، وهذا الأخير لا ينقصه ما هو لذاته، لكن بمعنى آخر، إن ما هو لذاته ينقصه الممكن له (أي ما هو لذاته الناقص) الذي لا ينقصه، هو أيضاً، ما هو لذاته.

ظاهرة مخفيّة تبدو فقط نتيجة استدلال بالتشابه. إن ما هو لذاته لدى الآخر يتجلى أصلاً لما هو لذاته لديّ، حتى أن حضوره من حيث هو للآخر هو، كما سنرى، الشرط الضروري لتكوين ما هو لذاته كما هو. تنكشف القيمة عبر انبثاق ما هو ـ للآخر، كما تنكشف عبر انبثاق ما هو لذاته، على الرغم من أنه وفقاً لأسلوب وجود مختلف. ولا يمكننا أن نعالج مسألة الاكتشاف الموضوعي للقيم في العالم طالما لم نوضح طبيعة الوجود ـ للآخر. سنؤجل إذاً بحث هذه المسألة إلى الجزء الثالث من مؤلفنا الحاضر.

IV ـ ما هو لذاته وكينونة الممكنات

رأينا أن الواقع الإنساني نقص وأنه ينقصه، من حيث هو لذاته، تطابق مع ذاته. وعلى الصعيد العينيّ، كل حالة خاصة (معيش) يمرّ بها ما هو لذاته ينقصها واقع خاص وملموس بحيث إن استيعابه التركيبي يحوّل هذه الحالة الخاصة إلى ذات. إنه ينقصها كذا، لأجل كذا، مثلما ينقص قرص القمر المقطوع كالهلال ما هو ضروري لجعله كاملاً ولتحويله إلى بدر. هكذا ينبثق الناقص عبر عملية تعالٍ، ويحدَّد نفسه بعودته إلى الموجود انطلاقاً من المنقوص منه. الناقص المحدَّد بهذا الشكل، هو متعالٍ بالنسبة إلى الموجود ومكمّل له، فهو إذاً من طبيعته ذاتها: إن ما ينقص هلال القمر كي يكون بدراً، هو بالتحديد القطعة المختفية منه، وما ينقص الزاوية المنفرجة ABC كي نحصل على زاويتين قائمتين، إنما هي الزاوية الحادة CBD. إذاً إن ما ينقص ما هو لذاته كي يندمج بالذات، إنما هو جزء مما هو لذاته، لكن لا يمكن أن لا أكون هذا الجزء مما هو لذاته أي لا يمكن أن يكون غريباً عني. وبالفعل، بما أن المثال الأعلى الذي ينبثق هو التطابق مع الذات، فإن ما هو لذاته الناقص هو جزء مما هو لذاته الخاص بي، لكن من ناحية أخرى، إذا كنت ما هو لذاته هذا، بحسب طريقة الهوية، فالمجموع يصبح في ـ ذاته. إنني ما هو لذاته الناقص بالطريقة التي يجب علي فيها أن أكون ما هو لذاته الذي لست أنا هو، وذلك كي أتماهى به ضمن وحدة الذات. هكذا فالعلاقة المتعالية الأصلية لما هو لذاته، تمهّد باستمرار لمشروع يتماهى فيه ما هو لذاته بما هو لذاته الغائب الذي ينقصه، والذي هو جزء منه. إن ما يبدو أنه الناقص الخاص بكل حالة لما هو لذاته، والذي يمكن تعريفه بدقة بأنه ينقص هذه الحالة الخاصة لما هو لذاته وليس غيرها، إنما هو الممكن لما هو لذاته. ينبثق الممكن من صميم تعديم ما هو لذاته. وهو ليس موضوعاً فكرّياً يتمّ تصوّره في ما بعد

كوسيلة للانضمام إلى الذات، لكن انبثاق ما هو لذاته من حيث هو تعديم لما هو في ـ ذاته، ورفع للضغط عن الكائن، يسمح للممكن أن ينبثق كأحد مظاهر رفع الضغط هذا عن الكائن: أي من حيث هو طريقة يكون فيها الكائن ما هو عليه، وهو على مسافة من ذاته. هكذا لا يمكن لما هو لذاته أن يظهر من دون أن تلازمه القيمة، ومن دون أن ينطلق نحو ممكناته الخاصة. وعلى الرغم من ذلك، حين يحيلنا الكوجيتو إلى ممكناته فهو يطردنا خارج اللحظة باتجاه ما هو عليه، بالطريقة التي لا يكون فيها ما هو عليه.

وكي نفهم بشكل أفضل كيف يمكن للواقع الإنساني أن يكون ولا يكون في الوقت ذاته ممكناته الخاصة، علينا الرجوع إلى مفهوم الممكن هذا ومحاولة إيضاحه.

كما هي القيمة، الممكن هو كذلك: هناك صعوبة قصوى في فهم كينونة الممكن، لأنه يسبق في ظهوره الكائن الممكن حصوله، وعلى الرغم من ذلك، لا بدّ للممكن، على الأقل من حيث هو ممكن، أن يكون له كينونة. ألا يقال: «من الممكن أن يأتي»؟ منذ لايبنتز تُطلق كلمة «ممكن» عن طيب خاطر على كل حدث ليس مرتبطاً بسلسلة سببية موجودة، بحيث يمكن تحديده بشكل أكيد، ولا يتضمن أي تناقض لا مع نفسه ولا مع المنظومة المعنية. انطلاقاً من هذا التعريف، ليس الممكن ممكناً إلا من وجهة نظر المعرفة، لأننا لسنا في موقع يمكّننا من تأكيد الممكن المعني أو نفيه. من هنا، يوجد موقفان تجاه الممكن: يمكننا أن نعتبر، مثل سبينوزا، أن الممكن لا يوجد إلا بالنسبة إلى جهلنا، وأنه يزول عندما يزول جهلنا. ليس الممكن، في هذه الحالة، سوى مرحلة ذاتية على طريق الوصول إلى المعرفة الكاملة، فليس له سوى واقع من طبيعة نفسية، وهو، من حيث كونه فكرة مبهمة وناقصة، له وجود عينيّ، لكن ليس من حيث هو وجود يخصّ هذا العالم، لكنه مسموح أيضاً أن نجعل من لا نهائية الممكنات موضوعاً لأفكار العقل الإلهي، على طريقة لايبنتز، مما يمنح هذه الممكنات شكل واقع مطلق، وذلك بأن نحصر بالإرادة الإلهية تلك القدرة على تحقيق أفضل نظام بين الممكنات. في هذه الحال، على الرغم من أن تسلسل الإدراكات الحسّية «للموناد» محدّد بدقة كبيرة، وعلى الرغم من أن كائناً له معرفة مطلقة يمكنه أن يثبت بشكل يقيني، قرار آدم انطلاقاً من صيغة جوهره بالذات، فليس من العبث القول: «من الممكن أن لا يقطف آدم التفاحة». ذلك يعني فقط أنه

يوجد نظام آخر من الممكنات الموحّدة، بوصفه فكرة من العقل الإلهي، بحيث يبدو فيه آدم كأنه لم يأكل ثمرة شجرة المعرفة، لكن هل يختلف هذا التصور كثيراً عن تصوّر سبينوزا؟ إن واقع الممكن هو فعلياً وحصرياً واقع الفكر الإلهي. ذلك يعني أن كينونة الممكن هي فكرة لم تتحقق. لا شك أن فكرة الذاتية هنا قد بلغت حدّها الأقصى، لأن الأمر يتعلق هنا بالوعي الإلهي، وليس بوعيي أنا. وإذا تمّ الخلط منذ البداية بين الذاتية والمحدودية، فإن الذاتية تضمحلّ عندما يصبح العقل الإلهي لا نهائياً. يبقى أن الممكن هو فكرة ليست سوى مجرد فكرة. يبدو أن لايبنتز نفسه أراد أن يمنح استقلالية للممكنات ونوعاً من الثقل الكينوني، لأن الكثير من النصوص الميتافيزيقية التي نشرها كوتورا (Couturat) تُظهر أن الممكنات تنتظم من تلقاء نفسها، عبر أنظمة من الممكنات المترابطة، بحيث إن النظام الأكثر غنى وامتلاء، هو الذي يندفع من تلقاء نفسه نحو تحقيق ذاته. غير أنه لا يوجد هناك سوى مخطط تمهيدي لعقيدة، ولم يعمل لايبنتز على تطويره وتوسيعه ـ لا شك لأنه لا يمكن تطويره: إن إعطاء الممكن ميلاً نحو الوجود، إما أنه يعني أن الممكن هو أصلاً جزء من الكائن الممتلئ وله نمط الكينونة ذاته الذي للكائن ـ بمعنى أننا نستطيع إعطاء البرعم ميلاً لأن يصبح زهرة ـ وإما أنه يعني أن الممكن في صميم العقل الإلهي هو أصلاً فكرة ـ قوة، وأن أقصى درجات الأفكار ـ القوى المنتظمة في نظام، تحرّك آلياً الإرادة الإلهية، لكننا لا نخرج مما هو ذاتي في هذه الحالة الأخيرة. إذا ما عرّفنا الممكن بأنه غير متناقض، فلا يمكن أن تكون كينونته سوى فكرة كينونة سابقة للعالم الواقعي، أو سابقة للمعرفة الخالصة بالعالم كما هو. في الحالتين، يفقد الممكن طبيعته من حيث هو ممكن، وينحلّ في الكينونة الذاتية للتصوّر.

غير أن هذه الكينونة ـ المتصوَّرة للممكن، لا يمكنها أن تفسّر طبيعته، لأنها على عكس ذلك، تدمرها. ونحن عبر استخدامنا اليومي للممكن، لا ندركه إطلاقاً كمظهر لجهلنا، ولا كبنية غير متناقضة تخصّ عالماً غير محقّق على هامش عالمنا هذا. يبدو لنا الممكن كإحدى خصائص الكائنات. بعد إلقاء نظرة إلى السماء، أعلن أنه «من الممكن أنها ستمطر» ولا أعني هنا بالممكن «بأنه ليس على تناقض مع الحالة الحالية للسماء». هذه الإمكانية تخص السماء من حيث هي إنذار، وتمثّل تجاوزاً للغيوم التي أدركها باتجاه المطر، فالغيوم تحمل هذا التجاوز داخلها، وهذا لا يعني أنه سيتحقق، بل إن البنية الوجودية للغيم هي تجاوز باتجاه المطر. والإمكانية المعطاة هنا تخص كائناً خاصاً من حيث إنها قدرة

يمتلكها، كما تعبّر عن ذلك بشكل كافٍ، إمكانيتنا أن نقول عن صديق ننتظره «من الممكن أن يأتي»، أو أن نقول «يمكنه أن يأتي». هكذا لن يكون الممكن مجرّد واقع ذاتي، ولا سابقاً للواقع أو الحقيقة، بل هو خاصّية عينية لوقائع موجودة أصلاً. كي يكون المطر ممكناً، ينبغي أن يوجد في السماء غيوم. إن إلغاء الكينونة لتثبيت أساسٍ للممكن المحض إنما هو محاولة عبثية، وهذا العرض المتواصل الذي ذكرناه كثيراً والذي ينتقل من اللاكينونة إلى الكينونة مروراً بالممكن، إنما لا يتطابق مع الواقع. من المؤكد أن الحالة الممكنة لم توجد بعد، لكن الحالة الممكنة لموجود معيّن هي التي تحدّد بكينونتها إمكانية حالته المستقبلية وعدم كينونة هذه الحالة.

من الأكيد أن هذه الملاحظات قد تؤدي بنا إلى مفهوم «القوة» عند أرسطو. هذا يعني أننا، كي نتجنّب تصوراً منطقياً خالصاً للممكن، نقع في تصوّر سحري، أي كي نهرب من شرّ نقع في شرّ أعظم. لا يمكن للوجود في ـ ذاته أن «يكون بالقوة»، ولا أن «يكون لديه قوى». إنه ما هو عليه في ـ ذاته، في الامتلاء المطلق لهويته. ليس الغيم «مطراً بالقوة»، إنه، في ذاته، كمية معينة من بخار الماء، هي ما هي عليه بشكل صارم، في ظل درجة حرارة محدّدة، وضغط جوّي محدّد. إن ما هو في ـ ذاته هو فعل، لكن يمكن أن نتصوّر بوضوح كافٍ كيف أن النظرة العلمية في محاولتها لتجريد العالم من الإسقاطات الإنسانية عليه، قد التقت بالممكنات من حيث هي قوى، وتخلّصت منها حين جعلت منها مجرّد نتائج ذاتية لحساباتنا المنطقية ولجهلنا. والمسلك العلمي الأول هو مسلك سليم: الممكن يأتي إلى العالم بواسطة الواقع الإنساني. لا تستطيع الغيوم أن تتحوّل إلى مطر إلا إذا تجاوزتُها أنا إلى المطر، كما أن قرص القمر المقطوع كالهلال لا ينقصه هلال إلا إذا تجاوزته أنا إلى البدر، لكن هل ينبغي، بعد ذلك، أن نجعل من الممكن مجرد معطى لذاتيتنا النفسية؟ كما أنه لا يمكن أن يوجد نقص في العالم إلا إذا جاء إلى العالم بواسطة كائن هو نقص بالنسبة إلى ذاته، كذلك لا يمكن أن تكون في العالم إمكانية لا تأتي إلى العالم بواسطة كائن هو إمكانية بالنسبة إلى ذاته. لكن الإمكانية لا تستطيع بماهيتها، أن تتطابق مع الفكرة الخالصة للإمكانيات. إذا لم تكن الإمكانية معطاة مسبقاً بالفعل كبنية موضوعية للكائنات، أو لكائن خاص، فلا يمكن للفكر أن يتضمن الممكن كمحتوى فكري، مهما كانت نظرتنا إلى هذا الفكر. إذا اعتبرنا بالفعل أن الممكنات في صميم الذهن

الإلهي هي محتوى الفكر الإلهي، تصبح حصرياً مجرد تصوّرات عينية. لنقرّ على سبيل الفرضية الخالصة ـ على الرغم من أننا لا نستطيع أن نفهم من أين تأتي تلك القدرة السالبة لكائن إيجابي كلّياً ـ بأن الله له هذه القدرة السالبة، أي القدرة على إطلاق أحكام سلبية على تصوّراته: لا يمكننا أن ندرك مع ذلك، كيف يحوّل هذه التصورات إلى ممكنات، فتكون نتيجة هذا السلب، فوق ذلك، تشكيل ممكنات من دون أن يوجد ما يتطابق معها في الواقع، لكن القول إن «القنطور» غير موجود، لا يعني إطلاقاً أنه ممكن. لا التأكيد الموجب ولا السلب يمكنهما إعطاء التصور طابع الإمكانية. وإذا زعم البعض أن هذا الطابع يمكن أن ينتج عن تركيب السلب والإيجاب، ينبغي أيضاً أن نلاحظ أن التركيب ليس مجموعاً، وأنه يجب أن نفسّر هذا التركيب بصفته كلاً شاملاً عضوياً له دلالة خاصة به، وليس انطلاقاً من العناصر التي يتألف منها هذا التركيب. وبالمثل، فإن التحقق الذاتي والسلبي المحض من جهلنا بعلاقة إحدى أفكارنا بالواقع، لا يمكنه أن يعرّفنا على صفة الإمكان في هذا التصوّر، بل يمكنه فقط أن يجعلنا في حالة لامبالاة تجاهه، لكن من دون أن نعطيه ذلك الحق في أن يكون واقعاً، وهو البنية الأساسية للممكن. إذا قيل إضافة إلى ذلك، أن ثمة ميولاً تدفعني إلى توقّع هذا الشيء أو ذاك، سنقول إن هذه الميول لا تفسر التعالي، بل على العكس تفترضه: ينبغي كما قلنا، أن توجد أصلاً من حيث هي نقص. وإضافة إلى ذلك، إذا لم يكن الممكن معطى بشكل من الأشكال، فإن هذه الميول سوف تستطيع أن تحثّنا على التمنّي أن يكون تصوّري متطابقاً مع الواقع، لكن من دون إعطائي ذلك الحق في أن يكون تصوّري واقعاً. باختصار، إن إدراك الممكن من حيث هو ممكن يفترض تجاوزاً أصلياً، فكل جهد يبذل من أجل التأسيس للممكن انطلاقاً من ذاتية هي ما هي عليه، أي منغلقة على ذاتها، إنما مصيره الفشل من حيث المبدأ.

غير أنه إذا كان صحيحاً أن الممكن هو خيار على الوجود، وأنه لا يستطيع أن يأتي إلى العالم إلا بواسطة كائن هو إمكانية بالنسبة إلى ذاته، فذلك يحتّم على الواقع الإنساني أن تتخذ كينونته شكل خيار على وجوده. هناك إمكانية عندما أكون كما لو كان لدي الحقّ في أن أكون ما أنا عليه، بدل أن أكون فقط وببساطة ما أنا عليه، لكن هذا الحق بالذات يفصلني عما يحق لي أن أكونه. إن الحق في التملّك لا يظهر إلا عندما لا يُعترف بملكيتي، وعندما أفقدها فعلياً بشكل من

الأشكال؛ إن تمتعي الهانئ بما أملكه هو مجرّد واقعة بسيطة، وليس حقاً. هكذا، كي يكون هناك ممكن، يجب على الواقع الإنساني من حيث هو ذاته، أن يكون غير ما هو. هذا الممكن هو ذلك العنصر مما هو لذاته الذي يفلت منه بطبيعته من حيث إنه لذاته. إنه مظهر جديد لتعديم ما هو في ـ ذاته عبر ما هو لذاته.

إذا كان الممكن لا يستطيع أن يأتي إلى العالم إلا بواسطة كائن هو إمكانية بالنسبة إلى ذاته، فهذا لأن ما هو في ـ ذاته الذي هو بطبيعته ما هو عليه، لا يستطيع أن يكون «لديه» ممكنات. وعلاقته بإمكانية معينة، لا يمكن أن تقوم إلا من الخارج بواسطة كائن يواجه هو ذاته إمكانيات. إن إمكانية أن توقف انثناءة السجادة تلك «الكلّة»، لا تخصّ «الكلّة» التي تتدحرج، ولا السجادة: لا يمكنها أن تصدر إلا من نظام يتضمن الكلّة والسجادة، ويشكّله كائن لديه فهم بالممكنات. لكن بما أن هذا الفهم لا يمكن أن يأتي من الخارج، أي مما هو في ـ ذاته، ولا أن يقتصر على كونه مجرد فكر هو أسلوب ذاتيّ للوعي، ينبغي أن يتطابق مع البنية الموضوعية للكائن الذي يفهم الممكنات. أن يفهم المرء الإمكانية من حيث هي إمكانية أو أن يكون هو إمكانياته الخاصة، إنما هما ضرورة واحدة هي نفسها بالنسبة إلى كائن تُطرح في وجوده مسألة كينونته، لكنْ، أن يكون بالتحديد هو إمكانيته الخاصة، أي أن يعرّف عن نفسه بها، هذا يعني أنه حدّد نفسه بهذا الجزء من ذاته الذي ليس هو، كما يعني أنه يحدد نفسه بأنه إفلات من ذاته باتجاه ما. باختصار، منذ اللحظة التي أريد فيها أن أعرّف عن وجودي المباشر من حيث إنه، ببساطة، ما ليس هو عليه، وليس هو ما هو عليه، أجد نفسي خارج وجودي المباشر، باحثاً عن معنى بعيد عن متناولي، بحيث لا يمكنني بأي شكل، أن أخلط بينه وبين تصوّر ذاتيّ ملازم له. بواسطة الكوجيتو، يُدرك ديكارت ذاته بأنه شك، لكنه إذا اكتفى بما تدركه النظرة الآنية الخالصة، فهو لا يستطيع أن يأمل بإعطاء تعريف للشك، أهو شك منهجي أم مجرد شك عادي. ولا يمكن فهم الشك إلا انطلاقاً من إمكانية متاحة دائماً للوصول إلى وضوح يقيني يزيل هذا الشك، فلا يمكننا أن ندرك الشك من حيث هو شك إلا بمقدار ما يشير إلى إمكانيات تعليق الأحكام التي لم تتحقق بعدُ لكنها متاحة دوماً. إن أي واقعة للوعي ليست هي بحد ذاتها هذا الوعي بكل معنى الكلمة ـ حتى لو كان علينا، مثل هوسرل، إن نمنح الوعي بطريقة اصطناعية، إطلالات ضمبنيوية لا تملك في وجودها أي قدرة على تجاوز الوعي الذي هي جزء من بنيته، فإنها تنهار، بطريقة تثير الشفقة،

كذباب يمرّغ أنفه على الشباك من دون القدرة على اجتياز الزجاج - حين نريد أن نعرّف وعياً ما بأنه شك، أو إدراك حسي، أو عطش . . . إلخ، فإن ذلك يحيلنا إلى عدم كينونة ما ليس كائناً بعدُ. إن وعيي (بـ) أنني أقرأ، ليس وعياً (بـ) قراءة هذه الرسالة، ولا هذه الكلمة ولا هذه الجملة، ولا حتى هذا المقطع - بل هو وعي (بـ) أنني أقرأ هذا الكتاب، وهذا ما يحيلني إلى كل الصفحات التي لم أقرأها بعد، وإلى تلك التي قد قرأتها، وهذا ما يجعل الوعي ينسلخ عن ذاته وفقاً لتعريفه من حيث هو وعي. إن وعياً لا يكون سوى وعي بما هو عليه، سيكون مضطراً لتهجئة ما يقرأه.

كل ما هو لذاته ينقصه عينياً تطابق معين مع ذاته. ذلك يعني أنه يلازمه حضور ما يجب أن يتطابق معه كي يصبح ذاتاً. وبما أن هذا التطابق في الذات هو أيضاً تطابق مع الذات، فإن ما ينقص ما هو لذاته من كينونة عليه أن يستوعبها ويتمثلها كي يكون ذاتاً، إنه هو لذاته أيضاً. رأينا أن ما هو لذاته هو حضور تجاه الذات: إن ما ينقص الحضور تجاه الذات لا يمكنه أن ينقصه إلاّ «من حيث هو حضور تجاه الذات». إن العلاقة المحدِّدة التي تربط ما هو لذاته بالممكن له، هي تعديم يفك ارتباط الحضور تجاه الذات. إن فك الارتباط هذا يصل إلى حدّ التعالي لأن الحضور تجاه الذات الذي ينقص ما هو لذاته، هو حضور غير موجود تجاه الذات. هكذا، فإن ما هو لذاته من حيث إنه ليس هو الذات، إنما هو حضور تجاه الذات ينقصه حضور معيّن تجاه الذات وإنه حضور تجاه الذات من حيث إنه ينقصه هذا الحضور المعيّن. كل وعي ينقصه شيء ما بهدف ما، لكن ينبغي أن نفهم جيداً أن النقص لا يأتي من الخارج كما يأتي نقص هلال القمر إلى القمر. إن نقص ما هو لذاته هو نقص في كينونته. إن التشكُّل الأوّلي لحضور تجاه الذات من حيث إنه ينقص ما هو لذاته، هو الذي يكوّن وجود ما هو لذاته من حيث هو الأساس لعدمه الخاص. الممكن هو غياب مكوِّن للوعي من حيث إنه يصنع ذاته. إن عطشاً ما - مثلاً - لا يكون مطلقاً عطشاً بشكلٍ كافٍ من حيث إنه يكوّن نفسه كعطش، إذ يلازمه حضور الذات أو العطش - الذات. ومن حيث إنه تلازمه هذه القيمة العينية، يضع نفسه في موضع التساؤل في كينونته من حيث إنه ينقصه كائن معيّن - لذاته يحققه كعطش مُرْتَوٍ، ويجعله وجوداً في - ذاته. هذا الكائن - لذاته الناقص، إنما هو الممكن. ليس صحيحاً، في الواقع، أن عطشاً يهدف إلى إلغاء ذاته كعطش: لا يوجد وعي يهدف إلى إلغاء ذاته كوعي. على الرغم من ذلك، العطش هو نقص كما أشرنا إليه سابقاً. ومن حيث كونه عطشاً، هو يريد الارتواء، لكن هذا العطش

المرتوي الذي يتحقّق بواسطة التمثل التركيبي، في عمل يتطابق فيه ما هو لذاته من حيث هو رغبة أو عطش، مع ما هو لذاته من حيث هو تفكير في الذات أو فعل الشرب، لا يهدف إلى إلغاء العطش، بل بالعكس، إذ إنه عطش انتقل إلى امتلاء في الوجود، فهو يدرك ويستوعب الإفراط في الارتواء، ويصبح عطشاً خالداً، كما هو حال الصورة عند أرسطو، التي تدرك وتغير المادة. إن اعتقاد الإنسان بأنه يشرب للتخلص من عطشه، وبأنه يذهب إلى بيوت الدعارة للتخلص من رغبته الجنسية، إنما هي وجهة نظر تأتي متأخرة جداً على التجربة، ونتيجة تفكير. في الحال العفوية والبسيطة، يبحث العطش والرغبة الجنسية عن الاستمتاع، وعن ذلك التطابق مع الذات الذي هو الارتواء حيث يعرف العطش أنه عطش في الوقت نفسه الذي يرويه الشرب، وحيث يفقد العطش بهذا صفته كنقص، فيكوّن وجوده كعطش عبر الارتواء وبواسطته. هكذا، فقد كان أبيقور (Epicure) مخطئاً ومحقاً في الوقت نفسه: الرغبة هي بالفعل فراغ بحد ذاتها، لكن ليس هناك أي مشروع عفوي يهدف بكل بساطة إلى إلغاء هذا الفراغ. الرغبة بذاتها تبحث عن الاستمرارية، ويتعلق الإنسان بقوة برغباته. وما تريد الرغبة أن تكونه، إنما هو فراغ يُملأ لكنه يستطيع أن يعلمنا بأن الامتلاء زاد عن حده مثلما القالب يُعلم البرونز المسيّل داخله. إن الممكن بالنسبة إلى الوعي بالعطش، إنما هو الوعي بالشرب. ومن المعروف أن التطابق مع الذات هو مستحيل، لأن ما هو لذاته الذي نبلغه بتحقيق الممكن، سيجعل من نفسه وجوداً ـ لذاته يستدعي بدوره ممكنات جديدة. من هنا خيبة الأمل الدائمة التي ترافق الإفراط في الارتواء، والسؤال الشهير: «أليس هذا سوى ذلك؟» لا يستهدف اللذة الملموسة التي يولّدها الارتواء، بل الاختفاء السريع لذلك التطابق مع الذات. من هنا، نلمح أصل الزمنية، لأن العطش هو الممكن لذاته وهو ليس كذلك في الوقت نفسه. وهذا العدم الذي يفصل الواقع الإنساني عن نفسه، هو في أساس الزمن، لكننا سنعود إلى ذلك في ما بعد. إن ما ينبغي أن نشير إليه، هو أن ما هو لذاته يفصله اللاشيء، بمعنى ما، عن حضوره تجاه ذاته الذي ينقصه والذي هو الممكن الخاص به، كما يفصله، بمعنى آخر، عن ذلك، الكل الشامل للموجود في العالم من حيث إن الكائن ـ لذاته الناقص، أي الممكن، هو ما هو لذاته من حيث هو حضور تجاه حالة معينة في العالم. وبهذا المعنى، إن الكائن الذي يتجاوزه ما هو لذاته في بحثه عن التطابق مع ذاته، إنما هو العالم أو مسافة الكينونة اللا نهائية التي يجب على الإنسان أن يتجاوزها كي يلتقي بالممكن له. وسندعو «مدار الإنّية» (Le Circuit de l'ipséité) علاقة ما هو لذاته مع ما هو عليه

من ممكن ـ وسندعو «عالماً»، ذلك الكل الشامل للوجود من حيث إنه يجتازه مدار الإنّية.

نستطيع منذ الآن إيضاح أسلوب وجود الممكن، والممكن هو ما ينقص ما هو لذاته كي يصبح ذاتاً. وبالنتيجة لا ينبغي القول إنه «كائن» من حيث هو ممكن، إلا في الحالة التي لا يُقصد فيها بكلمة «كائن»، موجود «قد كان» من حيث إنه ليس هو الآن «قد كان»، أو إذا شئنا ظهورٌ على مسافة مما أنا عليه. ليس الممكن موجوداً كتصوّر محض، حتى لو أنكرناه، بل هو نقص واقعي في الكينونة الذي هو، من حيث هو نقص؛ يتجاوز الكائن. فله كينونة نقصٍ ولكنه تنقصه الكينونة من حيث هو نقص. الممكن ليس كائناً، بل هو يتكوّن كَممكن، تماماً بمقدار ما يجعل ما هو لذاته، نفسه كائناً؛ فهو يحدد بواسطة تصوّر تمهيدي موقعاً للعدم الذي هو ما هو لذاته في تجاوزه لذاته. ومن الطبيعي أن الممكن لا يُطرح مسبقاً كموضوع فكري؛ إنما يبدأ بالتشكّل أبعد من العالم الواقعي، ويعطي معنى لإدراكي الحسي الحالي من حيث هو إدراك العالم في مدار الإنية، لكنه ليس مجهولاً أو لاواعياً: إنه يرسم تمهيدياً حدوداً لوعي (الـ) ذات غير النظري من حيث هو وعي غير نظري. إن الوعي العفوي (بـ) العطش هو إدراك لكأس الماء كموضوع للرغبة، من دون أن يموضع الذات كهدف مركزي للرغبة، لكن الارتواء المفرط الممكن يبدو في آفاق كأس ـ وسط ـ العالم، من حيث إنه مرتبط بوعي الذات غير النظري الذي لا يموضعه.

V ـ الأنا ومدار الإنية

حاولنا أن نبيّن عبر مقالة في مجلة **أبحاث فلسفية** (*Recherches philosophiques*) أن الأنا لا ينتمي إلى ميدان ما هو لذاته. وسنعود إلى هذه المسألة في ما بعد. يكفي أن نشير هنا إلى سبب صفة التعالي لدى الأنا: إنه في ـ ذاته وليس لذاته من حيث كونه قطباً موحِّداً للتجارب المعاشة. إذا كان الأنا هو بالفعل من الوعي، يصبح هو الأساس لذاته في شفافية الآنيّة المباشرة، لكنه سيكون عندئذٍ ما ليس هو عليه، ولن يكون ما هو عليه. وليست هذه على الإطلاق، هي طريقة وجود «أناي الشخصي»(*). الواقع أن وعيي بأناي الشخصي

(*) المقصود هنا الكلمة الفرنسية «je» وهي ضمير المتكلّم الذي يسبق الفعل ويدلّ على الأنا الشخصي الفاعل.

لا يستنفده إطلاقاً، وكذلك ليس وعيي هو الذي يجعله حاضراً في الوجود: يبدو أناي الشخصي دائماً كما لو أنه «كان» هناك قبل الوعي ـ وأنه يمتلك في الوقت ذاته، أعماقاً لا بدّ أن تنكشف شيئاً فشيئاً. هكذا يبدو الأنا للوعي بصفته ما هو في ـ ذاته المتعالي، وكموجود من العالم الإنساني، وليس كجزء من الوعي، لكنه لا ينبغي أن نستنتج من ذلك، أن ما هو لذاته هو مجرّد تأمّل «لاشخصيّ». من المستبعد أن يكون الأنا هو القطب الذي «يشخصن» الوعي بحيث يمكن أن يبقى هذا الوعي من دونه في مرحلة سابقــة لتكوّن الشخص، لكن على العكس من ذلك، فإن الوعي المستند إلى إنيته الأساسية، هو الذي يفسح المجال ضمن شروط معينة، لظهور الأنا كظاهرة متعالية لهذه الإنية. من المستحيل القول، كما رأينا، إن ما هو في ـ ذاته هو ذات. إنه بكل بساطة، كائن. وبهذا المعنى، من الخطأ اعتبار «أناي الشخصي» وكأنه يسكن في الوعي، فيقال عنه حينئذٍ إنه «الأنا» الذي يخصّ الوعي، وليس قائماً في ذاته. هكذا بما أن البعض حوّل كينونة ما هو لذاته المنعكس إلى جوهر قائم في ذاته، فقد جمّد ودمّر حركة الانعكاس على الذات: يصبح الوعي عندئذٍ مجرّد ارتباط يحيله إلى الأنا كما لو هذا الأنا هو ذاته، لكن الأنا لم يعد يحيل إلى أي شيء، فقد حوّل هذا البعض العلاقة القائمة على الانعكاس على الذات إلى مجرّد علاقة بمركزٍ، وهذا المركز هو، من جهة أخرى، عقدة من الكثافة. على العكس من ذلك، برهنّا أن الذات لا يمكنها، من حيث المبدأ، أن تسكن في الوعي. إنها، إذا شئنا القول، مبرّر تلك الحركة اللامتناهية التي بواسطتها يدلّ الانعكاس على العاكس، ويدل العاكس على الانعكاس: وهي من حيث تعريفها، مثال أعلى وحدّ أقصى. وإن ما يجعل هذه الذات تنبثق كحد أقصى، إنما هي الطبيعة المعدِّمة لحضور الكائن تجاه كائن آخر، وذلك ضمن وحدة الكائن، من حيث إن هذا الحضور هو نمط في الوجود. هكذا، حين ينبثق الوعي، فإنه يشخصن ذاته بفعل الحركة المعدِّمة الخاصة بالانعكاس على الذات: إذ إن ما يمنح كائناً ما وجوده كشخص، ليس امتلاكه للأنا ـ الذي ليس هو سوى علامة الشخصية، بل كونه وجوداً لذاته من حيث هو حضور تجاه ذاته، لكن إضافة إلى ذلك، تؤدي هذه الحركة الأولى المنعكسة على ذاتها إلى حركة ثانية، أي إلى إنية. في الإنية، ينعكس الممكن لي على وعيي، ويحدّده كما هو. تمثل الإنية درجة معينة من التعديم أعلى من حضور الكوجيتو المحض تجاه ذاته، من حيث هو سابق للانعكاس على الذات، بمعنى أن حضور الممكن الذي هو أنا، تجاه ما هو لذاته ليس كحضور

الانعكاس العاكس، بل هو حضور ـ غائب، لكن وجود الإحالة كبنية للوجود ـ لذاته، يبدو بفعل ذلك، أكثر وضوحاً من قبل. إن ما هو لذاته هو ذات في مكان ما هناك، بعيداً عن المتناول في أقاصي إمكانياته. وهذه الضرورة الحرّة في أن يكون ما هو عليه هناك، من حيث هو نقص، هي التي تشكّل الإنية أو المظهر الثاني الأساسي للشخص. وكيف يمكن بالفعل أن نعرّف الشخص سوى أنه علاقة حرّة بذاته؟ بالنسبة إلى العالم، أي إلى الكل الشامل للكائنات من حيث إنها توجد داخل مدار الإنية، لا يمكنه أن يكون سوى ما يتجاوزه الواقع الإنساني باتجاه ذاته، أو إذا اقتبسنا عن هايدغر التعريف الذي أعطاه للعالم: «هو الذي ينطلق منه الواقع الإنساني ليجعل نفسه تعلن عما هي عليه»[6]، فالممكن الذي هو فعلاً الممكن لي، هو ممكن لذاته، ومن حيث هو كذلك، فهو حضور تجاه ما هو في ـ ذاته، أي إنه وعي به. إن ما أبحث عنه في مواجهتي للعالم، إنما هو التطابق مع الكائن ـ لذاته الذي أنا هو، والذي هو وعي بهذا العالم، لكن هذا الممكن الذي هو حاضر ـ غائب بطريقة غير نظرية، بالنسبة إلى وعيي الحالي، ليس حاضراً بوصفه موضوعاً لوعي مموضِع، وإلاّ يكون موضوعاً لتفكير نظري. إن العطش المرتوي الذي يلازم العطش الحالي، ليس وعياً (بـ) ذاته كعطش مرتوٍ: إنه وعي نظري بالكأس التي تُشرب، ووعي غير مموضع (لـ) ذاته، فهو يجعل نفسه إذاً عرضة لأن يتمّ تجاوزه نحو الكأس التي هو وعي بها، وإن الكأس ـ المشروبة المرتبطة بهذا الوعي الممكن غير النظري، تلازم الكأس الملأى من حيث هي الممكن لها، وتجعلها كأساً للشرب. هكذا، العالم هو بطبيعته، عالمي أنا من حيث إنه ما هو في ـ ذاته المرتبط بالعدم، أي بالحاجز الضروري الذي، حين أجتازه، أجد أنني ما أنا عليه، بالشكل الذي ينبغي عليّ فيه أن أكون ما أنا عليه. ومن دون العالم، لا وجود للإنية، ولا وجود للشخص، ومن دون الإنية والشخص، لا وجود للعالم، لكن ارتباط العالم بالشخص لا يُطرح إطلاقاً على مستوى الكوجيتو القبْتفكري. ومن العبث القول إن العالم من حيث إنه معروف، هو معروف من حيث إنه عالمي أنا. وعلى الرغم من ذلك، إن «أناويَّة» (Moiïté) العالم هذه هي بنية أعيشها من حيث إنها هاربة وحاضرة باستمرار. العالم «هو» عالمي أنا، لأنه تسكنه ممكنات تعيها الأنشطة الممكنة

(6) سنرى في الفصل الثالث من هذا القسم، ما يُظهره هذا التعريف ـ الذي نتبنّاه مؤقتاً ـ من عدم كفاية وخطأ.

لوعيي (بـ) ذاتي، وإن هذه الممكنات من حيث هي ممكنات، تعطي العالم وحدته ومعناه كعالم.

إن تفحّص التصرفات السلبية والخداع النفسي أتاح لنا مقاربة أنطولوجية للكوجيتو. وقد تبدّت لنا كينونة الكوجيتو على أنها كينونة ما هو ـ لذاته، إذ تجاوزت ذاتها تحت أنظارنا، نحو القيمة والممكنات، ولم نستطع أن نحصرها كجوهر في حدود آنية الكوجيتو الديكارتي، لكننا من أجل ذلك تحديداً، لن نكتفي بالنتائج التي حصلنا عليها: إذا كان الكوجيتو يرفض الآنية، وإذا كان يتجاوز ذاته نحو الممكنات، فلا يمكن أن يحصل هذا إلا عبر تجاوز زمني. إذا كان ما هو لذاته هو ممكناته الخاصة به، بالطريقة التي لا يكون فيها كذلك، فهذا يحصل عبر الزمن حيث تبدو لي ممكناتي أمامي عبر آفاق مستقبليّة لعالم تجعله هذه الممكنات عالماً لي. إذا كان الواقع الإنساني يدرك ذاته ككائن زمني، وإذا كان معنى هذا التعالي لديه هو زمنيّته، لا يمكننا أن نأمل في الوصول إلى إيضاح لكينونة ما هو لذاته قبل أن نصف ونثبّت معنى الزمنيّة. يمكننا فقط حينئذٍ مقاربة المشكلة التي تشغلنا: وهي علاقة الوعي الأصلية بالكينونة.

الفصل الثاني

الـــــزمـنـيّـــــة

I ـ فنومينولوجيا الأبعاد الزمنية الثلاثة

الزمنيّة هي بديهياً بنية منظّمة، وتلك «العناصر» المزعومة للزمن: ماضٍ، حاضر، مستقبل، لا ينبغي مقاربتها كمجموعة تواريخ علينا جمعها كما لو أنها مثلاً سلسلة لامتناهية من «اللحظات الآنيّة» التي لم يوجد بعضها حتى الآن، وبعضها الآخر لم يعد موجوداً ـ بل كلحظات هي بُنى مركّبة أصلاً. وإلا سنواجه قبل كل شيء هذه المفارقة: الماضي لم يعد موجوداً، والمستقبل لم يوجد بعد، وبالنسبة إلى الحاضر الآنيّ، كل واحد منا يعلم جيداً أنه غير موجود مطلقاً، فهو الحد الأقصى لتجزئة لامتناهية، فكأنه نقطة من دون أي أبعاد. هكذا كل السلسلة تنعدم مرتين، لأن اللحظات الآنيّة في المستقبل، مثلاً، هي عدم من حيث إنها في المستقبل، وعندما ستتحقّق بانتقالها إلى حالة اللحظة الآنيّة الحاضرة، تصبح عدماً. والطريقة الوحيدة لدراسة الزمنيّة هي في مقاربتها ككل شامل يحدّد أجزاءها البنيويّة الثانويّة، ويعطيها معناها. وهذا لن يغيب إطلاقاً عن بالنا. إلا أننا لا نستطيع أن ننطلق في دراسة لكينونة الزمن من دون أن نكون قد أوضحنا مسبقاً، بواسطة وصف ماقبل أنطولوجي وفنومينولوجي، للمعنى الغامض غالباً لأبعاده الثلاثة. سيكون علينا فقط اعتبار هذا التوصيف الفنومينولوجي، عملاً مؤقتاً يهدف حصرياً إلى أن يوصلنا إلى إدراك حدسي للزمنية الشاملة. علينا خاصة عند دراستنا لأي بُعدٍ من أبعاد الزمنيّة أن نُبرزه على خلفية الكلّ الشامل الزمني، من دون أن ننسى عدم استقلالية هذا البعد.

أ ـ الماضي

كل نظرية تتناول الذاكرة، تفترض مسبقاً وجود الماضي. وهذه الافتراضات

المسبقة التي لم يتم إيضاحها مطلقاً، قد جعلت مشكلة الذكرى، والزمنيّة عامة، غامضة ومبهمة. ينبغي إذاً طرح هذا السؤال لمرة واحدة وأخيرة: ما هي كينونة كائن ماضٍ؟ يتأرجح الإحساس البديهي بين تصورين مبهمين على حدّ سواء: يقال إن الماضي لم يعد موجوداً. يبدو أنه يُراد من وجهة النظر هذه، أن تُنسب الكينونة حصراً إلى الحاضر وحده. وهذا الافتراض الأنطولوجي المسبَق قد ولّد نظرية الآثار الدماغية الشهيرة: بما أن الماضي لم يعد موجوداً، وقد انهار في العدم، فإذا ما استمرت الذكرى في وجودها، ينبغي أن يكون ذلك بوصفه تغيّراً «حاضراً» في كينونتنا، سيُعتبر ذلك، على سبيل المثال، أثراً قد طُبع حالياً على مجموعة من الخلايا الدماغية. هكذا كل ما هو موجود هو حاضر: الجسم والإدراك الحسي الحاضر، والماضي من حيث هو أثر حاضر في الجسم، كل شيء موجود بالفعل لأنه ليس للأثر وجود احتمالي من حيث هو ذكرى، إنه كلياً أثر حالي. وإذا ولدت الذكرى من جديد، فهي تولد في الحاضر على أثر مسارٍ حاضر، أي من حيث هي اختلال التوازن في جبلة (بروتوبلاسما) مجموعة الخلايا المعنيّة. إن نظرية التوازي بين النفسي والفيزيولوجي الذي هو آنيّ وخارج الزمن، إنما تهدف إلى تفسير كيفية ارتباط المسار الفيزيولوجي بظاهرة كلياً نفسية وحاضرة: هذه الظاهرة هي ظهور الصورة - الذكرى في الوعي. إن فكرة الأثر الدماغي (engramme) الأكثر حداثة لا تضيف شيئاً سوى أنها تجمّل هذه النظرية بمصطلحات علميّة مزيّفة، لكن إذا كان كل شيء حاضراً، كيف يمكن تفسير سلبيّة الذكرى، بمعنى أن الوعي الذي يتذكر قصدياً، يتجاوز الحاضر كي يستهدف الحدث حيث كان هذا الحدث موجوداً. لقد بيّنا في مكان آخر أنه لا توجد وسيلة لتمييز الصورة عن الإدراك الحسي، إذا نحن جعلنا من الصورة إدراكاً حسياً قد وُلد من جديد[1]. نصادف هنا المستحيلات ذاتها، لكننا، فوق ذلك، جرّدنا أنفسنا من الوسيلة التي تتيح لنا تمييز الذكرى عن الصورة، فلا «ضعف» الذكرى، ولا مظهرها الباهت ولا عدم اكتمالها ولا تناقضاتها مع الإدراك الحسي يمكن أن تميز الذكرى عن الصورة التخيليّة، لأنه لديهما الخصائص ذاتها، وبما أن هذه الخصائص هي، من ناحية أخرى، صفات حاضرة للذكرى، فلا يمكنها أن تجعلنا نخرج من الحاضر باتجاه الماضي. ولا جدوى

(1) انظر: Jean-Paul Sartre, *L'Imagination* (Paris: Alcan, 1936).

من اللجوء إلى فكرة ارتباط الذكرى بالأنا أي إلى «أناويّة» الذكرى، كما فعل كلاباريد (Claparède)، ولا إلى فكرة «حميمية» الذكرى، كما فعل جيمس (James). إما أن هذه الخصائص تُظهر فقط مناخاً حاضراً يحيط بالذكرى ـ عندئذٍ تبقى هذه الخصائص حاضرة وتعكس الحاضر؛ وإما أنها أصلاً علاقة بالماضي من حيث هو ماضٍ ـ لكنها عندئذٍ تفترض مسبقاً ما يجب تفسيره. لقد كان ثمة اعتقاد بأنه تمّ التخلّص بسهولة من المشكلة، وذلك بتفسير التعرّف إلى الذكرى بإرجاعه إلى تحديد أوليّ للمواقع الدماغية باعتبارها عمليات إدراكية يسهّلها وجود «الأطر الاجتماعية للذاكرة». لا شك أن هذه العمليات موجودة، ويجب أن تكون موضوعاً لدراسة سيكولوجية، لكن إذا كانت العلاقة بالماضي ليست معطاة بأي شكل، فلا يمكن لتلك العمليات الإدراكية أن تخلقها. باختصار، إذا انطلقنا من اعتبار الإنسان كائناً معزولاً في الجزيرة الآنية لحاضره، وإذا كانت كل أساليب وجوده هي، منذ ظهورها، محكومة بماهيتها، بأن تكون محصورة في حاضر متواصل، نكون قد جرّدنا أنفسنا بشكل جذري، من كل الوسائل لفهم علاقته الأصلية بالماضي؛ فكما أن أصحاب النظرية القائلة بأن إدراك المكان مكتَسب لم يتوصلوا إلى تشكيل الامتداد المكاني بواسطة عناصر لا امتداد لها في المكان، كذلك لن نصل نحن إلى تشكيل الماضي كبعدٍ زمني بواسطة عناصر مستمدّة حصرياً من الحاضر.

من جهة أخرى، يجد الوعي الشعبي صعوبة كبرى في رفض فكرة وجود حقيقي للماضي، لكنه على الرغم من قبوله بهذه الأطروحة الأولى، يتبنّى في الوقت ذاته تصوراً آخر غامضاً على حدّ سواء، يَعتبر أن الماضي قد يكون له مجرد وجود شرفيّ. أن يكون حدث ما قد انقضى يعني بكل بساطة، أنه قد أحيل إلى التقاعد، وفقد فاعليته من دون أن يفقد كينونته. لقد استعادت فلسفة برغسون هذه الفكرة: حين نتجه نحو الماضي، لا يكفّ الحدث عن الاستمرار في وجوده، بل يكفّ، بكل بساطة، عن التأثير الفاعل، لكنه يبقى «في مكانه» وتاريخه إلى الأبد. هكذا نكون قد أعدنا للماضي كينونته، وهذا أمر جيّد، ونكون قد أكّدنا أيضاً أن الديمومة هي كثرة من العناصر المتداخلة، وأن الماضي ينتظم باستمرار عبر علاقته بالحاضر، لكننا لم نشرح مع ذلك، بشكل كافٍ هذا التنظيم وهذا التداخل: لم نشرح كيف يمكن للماضي أن «يولد من جديد» ويلازمنا، وباختصار، أن يكون موجوداً بالنسبة إلينا. إذا كان لاواعياً، كما يريد برغسون،

وإذا كان اللاوعي غير فاعل، كيف يمكنه أن يدخل في نسيج وعينا الحاضر؟ هل يمكن أن تكون لديه قوة خاصة؟ وهل تكون هذه القوة عندئذٍ حاضرة لأنها تؤثّر في الحاضر؟ كيف تنبثق من الماضي من حيث هو ماضٍ؟ وهل سنقلب السؤال رأساً على عقب مثل هوسرل فنحاول أن نبرهن وجود عمليات حِفظ في الوعي الحاضر، تلتقط لحظات الوعي الماضية، «فتحفظها» وتبقيها وفقاً لتاريخها، وتمنعها من الزوال؟ لكن إذا كان الكوجيتو عند هوسرل هو مسبقاً مُعطى بوصفه آنياً، فلا توجد أي وسيلة للخروج منه. رأينا في الفصل السابق تلك الإطلالات تحاول، من دون جدوى، اختراق جدار الحاضر من دون القدرة على تحطيمه. وكذلك الأمر بالنسبة إلى عمليات حفظ الذكريات. وقد لازمت هوسرل خلال مسيرته الفلسفية، فكرة التعالي والتجاوز، لكن الأدوات الفلسفية التي كانت في متناوله، وخاصة تصوّره المثالي للوجود، كانت تجرّده من الوسائل لتفسير هذا التعالي: لم تكن قصديّة الوعي سوى صورة كاريكاتورية عن هذا التعالي، إذ لا يمكن للوعي عند هوسرل أن يتجاوز ذاته بالفعل نحو العالم، ولا نحو المستقبل ولا نحو الماضي.

هكذا لم نكسب شيئاً عندما منحنا الماضي كينونة، لأنه يبدو لنا، بعد اكتسابه هذه الكينونة، كأنه غير كائن. أكان الماضي موجوداً، كما يريد برغسون وهوسرل، أو لم يعد موجوداً كما يريد ديكارت، فلا أهمية لذلك إذا بدأنا بقطع الجسور بينه وبين حاضرنا.

إذا قام المرء فعلاً بإعطاء الحاضر امتيازاً هو «حضوره للعالم»، فإنه يضع نفسه في موقع يجعله يقارب مشكلة الماضي عبر منظور كائن موجود داخل العالم، فلا بد من اعتبار أننا نوجد أصلاً بالتزامن مع هذا الكرسي أو تلك الطاولة، ونستدلّ على معنى الزمنية بواسطة العالم، لكن إذا جعل المرء نفسه في موقع وسط العالم، يفقد كل إمكانية للتمييز بين ما لم يعد موجوداً وما ليس موجوداً. سيقال، على الرغم من ذلك، إن ما لم يعد موجوداً كان، على الأقل موجوداً، بينما ما ليس موجوداً لا صلة له من أي نوع، مع الوجود. ذلك صحيح، لكن قانون وجود اللحظة الآنية داخل العالم، يمكن أن نعبّر عنه، كما رأينا، بهذه الكلمات البسيطة: «الكائن كائن» ـ التي تدلّ على امتلاء كثيف بالإيجابيات حيث لا يمكن أن نتصوّر بأي شكل من الأشكال، أي شيء مما هو غير موجود، حتى لو كان ذلك بواسطة أثر دماغي، أو فراغ، أو تذكير أو مفعول

متأخر لمؤثّر مادي. والكائن الذي يوجد، يستنفد ذاته كلياً كي يكون موجوداً، ولا يمكن لأي سلب أن يجد له مكاناً في تلك الكثافة المطلقة، أكان سلباً جذرياً أم ملطّفاً باتخاذ صيغة «لم يعد». يمكن للماضي بعد كل ذلك، أن يوجد على طريقته، فالجسور مقطوعة. حتى إن الكائن لم «ينسَ» ماضيه: وقد يكون هذا شكلاً من أشكال العلاقة بالماضي الذي انزلق من الكائن كما الحلم.

إذا كان من الممكن إحالة كل من التصوّر الديكارتي والتصوّر البرغسوني، الواحد إلى الآخر، فهذا لأن كلاً منهما يتعرّض للانتقاد نفسه. أكانت المسألة هي إلغاء الماضي أم حفظ وجوده، فإنهما قد عالجا مصيره على حدة، بمعزل عن الحاضر، ومهما كان تصوّرهما للوعي، فإنهما منحاه وجود ما هو في ـ ذاته، معتبرين أنه الآن مثلما كان في الماضي، فلا غرابة إذا فشلا في إعادة ربط الماضي بالحاضر، لأن الحاضر كما تصوّراه، سوف يرفض الماضي بكل قواه. لو كانا قد نظرا إلى الظاهرة الزمنية في كل شموليتها، لكانا اكتشفا أن ماضيّ هو أولاً ماضٍ يخصّني أنا، أي إنه يوجد وفقاً لكائن معيّن هو أنا نفسي. الماضي ليس لاشيء، ولا هو الحاضر أيضاً، لكنه ينتمي إلى مصدره بالذات بصفته مرتبطاً بحاضر معيّن وبمستقبل معيّن. إن تلك «الأناويّة» التي تكلم عنها كلاباريد ليست علامة فارقة ذاتية تهدف إلى تحطيم الذكرى: إنها علاقة أنطولوجية تجمع الماضي بالحاضر، فلا يظهر ماضيّ إطلاقاً في عزلة كينونته كماضٍ، حتى أنه من العبث البحث في إمكانية أن يوجد قائماً بذاته: إنه في حقيقته الأصلية ماضي هذا الحاضر. وهذا ما ينبغي إيضاحه قبل كل شيء.

أكتب أن بول كان تلميذاً في مدرسة الهندسة عام 1920. من هو الذي «كان»؟ إنه بديهياً بول: لكن أي بول؟ الشاب الذي كان عام 1920؟ لكن، من الناحية اللغوية، وحده الحاضر هو الصيغة الزمنية المناسبة للفِعْل(*) الذي يدل على حالة بول خلال عام 1920، بصفته تلميذ هندسة. طالما كان موجوداً، كان لا بد أن يقال عنه: «إنه كذا». إذا كان بول الذي أصبح من الماضي هو الذي كان تلميذاً في الهندسة، فكل علاقة بالحاضر تصبح مقطوعة. الإنسان الذي كان يحمل هذا التوصيف، أي الفاعل، بقي مع صفته المحمولة هناك عام 1920. إذا

(*) إن فعل كان (il était) هو الصيغة الماضية لفعل الكوْن (être) الذي يدلّ على حالة الكائن. بينما الصيغة الحاضرة لهذا الفعل هي (il est)، أي «إنه» كذا...

أردنا أن يظل التذكّر ممكناً، علينا أن نقبل، عبر هذه الفرضية، وجود تركيب ذهني ينطلق من الحاضر لإبقاء الاتصال بالماضي والتعرّف إليه كماضٍ. إنه تركيب يستحيل تصوّره إذا لم يكن طريقة وجود أصلية. بغياب فرضية مماثلة، سيكون علينا أن نترك الماضي وندعه معزولاً في برجه العاجي. ماذا يمكن أن يعني، من جهة أخرى، انشطار كهذا في الشخصية؟ لا شك أن بروست يقبل بالكثرة المتعاقبة لحالات «الأنا»، لكننا إذا أخذنا هذا التصوّر بحرفيته، فإنه سيوقعنا في تلك المعضلات غير القابلة للحل، التي صادفها في ذلك الوقت، أتباع المدرسة «الترابطية». وقد يقترح البعض فرضية الاستمرارية ضمن التغيّر: وهي تعني أن الذي كان تلميذاً في مدرسة الهندسة، إنما هو ذاته بول الذي كان موجوداً عام 1920 والذي هو موجود الآن. إنه ذاته الذي، بعد أن قيل عنه في الماضي: «إنه الآن تلميذ في مدرسة الهندسة»، يقال عنه الآن: «إنه تلميذ قديم في مدرسة الهندسة»، لكن هذه الاستعانة بفرضية الاستمرارية لا يمكنها أن تخلّصنا من المشكلة: إذا كان لا شيء ينطلق من الاتجاه المعاكس لتتابع اللخطات الآنية، من أجل تشكيل السلسلة الزمنية، وتشكيل خصائص ثابتة فيها، فإن تلك الاستمرارية لن تكون سوى محتوى آنيّ وغير كثيف لكل لحظة آنيّة فردية. كي تكون هناك استمرارية، لا بد من أن يكون هناك ماضٍ، وبالنتيجة، شيء ما أو شخص ما كان هو ذلك الماضي، فلا يمكن لتلك الاستمرارية أن تساعد على تشكيل الزمن، لأنها تفترضه أصلاً، كي تنكشف عبره، وتكشف معه التغيّر. نعود إذاً إلى تلك الفكرة التي مرّت ببالنا منذ قليل: إذا كان استمرار وجود الكائن عبر الذكرى لا ينبثق أصلاً من حاضري الحالي، وإذا كان ماضيّ القريب ليس تجاوزاً لحاضري اليوم باتجاه البارحة، نكون قد فقدنا كل أمل بإعادة ربط الماضي بالحاضر. إذا قلت عن بول إنه «تتلمذ» أو كان تلميذاً في مدرسة الهندسة، فإنني أقول ذلك عن بول الموجود في الحاضر، والذي أقول عنه إنه في الأربعين من عمره. يجب أن لا نقول عن بول الشاب إنه «كان تلميذاً». طالما كان شاباً كان يجب أن يقال عنه: إنه (الآن) تلميذ. إن ابن الأربعين هو الذي «كان» تلميذاً، وكذلك الأمر بالنسبة إلى ابن الثلاثين، لكن ماذا يمكن أن يكون بدوره ذلك الرجل ابن الثلاثين، من دون ابن الأربعين الذي مرّ بذلك العمر؟ وابن الأربعين ذاته «كان» تلميذاً في الهندسة في الحد الأقصى لحاضره. وأخيراً، فإن الكائن الذي يعيش تلك التجربة، عليه أن يكون أربعينياً وثلاثينياً وشاباً بالطريقة التي قد كان فيها كل ذلك. ويقال اليوم عن تلك التجربة المعاشة إنها

الآن. وقد قيل عن ابن الأربعين وعن الشاب في أيامهما إنهما الآن، وهما الآن جزء من الماضي، والماضي ذاته موجود الآن، بمعنى أنه حالياً هو ماضي بول أو ماضي تلك التجربة. هكذا، من وجهة نظر القواعد اللغوية، إن الصيغ الزمنية المعبّرة عن أفعال منجزَة، تدل على كائنات موجودة كلها في الواقع، على الرغم من الاختلاف في طريقة وجودها، فمنها ما هو الآن، ومنها قد «كان»، ويتميز الماضي بأنه ماض يخصّ شيئاً ما أو شخصاً ما، فكل وجود له ماضٍ. هذه الأداة، هذا المجتمع وهذا الرجل لهم ماضٍ خاص بهم. لا يوجد في البدء ماضٍ كوني شامل، ثم يتحوّل في ما بعد إلى حالات خاصة من الماضي الفردي الملموس، بل على العكس من ذلك، ما نجده **أولاً** هو المواضي والمشكلة الحقيقية ـ التي سنقاربها في الفصل اللاحق ـ هي معرفة المسار الذي تتخذه تلك المواضي الفردية كي تستطيع أن تتحد لتشكيل الماضي عامة.

قد يعترض البعض قائلاً إننا أعطينا أنفسنا ما يناسبنا حين اخترنا مثلاً حيث الشخص الذي «كان» هو موجود الآن في الحاضر. ويذكر هذا البعض لنا حالات أخرى. على سبيل المثال، أستطيع أن أقول عن بيار الذي توفي: «كان يحب الموسيقى»، في هذه الحالة، الفاعل والصفة المحمولة هما من الماضي، فلا يوجد في الحاضر بيار الحالي الذي يتشكّل انطلاقاً منه الكائن الماضي. وهذا ما نوافق عليه. نوافق عليه حتى إلى حد الاعتراف أن تذوّق الموسيقى لم يكن ماضياً على الإطلاق بالنسبة إلى بيار. لقد كان بيار ملازماً دوماً لهذا التذوق الذي هو تذوّقه، فلم تستمر شخصيته الحيوية من بعده، ولا هو من بعدها. وبالنتيجة، فإن ما هو ماض هِنا، إنما هو بيار ـ متذوق ـ الموسيقى. ويمكنني أن أطرح السؤال الذي طرحته منذ قليل: إن بيار ـ الماضي هذا هو ماضٍ بالنسبة إلى من؟ لا يمكن أن يكون ماضياً بالنسبة إلى حاضر كوني شامل هو تأكيد محض للوجود، إنه إذاً ماضٍ بالنسبة إلى حاضري الحالي. والواقع أن بيار كان موجوداً بالنسبة إلي، وأنا كنت موجوداً بالنسبة إليه. وكما سنرى، فقد أثّر وجود بيار عليّ في الصميم، وشكّل جزءاً من حاضر «لذاتي وللآخر في ـ العالم»، وقد كان حاضري أنا خلال حياة بيار، وكنت أنا هذا الحاضر. هكذا فإن المواضيع العينية المختفية تصبح من الماضي من حيث إنها جزء من الماضي العيني لكائن عاش من بعدها. يقول مالرو (Malraux) «إن ما هو رهيب في الموت، هو أنه يحوّل الحياة إلى قدر». يجب أن نفهم من ذلك، أن الموت يحوّل ما هو ـ لذاته ـ للآخر إلى

مجرد حالة بسيطة للوجود ـ للآخر. وأنا اليوم وحدي مسؤول، بكل حرية، عن وجود بيار من حيث هو ميّت. الموتى الذين لم يتمكّن حيّ عاش من بعدهم، من إنقاذهم، ونقلهم إلى ضفاف ماضيه الخاص العيني، لم يصبحوا من الماضي، بل اضمحلّوا مع ماضيهم.

هناك إذاً كائنات لها ماضٍ. ذكرنا منذ قليل آلة ومجتمعاً ورجلاً، فهل كنا على صواب؟ هل يمكن أن ننسب ماضياً أصلياً إلى كل الموجودات المحدودة أو إلى أصناف معينة منها فقط؟ هذا ما سيمكننا تحديده بسهولة أكبر إذا نحن تفحّصنا عن كثب هذه الفكرة الخاصة جداً: أن يكون للكائن ماضٍ. لا يمكن للكائن أن يكون له ماضٍ كما لو أن له سيارة أو اسطبلاً لخيول السباق. أي لا يمكن لكائن حاضر أن يمتلك ماضياً بحيث يبقى خارج هذا الماضي، مثلما أبقى أنا مثلاً «خارج» قلم الحبر لديّ. باختصار: إن عبارة «امتلاك» ليست كافية إذا كان الامتلاك يعبر كالعادة عن علاقة خارجية بين المالك والمملوك، فالعلاقات الخارجية من شأنها إخفاء الهوة التي لا يمكن اجتيازها بين ماضٍ وحاضرٍ يشكلان واقعين معطيين من دون أي اتصال حقيقي بينهما. حتى التفسير المطلق للحاضر بواسطة الماضي، كما يتصوره برغسون لا يحل المشكلة، لأن هذا التداخل القائم على تنظيم العلاقة بين الماضي والحاضر يصدر، في حقيقة الأمر، عن الماضي ذاته، وليس هو سوى علاقة سكن. يمكننا أن نتصور الماضي عندئذٍ كما لو أنه «يقيم داخل» الحاضر، لكننا نكون قد جرّدنا أنفسنا من الوسائل التي تظهر هذا التلازم مختلفاً عن تلازم الحجر مع قاع النهر. يمكن للماضي أن يقيم في الحاضر، لكنه لا يمكنه أن يكون الحاضر، بينما الحاضر هو الذي يكون ماضيه. إذا درسنا العلاقات بين الماضي والحاضر انطلاقاً من الماضي، لن يكون بمقدورنا إطلاقاً إثبات علاقات داخلية بينهما، وبالنتيجة، فإن ما هو في ـ ذاته لا يمكنه أن يكون لديه ماضٍ، لأن حاضره هو ما هو عليه. والأمثلة التي يذكرها شوفالييه (Chevalier) لدعم أطروحته، وخاصة وقائع المفعول المتأخر لمؤثّر مادي، لا تسمح بإثبات تأثير ماضي المادة على حالتها الحاضرة. لا يمكن بالفعل أن نفسر أي مثل أعطاه بواسطة الوسائل العادية التي تستخدمها النظرية الميكانيكية للحتمية. يقول لنا شوفالييه إنه من بين هذين المسمارين، واحد قد صنع منذ قليل، ولم يستعمل إطلاقاً، والآخر قد التوى، ثم أزيل الالتواء بواسطة المطرقة: إنهما يظهران تشابهاً كلياً. على الرغم من ذلك، عند الضربة الأولى، واحد منهما

ينغرز مباشرة في الجدار بينما الآخر يلتوي من جديد: إنه تأثير الماضـــي. برأينا، لا بدّ من أن يكون المرء المخادع نفسَه بعض الشيء كي يرى في ذلك، تأثيراً للماضي. من السهل أن نجد التفسير الوحيد الممكن الذي يحل مكان ذلك التصور غير المنطقي للكائن الذي يتميز بالكثافة: إذا كانت مظاهرهما الخارجية متشابهة، فإن تركيبتيهما الجزيئيتين الحاليتين تختلفان بشكل ملموس. إن الحالة الجزيئية الحالية هـي، في كل لحظة، نتيجة حتمية للحالة الجزيئية السابقة، وهذا لا يعني بالنسبة إلى العالِم، إنه ثمة «انتقـال» من لحظة إلى لحظة أخرى عبر استمرارية الماضي، بل هناك فقط رباط لا ينقطع بين محتوى لحظة ومحتوى لحظة أخرى من الزمن الفيزيائي. إن إثبات استمرارية الماضي بواسطة استمرار الجاذبية المغناطيسية بعد زوال سببها على قطعة من الحديد الطري، لا يُعتبر إثباتاً أكثر جدية من غيره: الواقع أنه لدينا هنا ظاهرة تستمر بعد زوال سببها، وليس ثبات السبب من حيث هو سبب، في حالته الماضية. بعد أن يخترق الحجر الماء ويصل إلى أعماق المستنقع، تبقى التموجات الدائرية على سطح الماء لفترة طويلة: لسنا بحاجة هنا إلى أي تأثير مجهول من الماضي لشرح هذه الظاهرة، فالآلية التي تحكمها هي تقريباً مرئية. ولا يبدو أن وقائع «المفعول المتأخر لمؤثّر مادي» أو استمرار الظاهرة بعد زوال السبب، تقتضي شرحاً من نمط مختلف. من الواضح أن كلمة «لديـه» ماضٍ، التي تدعنا نفترض أسلوباً في الامتلاك بحيث يمكن للمالك أن يكون سلبياً، والتي لا تصدمنا إذا ما طُبّقت على المادة، إنما يجب أن تحل مكانها كلمة «هـو» نفسه ماضيه الخاص، فلا وجود لماضٍ إلا بالنسبة إلى حاضر لا يمكنه أن يوجد من دون أن يكون ماضيه في مكان ما وراءه، أي وحدها الكائنات التي لديها ماضٍ، هي تلك التي تطرح، في وجودها، مسألة وجودها الماضي، والتي ينبغي عليها أن تكون هي ماضيها. هذه الملاحظات تتيح لنا أن نرفض قبْلياً وجود ماضٍ لما هو في ـ ذاته (وهذا لا يعني أيضاً أنه علينا أن نعزل ما هو في ـ ذاته ضمن حدود الحاضر). ولن نحسم مسألة ماضي الأحياء، لكننا سنلفت الانتباه فقط إلى أنه ـ وهذا ليس أكيداً على الإطلاق ـ إذا كان لا بد لنا من أن ننسب إلى الحياة ماضياً، فهذا لن يحصل إلا بعد أن نبرهن أن وجود الحياة مكوَّن بحيث يتضمن ماضياً. يلزمنا، باختصار، أن نبيّن أن المادة الحيّة هي شيء آخر مختلف عن النظام الفيزيائي ـ الكيميائي. والمحاولة المعاكسة ـ التي هي محاولة شوفاليه (Chevalier) ـ التي تقوم على إعطاء الأولوية للماضي من حيث هو مكوِّن لأصالة الحياة، إنما هي مراوحة في المكان

نفسه، ومجردّة كلياً من أي دلالة. إن وجود ماض هو وحده واضحٌ بالنسبة إلى الواقع الإنساني، لأنه كما أثبتنا، عليه أن يكون ما هو عليه. والماضي يصل إلى العالم بواسطة ما هو لذاته، لأن عبارة «إنني» كذا، تتخذ لدى ما هو لذاته شكل «أجعل نفسي» كذا.

ماذا يعني هنا فعل «كان»؟ نرى أولاً أنه ـ لغوياً ـ فعل متعدٍّ. إذا قلت «بول هو تعب»، قد يعترض البعض قائلاً أن الرابط (هو) له قيمة أنطولوجية، ويمكنه ألاّ يرى فيها سوى دلالة على ارتباط، لكن عندما نقول «بول كان تعباً»، فالمعنى الأساسي لفعل «كان» يبرز بوضوح: وهو يعني أن بول الحاضر هو حالياً مسؤول عن كونه قد تعرّض لهذا التعب في الماضي. لو لم يكن يتحمّل ذلك التعب بكل وجوده، لما كان هناك حتى نسيان لهذه الحالة، بل سيكون هناك وضع آخر هو أنه «لم يعد» تعباً وهو مشابه «لعدم كونه» تعباً، فالتعب يكون قد زال. الكائن الحاضر هو إذاً أساس لماضيه الخاص، وهذه الميزة هي ما يكشفه بوضوح فعل «كان». ولا يجب أن نفهم من ذلك، أن الكائن الحاضر يؤسس لماضيه بطريقة لامبالية، ومن دون أن يحصل له، بفعل ذلك، أي تغيير: إن فعل «كان» يعني أن الكائن الحاضر يجب أن يكون، في كينونته، أساساً لماضيه وذلك بأن يكون هو نفسه هذا الماضي، ماذا يعني ذلك؟ وكيف يمكن للحاضر أن يكون هو الماضي؟

تكمن عقدة هذه المسألة بوضوح في عبارة «كان» التي هي صلة وصل بين الحاضر والماضي، لكنها ليست بحد ذاتها حاضراً بشكل كلي. ولا ماضياً بشكل كلي، فلا يمكنها بالفعل أن تكون حاضراً ولا ماضياً، بل يحتويها الزمن داخله، ويشير إلى وجودها. وتدلّ عبارة «كان» على قفزة أنطولوجية للحاضر في الماضي، وتمثّل تركيباً أصلياً لهذين البُعدين للزمنية. ما الذي يجب أن يعنيه هذا التركيب؟

أرى أولاً أن عبارة «كان» هي أسلوب كينونة. بهذا المعنى، إنني أنا ماضيّ. ليس لديّ ماضٍ، بل أنا هو: إن ما يقال لي في ما يتعلق بعمل قمت به البارحة، أو بمزاج كان لي، لا يدعني لامبالياً: إنه قد يجرحني أو يمتدحني، قد أثور أو أتركه يتكلم، فهذا يصيبني في الصميم. أنا لا أفكّ تضامني مع ماضيّ. ولا شك أنني، على المدى الطويل، قد أحاول أن أفكّ تضامني معه. يمكنني أن أعلن «أنني لم أعدْ كما كنت»، وأن أستنتج تغيّراً أو تطوراً، لكنها ردة فعل ثانية، وهي تبدو كما هي. حين أنفي تضامني الوجودي مع ماضيّ، حول هذه النقطة

التفصيلية أو تلك، فإنني أؤكد تضامني هذا لمجمل حياتي. وفي الحد الأقصى للحظة الموت، لن أكون سوى ماضيّ الذي وحده يشكّل تعريفاً لي. وهذا ما يعبّر عنه سوفوكليس (Sophocle) في مسرحيته **هيراكليس يموت** (*Les Trachiniennes*)، حين يقول على لسان ديجانير (Déjanire): «هناك حكمة متداولة بين الناس منذ زمن طويل، وهي أنه لا يمكننا أن نحكم على حياة الناس، ونقول إنها كانت سعيدة أو تعيسة، قبل موتهم». وهذا هو أيضاً معنى جملة مالرو الذي ذكرناها منذ قليل: «الموت يحوّل الحياة إلى قدر». وهذا ما يصدم المؤمن حين يدرك في لحظة الموت، وهو في حالة رعب، أن مصيره أصبح محتوماً وفقد كل الأوراق التي لديه، فالموت يجمعنا بأنفسنا، تماماً كما نحن بعد أن غيّرنا القدر. في لحظة الموت، نكون نحن، أي نكون عرضة لأحكام الآخرين، من دون أن نملك أي دفاع: يمكنهم أن يقرروا حقيقة ما نحن عليه، ولا تعود لنا أي إمكانية لكي نفلت من المحصلة التي يصل إليها كائن ذكي يمتلك معرفة كلية. وإن الإحساس بالندم في الساعة الأخيرة هو جهد كلّي من أجل تحطيم كل هذا الكائن الذي ترسّخ وتصلّب مع الوقت فينا، وهو انتفاضة أخيرة من أجل أن نفك تضامننا مع ما نحن عليه. لكن من دون جدوى: الموت يجمّد هذه الانتفاضة مع غيرها، ما يجعلها جزءاً مما سبقها، وعاملاً من العوامل الأخرى، وتحديداً فريداً لا يمكن فهمه إلا انطلاقاً من الكلّ الشامل. ويتحول ما هو ـ لذاته بفعل الموت، إلى ما هو في ـ ذاته بمقدار ما يكون قد انزلق بأكمله نحو الماضي. هكذا سيصبح الماضي الكل الشامل المتنامي باستمرار لما هو في ـ ذاته الذي هو نحن. إلا أنه طالما نحن لسنا أمواتاً، فنحن لسنا ما هو في ـ ذاته هذا وفقاً لأسلوب التماهي بالذات. علينا أن نكونه. تتوقف الضغينة عادة مع الموت. ذلك أن الإنسان قد انضمّ إلى ماضيه، إنه ماضيه، من دون أن يكون، مع ذلك، مسؤولاً عن هذا الوضع. طالما هو حيّ فإن ضغينتي تستهدفه، أي إنني ألومه على ماضيه، ليس من حيث كونه هذا الماضي فحسب، بل من حيث إنه يستعيد أيضاً هذا الماضي ويعيده إلى الكينونة في كل لحظة، من حيث إنه مسؤول عنه. ليس صحيحاً أن الضغينة تجمّد الإنسان في وضعه الماضي، وإلا فإنها تستمرّ بعد موته: إنها تتوجه للإنسان الحي الذي اختار بحرّية ما هو عليه في وجوده الماضي. أنا ماضيّ، وإذا لم أكن موجوداً، فإن ماضيّ لن يبقى موجوداً، لا بالنسبة إلي، ولا بالنسبة إلى أي شخص آخر، ولن تكون له أي علاقة مع الحاضر. ذلك لا يعني مطلقاً أنه لن يكون، بل يصبح من المستحيل اكتشاف كينونته، فبواسطتي يصل

ماضيّ إلى هذا العالم، لكن يجب أن نفهم من ذلك أنني لا أعطيه أنا وجوده. بعبارة أخرى، لا يوجد ماضيّ بوصفه «تصوراً» لدي. وليس صحيحاً أنه موجود لمجرّد أنني أتمثّله في داخلي، لكن، بما أنني أنا ماضيّ، فهو يدخل إلى هذا العالم، وانطلاقاً من وجوده في ـ العالم، يمكنني أن أتصوّره وفقاً لمسارٍ نفسيّ معيّن. الماضي هو ما يجب أن أكونه، لكنه، على الرغم من ذلك، يختلف بطبيعته عن ممكناتي، فالممكن الذي عليّ أيضاً أن أكونه، يبقى ممكناً عينياً لي بحيث إن ما هو نقيض له هو أيضاً ممكن لي على حدّ سواء، ولو بدرجة أقل. بالمقابل، الماضي هو ما هو عليه، وليست له أي إمكانية أن يكون شيئاً آخر، وهذا ما استنفد كل إمكانياته. علي أن أكون ما لم يعد يتعلق، بأي شكل، بقدرتي على أن أكونه، بل عليّ أن أكون ما هو أصلاً في ذاته، وهو كل ما يمكن للماضي أن يكونه، فعليّ أن أكون ماضيّ الذي هو أنا، وليس لديّ أي إمكانية كي لا أكونه. وأتحمّل مسؤولية كاملة عنه كما لو أنه بإمكاني تغييره، ولكنني، رغم ذلك، لا يمكنني أن أكون شيئاً آخر غيره. سنرى في ما بعد، أننا نحتفظ دوماً بإمكانية تغيير معنى الماضي من حيث إنه حاضر سابق كان له مستقبل، لكنني لا أستطيع أن أنتزع أي جزء من محتوى هذا الماضي من حيث هو ماضٍ، ولا أن أضيف إليه أي شيء. بتعبير آخر، الماضي الذي كنت، هو ما هو عليه، إنه في ـ ذاته كما هي الأشياء في العالم. وعلاقة الوجود التي عليّ إقامتها مع ماضيّ هي علاقة من نمط ما هو في ـ ذاته، أي من نمط التماهي مع الذات.

لكنني، من ناحية أخرى، أنا لست ماضيّ. أنا لست ماضي لأنني قد كنت هذا الماضي. إن ضغينة الآخر لا تفاجئني، وهي تغضبني دائماً: كيف يمكنه أن يكره، من خلال شخصي الآن، ذلك الشخص الذي كنت في الماضي؟ لقد ركّزت الحكمة القديمة كثيراً على هذه الواقعة: وهي أنه ليس بإمكاني أن أقول أي شيء عن ذاتي، من دون أن يصبح ما قلته، خطأً عندما أقوله. لم يرفض هيغل استعمال هذا البرهان. مهما أفعل، ومهما أقل، حين أريد أن أكون هذا الفعل وهذا القول، أكون قد فعلته وقد قلته؛ لكن لنتفحّص بشكل أفضل هذه الأشكالية المنطقية: إن كل حكم أطلقه على نفسي، يكون أصلاً خاطئاً حين أطلقه، لأنني أكون قد أصبحت «شيئاً آخر»، لكن ما هو المقصود من «شيء آخر»؟ إذا كنا نقصد من ذلك أسلوباً يجعل الواقع الإنساني يتمتع بالنمط

الوجودي نفسه الذي لا حاضر له، فذلك إعلان بأننا ارتكبنا خطأ حين نسبنا محمولاً إلى الفاعل، بينما كان يمكن أن يُنسب إليه محمول آخر: كان يفترض بنا فقط أن نستهدف الفاعل في المستقبل المباشر. وبالمثل، إذا صوّب صياد على طير حيثما يراه، فهو يخطئه، لأن الطير لم يعد في المكان الذي يصل إليه الرصاص، لكنه بالمقابل يصيبه إذا صوّب أمام الطير بقليل، في نقطة لم يصل إليها بعد. إذا لم يعد الطير مكانه، فهذا لأنه قد أصبح أصلاً في مكان آخر، إنه بكل الأحوال، في مكان آخر، لكننا سنرى أن هذا التصوّر «الإلياتيكي»(*) للحركة هو في حقيقته خاطئ: إذا أمكن القول حقاً إن السهم هو في «AB»، تكون الحركة عندئذٍ تتابعاً لعناصر جامدة. وإذا كان البعض يتصوّر، بالمثـل، أنه كانت هناك لحظة لامتناهية في قصرها، ثم لم تعد موجودة، وفيها كنتُ ما لـم أعد كما كنت، فإن هذا البعض يجعلني سلسلة من حالات مجمّدة تتوالى كصـور فانـوس سحري. وإذا لم أكـن كما كنت، فليس بسبب وجود مسافة ضئيلة بيـن الفكر التمييزي والوجـود، بين الحكم والواقعـة، بل لأنني لست كما كنت، من حيث المبدأ، في وجودي المباشر، وفي حضور حاضري. باختصار: إذا لم أكن الآن كما كنت، فليس لأن هناك تغيّراً، وصيرورة باعتبارها انتقالاً في الكينونة من التجانس إلى غير المتجانس بحيث لم أعد كما كنت، لكن، بالمقابل، إذا كانت هناك صيرورة، فذلك لأن وجودي هو، من حيث المبدأ، غير متجانس مع أساليبه في الوجود. إن تفسير العالم بواسطة الصيرورة واعتباره تركيباً للكينونة مع اللاكينونة، إنما قد أعطي بطريقة متسرّعة، لكن هل فكر البعض أن الكائن في حالة الصيرورة، لا يمكنه أن يكون هذا التركيب إلا إذا كان هو هذا التركيب مع ذاته عبر فعل يؤسس فيه لعدمه الخاص؟ إذا لم أعدْ كما كنت، ينبغي عليّ، على الرغم من ذلك، أن أكون كما كنت، في وحدة تركيبية معدِّمة، وإلا لن تكون لي أي علاقة من أي نوع، مع ما لم أعد عليه الآن، وتكون إيجابيتي مكتملة بحيث تستبعد اللاكينونة التي هي ضرورة أساسية للصيرورة. ولا يمكن لهذه الصيرورة أن تكون معطى، وطريقة وجود مباشرة للكائن، لأنه إذا تصوّرنا كائناً مماثلاً، فلا يمكن للكينونة واللاكينونة أن تكونا في صميمه إلاّ متجاورتين، ولا يمكن لأي بنية مفروضة أو خارجية أن تدمجهما ببعضهما؛ فالعلاقة بينهما لا تكون سوى علاقة داخلية: لا بدّ من أن

(*) يعود هذا التصوّر إلى مدرسة إيليه (Elée) الفلسفيّة. وأهم فلاسفتها الذين يدعون «Eléates»، بارمينيدس وزينون.

تنبثق اللاكينونة من الكينونة من حيث هي كينونة، وأن تنبثق الكينونة من اللاكينونة، وهذا لن يكون واقعة، ولا قانوناً طبيعياً، بل انبثاقاً للكائن الذي هو عدم لوجوده الخاص. إذا لم أكن ماضيّ الخاص، فهذا لا يمكن أن يكون بحسب الأسلوب الأصلي للصيرورة، بل من حيث إنه علي أن أكون ماضيّ كي لا أكون ذلك الماضي، كما علي ألاّ أكون ماضيّ كي أكون ذلك الماضي. ولا بد لكل هذا من أن يوضح طبيعة طريقة وجود هي: «كنتُ»: إذا لم أكن كما كنتُ، فليس هذا لأنني تغيّرت، مما يفترض أن يكون الزمن معطى أصلاً، بل لأن علاقتي بوجودي هي وفقاً للطريقة التي لا أكون فيها ما أنا عليه في وجودي.

هكذا، فمن حيث إنني أنا ماضيّ، يمكنني ألاّ أكونه، وهذه الضرورة بالذات التي تقتضي أن أكون ماضيّ، هي الأساس الوحيد الممكن لعدم كوني هذا الماضي. وإلاّ، لن أكون ماضيّ في أي لحظة، إلاّ بالنسبة إلى شاهد خارجي كلياً، يجب عليه من ناحية أخرى، أن يكون هو ماضيه، بالطريقة التي لا يكونه فيها.

يمكن لهذه الملاحظات أن تجعلنا نفهم ما هو غير صحيح في الشك الارتيابي الذي مصدره هيراقليطس (Héraclite)، والذي يركّز حصرياً على تلك الفكرة القائلة إنني لم أعد ما قلته عن نفسي لمجرّد إنني قلته عن نفسي. ولا شك أنني لست كل ما يمكن أن يقال عمّا أكون. كما أنه ثمة سوء في التعبير عندما أؤكد أنني لم أعد ما قلته عن نفسي، وذلك لأنني أصلاً لم أكن إطلاقاً ما قلته عن نفسي، إذا كان المقصود من ذلك أنني «لم أكن في ـ ذاتي»؛ ومن ناحية أخرى، لا أرتكب خطأ حين أقول إنني فعلاً ما قلته عن نفسي لأنه ينبغي أن أكون فعلاً ما قلته عن نفسي كي لا أكون كذلك: إنني فعلاً ما قلته عن نفسي بالطريقة التي «كنت» فيها كذلك.

هكذا كل ما يمكن قوله عما أكون، بمعنى أكون في ـ ذاتي، مع كل ما لهذا من كثافة ممتلئة (إنه غضوب، إنه موظّف، إنه مستاء...)، إنما يقال ذلك دائماً عن ماضيّ. إنني ما أنا عليه، يعني ما أنا عليه في ماضيّ، لكن هذه الكينونة المثقلة بالامتلاء هي، من ناحية أخرى، ورائي، وتفصلها عني مسافة مطلقة تجعلها بعيدة عن متناولي، من دون أي اتصال معها ولا التصاق بها. إذا كنت سعيداً، أو إذا شعرت بالسعادة، فذلك لأنني لست الآن كذلك، لكن ذلك لا

يعني بالضرورة أنني تعيس: بل لا يمكنني ببساطة أن «أكون» سعيداً إلا في الماضي، وإذا كنت أحمل هكذا وجودي في خلفيتي، فليس ذلك لأنه لدي ماضٍ: لكن الماضي ليس بالتحديد سوى تلك البنية الأنطولوجية التي تُلزمني أن أكونَ ما أنا عليه في خلفيتي. ذلك ما يعنيه فعل «كان». إن ما هو لذاته يوجد، وفقاً لتعريفه، ملزماً بتحمل كينونته، ولا يمكنه أن يكون أي شيء آخر غير ما هو لذاته؛ لكنه لا يستطيع تحديداً أن يضطلع بكينونته إلا باستعادة هذه الكينونة، وهذا يضعه على مسافة منها. حين أؤكد تحديداً أنني كائن وفقاً لأسلوب ما هو في ـ ذاته، فإنني بذلك أفلت من هذا التأكيد لأنه يستدعي بطبيعته بالذات، سلباً. وهكذا، فإن ما هو لذاته يتجاوز دائماً ما هو عليه لمجرّد أنه ما هو عليه لذاته، وعليه أن يكون كذلك، لكن وجوده هو يبقى في الوقت ذاته وراءه، وليس أي وجود آخر. هكذا نفهم معنى عبارة «كان» التي تميّز أسلوب كينونة ما هو لذاته، أي علاقة ما هو لذاته بوجوده الخاص. إن ماضيّ هو ما أنا عليه في ـ ذاتي من حيث إنني قد تجاوزته.

يبقى علينا أن ندرس كيف «كان» ما هو لذاته ماضيه الخاص، لكن من المعروف أن ما هو لذاته يظهر في الفعل الأصلي الذي يعدّم به ما هو في ـ ذاته نفسه كي يؤسس لذاته. إن ما هو لذاته هو أساس لذاته من حيث إنه يمنع ما هو في ـ ذاته من تحقيق غايته، كي يشكّل أساساً لذاته، لكنه لم ينجح مع ذلك، في التخلّص مما هو في ـ ذاته. وعلى الرغم من أن ما هو لذاته قد تجاوز ما هو في ـ ذاته، فإن هذا الأخير يبقى ملازماً له من حيث إنه عرضيّته الأصلية. إن ما هو لذاته لا يستطيع إطلاقاً أن يصل إليه، ولا أن يدرك ذاته من حيث هو هذا أو ذاك، لكنه لا يمكنه أيضاً أن يمتنع عن كونه على مسافة من ذاته، وممّا هو عليه. وهو لن يكون إطلاقاً هذا الكائن في ـ ذاته العرضيّ المثقل الذي هو على مسافة منه، لكنه عليه أن يكون هذا الوجود العرضي بحيث يتجاوزه ويحتفظ به في تجاوزه نفسه، إنه الوقائعية، وإنه الماضي كذلك. الوقائعية والماضي هما كلمتان تدلان على الشيء نفسه، أي عرضيّة ما هو في ـ ذاته البعيدة عن المتناول: عليّ أن أكون هذه العرضيّة، وليست لديّ أي إمكانية كي لا أكونها. الماضي والوقائعية هما الضرورة الحتمية للواقعة، ليس بصفتها ضرورة، بل بصفتها واقعة. الوجود الوقائعي لا يحدّد محتوى دوافعي، بل ينقلها بعرضيّته، لأن دوافعي لا تستطيع أن تلغيه ولا أن تغيّره. لكنه، بالمقابل، هو ما تحمله معها دوافعي بالضرورة كي تغيّره، وهو ما تحتفظ به كي تهرب منه، وهو ما ينبغي عليها أن تكونه حتى في

محاولتها كي لا تكونه، وهو الذي تنطلق منه لتجعل نفسها ما هي عليه. وهذا ما يجعلني لا أكون، في كل لحظة، دبلوماسياً ولا بحاراً، بل استاذاً على الرغم من أنني لا أستطيع إلا أن ألعب دور هذا الكائن من دون أن يكون بإمكاني الاندماج به. إذا كنت لا أستطيع الرجوع إلى الماضي، فليس ذلك بقدرة سحرية معينة تضعه بعيداً عن متناولي، بل لأنه بكل بساطة، في ـ ذاته، ولأنني أنا لذاتي: الماضي هو ما أنا عليه من دون أن أستطيع أن أعيشه. الماضي هو الجوهر. بهذا المعنى، علينا بالأحرى، إعادة صياغة الكوجيتو الديكارتي بهذا الشكل: «أنا أفكر إذاً كنت موجوداً». إن التجانس الظاهري بين الماضي والحاضر هو الذي يمكن أن يخدعنا، لأن هذا الخجل الذي شعرت به البارحة، كان لذاته عندما كنت أشعر به. يعتقد المرء أن هذا الخجل بقي لذاته حتى اليوم، فيستنتج عن خطأ أنه، إذا لم أكن أستطيع الرجوع عليه، فهذا لأنه لم يعد موجوداً؛ لكن ينبغي عليه أن يعكس العلاقة للوصول إلى الحقيقة: هناك عدم تجانس مطلق بين الماضي والحاضر، فإذا لم أكن أستطيع الدخول إلى الماضي، فهذا لأنه كائن. والطريقة الوحيدة التي يمكنني بها أن أكون الماضي، هي أن أكون أنا في ـ ذاتي، كي أفقد ذاتي في ماضيّ عبر التماهي به: وهذا بماهيته، مستحيل عليّ. الواقع أن ذلك الخجل الذي شعرت به البارحة، والذي كان خجلاً لذاته، إنما هو دائماً خجل في الحاضر، وهو من جهة ماهيته، يمكن وصفه بأنه لذاته أيضاً، لكنه لم يعد لذاته في وجوده لأنه لم يعد انعكاساً ـ عاكساً. يمكننا وصفه بأنه لذاته، لكنه بكل بساطة موجود. الماضي يتجلى لنا كما لو أنه لذاته وقد أصبح في ـ ذاته. طالما أعيش ذلك الخجل، فهو ليس ما هو عليه. انطلاقاً من الحاضر، أنا كنت ذلك الخجل، ويمكنني القول: كان خجلاً، وقد أصبح كما كان ورائي، فلديه استمرارية ما هو في ـ ذاته وثباته، إنه خالد في تاريخ حصوله، ويتميز بما يميّز ما هو في ـ ذاته في انتمائه الكلي لذاته. الماضي الذي هو لذاته وفي ـ ذاته في الوقت نفسه، يشبه إذاً بمعنى من المعاني، القيمة أو الذات التي وصفناها في الفصل السابق؛ إنه يمثّل كالقيمة، تركيباً معيناً للوجود الذي هو ما ليس عليه، وليس ما هو عليه، مع الوجود الذي هو ما هو عليه، بهذا المعنى، يمكن الحديث عن قيمة عابرة للماضي. من هنا، فإن الذكرى تُظهر لنا وجودنا الماضي في امتلاء كينوني يمنحه نوعاً من الشاعرية. وهذا الألم الذي كنا نحسّ به، يبدو لنا باستمرار كأنه معنى ما هو لذاته، على الرغم من أنه تجمّد في الماضي، إلا أنه يوجد في ـ ذاته مع ذلك الثبات الصامت الذي يميّز الألم لدى شخص آخر

أي ألم تمثال، فلم يعد بحاجة إلى أن يَمثُل أمام الذات كي يجعل نفسه موجوداً. إنه موجود، وبالمقابل، فإن ميزته بأنه لذاته، ليست الأسلوب الأساسي لوجوده، بل أصبحت مجرّد صفة له وطريقة في الوجود. وبما أن علماء النفس قاموا بمراقبة المعاش النفسي في الماضي، فقد زعموا أن الوعي هو صفة قد تستطيع أحياناً التأثير فيه، من دون أن تغيّره في وجوده. الماضي النفسي يوجد أولاً، ثم يكون لذاته في ما بعد كما بيار هو أشقر وهذه الشجرة هي سنديانة.

لكن، بسبب ذلك بالتحديد، فإن الماضي الذي يشبه القيمة، ليس هو القيمة. إن ما هو لذاته يصبح، في القيمة، ذاتاً حين يتجاوز كينونته ويؤسس لها، فهناك استعادة لما هو في ـ ذاته بواسطة الذات، وهذا ما يجعل الضرورة تحلّ مكان عرضيّة الوجود. بالمقابل، فإن الماضي هو أولاً في ـ ذاته؛ وإن ما هو لذاته حين يدعمه ما هو في ـ ذاته في وجوده، يفقد مبرّر وجوده كوجود لذاته، فهو قد أصبح في ـ ذاته، ويبدو لنا، مرة أخرى، في عرضيته الخالصة. ليس هناك أي سبب كي يكون ماضينا هذا الماضي تحديداً أو ذاك، إنه يظهر في الكل الشامل لسلسلته، من حيث هو واقعة خالصة باعتبارها واقعة اعتباطية مجانية. وفي المحصلة، فإن الماضي هو القيمة، ولكن معكوسة، فما هو لذاته الذي يستعيده ما هو في ـ ذاته، يصبح كثيفاً تحت تأثير ما هو في ـ ذاته إلى حدّ أنه لن يستطيع أن يوجد كانعكاس بالنسبة إلى العاكس، ولا كعاكس بالنسبة إلى الانعكاس، بل يوجد ببساطة كدلالة في ذاتها على الثنائي العاكس ـ الانعكاس. لأجل ذلك، يمكن للماضي أن يكون إلى حدّ ما موضوعاً يستهدفه ما هو لذاته الذي يريد تحقيق القيمة، والهروب من القلق الناتج عن الغياب المتواصل للذات؛ لكن الماضي يتميّز بماهيته عن القيمة بطريقة جذرية: إنه يدلّ تحديداً على صيغة الفعل المنجز، بحيث لا يمكن أن نستنتج منه أي فعل يدل على الأمر، إنه الواقعة الخاصة بكل ما هو لذاته، وهو الواقعة العرضيّة التي كانت، والتي لا تتبدّل.

هكذا الماضي هو لذاته وقد امتلكه ما في ـ ذاته من جديد ودمجه فيه. كيف يمكن لذلك أن يحصل؟ لقد شرحنا ماذا يعني أن يكون حدث ما ماضياً، وأن يكون للواقع الإنساني ماضٍ. رأينا أن الماضي هو قانون أنطولوجي لما هو لذاته، أي إن كل ما يمكن لما هو لذاته أن يكونه، يجب أن يكونه هناك، وراء الذات، بعيداً عن المتناول. وبهذا المعنى، نستطيع أن نقبل فكرة هيغل: «إن ماهيتي

موجودة في ماضيّ»، إنها قانون وجوده، لكننا لم نشرح لماذا يصبح من الماضي، حدث ملموس عاشه ما هو لذاته. كيف يمكن لما هو لذاته الذي كان هو ماضيه الخاص، أن يصبح الماضي الذي يجب أن يكونه كائن لذاته جديد؟ إذا كان الانتقال إلى الماضي هو تغيّر كينونيّ، ما هو هذا التغيّر؟ من أجل فهم ذلك، علينا أولاً أن ندرك علاقة ما هو لذاته الحاضر بالكينونة. هكذا، كما توقعنا، فإن دراسة الماضي تحيلنا إلى دراسة الحاضر.

ب ـ الحاضر

الحاضر هو لذاته، خلافاً للماضي الذي هو في ـ ذاته، فما هي خصائص كينونة الحاضر؟ ثمة تناقض في فكرة الحاضر ذاتها: من ناحية، يُعرّف الحاضر، عن طيب خاطر، بأنه الوجود، كل ما هو حاضر هو موجود، نقيضاً للمستقبل الذي لم يوجد بعد، وللماضي الذي لم يعد موجوداً؛ لكن من ناحية أخرى، قد يزعم تحليل دقيق تجريد الحاضر من كل ما هو غير حاضر، أي من الماضي والمستقبل المباشر، لكنه لن يجد بالفعل سوى لحظة لا نهائية في قصرها، أي الحد المثالي لتجزئة ندفع بها حتى اللا نهائي، أي العدم كما لاحظ ذلك هوسرل في كتابه **دروس حول الوعي الداخلي للزمن**. هكذا، كما في كل مرة نقارب فيها الواقع الإنساني من وجهة نظر جديدة، نلقى من جديد هذا الثنائي الذي لا ينفصم، الكينونة والعدم.

ما هي الدلالة الأولى للحاضر؟ من الواضح أن ما يوجد في الحاضر، يتميز عن كل وجود آخر بخاصية الحضور، فعند المناداة بالاسم، يجيب الجندي أو التلميذ: «حاضر»، بمعنى «أنا حاضر». ويتعارض «حاضر» مع «غائب» ومع «ماض» كذلك. هكذا، فإن معنى الحاضر هو الحضور تجاه شيء ما. يجدر بنا إذاً أن نتساءل: الحاضر هو حضور تجاه أي موضوع، ومن هو حاضر؟ ذلك سيقودنا من دون شك، إلى أن نوضح في ما بعد كينونة الحاضر بالذات.

إن حاضري الآن هو أنني حاضر، لكن لأي موضوع أنا حاضر؟ للطاولة؟ للغرفة؟ للعالم؟ باختصار للوجود في ـ ذاته، لكن بالمقابل، هل الوجود في ـ ذاته هو حاضر لي، ولغيره مما هو وجود في ـ ذاته؟ إذا كان ذلك صحيحاً، فإن الحاضر يصبح علاقة متبادلة بين مواضيع حاضرة لبعضها البعض، لكننا نرى بسهولة أن الأمر ليس كذلك. إن الحضور تجاه شيء ما، هو علاقة داخلية لدى

كائن موجود مع الكائنات التي هو حاضر تجاهها. لا يمكن أن تكون المسألة بأي حال، مجرد علاقة خارجية بين متقاربين. والحضور تجاه شيء ما، يعني الكينونة خارج الذات قرب شيء ما، فالذي يستطيع أن يكون حاضراً لشيء ما، لا بد من أن يكون له وجود يتضمن في تركيبته، علاقة وجود مع الكائنات الأخرى. لا يمكنني أن أكون حاضراً لهذا الكرسي إلا إذا كانت تجمعني به علاقة تركيبية أنطولوجية، وإذا كنت هناك ضمن وجوده من حيث إنني لست هذا الكرسي. والكائن الذي هو حاضر لشيء ما، لا يستطيع أن يكون في حالة ركود في ـ ذاته، إذ إن ما هو في ـ ذاته لا يمكنه أن يكون حاضراً، إضافة إلى أنه لا يمكنه أن يكون ماضياً: إنه بكل بساطة، كائن. لا يمكن أن تكون المسألة مجرد تزامن في المكان بين كائن في ـ ذاته وكائن آخر في ـ ذاته، إلا إذا كان ذلك من وجهة نظر كائن حاضر معهما، لديه في ذاته القدرة على الحضور. إذاً لا يمكن للحاضر أن يكون سوى حضور ما هو لذاته تجاه ما هو في ـ ذاته. كذلك لا يمكن أن يكون هذا الحضور نتيجة حادث ظرفي ووجود متزامن، بل على العكس من ذلك، إن كل وجود متزامن يفترض حضوراً، ولا بد من أن يكون هذا الحضور البنية الأنطولوجية لما هو لذاته. إذا كانت هذه الطاولة حاضرة لهذا الكرسي فلأنهما في عالم يلازمه الواقع الإنساني كحضور؛ بعبارة أخرى، لا يمكن أن نتصور نموذجاً من الموجودات يكون أولاً لذاته ثم يصبح في ما بعد حاضراً للوجود. لكن ما هو لذاته، يجعل من نفسه حضوراً تجاه الكائن في الوقت الذي يكوّن وجوده، وهو يكفّ عن كونه حضوراً عندما يكفّ عن كونه لذاته. يمكن تعريف ما هو لذاته بأنه حضور تجاه الكائن.

إزاء أي كائن يجعل ما هو ـ لذاته من ذاته حضوراً؟ الجواب واضح: إنه حضور تجاه كل الكائن في ـ ذاته، أو بالأحرى، إن حضور ما هو لذاته هو السبب في أن هناك كلاًّ شاملاً للكائن في ـ ذاته. إن أسلوب الحضور هذا تجاه الكائن من حيث هو كائن، يستبعد أي إمكانية تجعل ما هو لذاته حاضراً لكائن مميّز أكثر مما هو حاضر لغيره من الكائنات. حتى لو كانت وقائعية وجوده تجعله هناك وليس في مكان آخر، فإن كونه هناك لا يعني أنه حاضر. والكائن ـ هناك يحدّد فقط المنظور الذي يتحقق وفقاً له، الحضور تجاه الكل الشامل للكائن في ـ ذاته. بهذه الطريقة، يجعل ما هو لذاته كل الكائنات موجودة تجاه حضور واحد. تتجلى الكائنات حاضرة مع بعضها، في عالم يجمعها فيه ما هو لذاته الذي يضحي كلياً بذاته بإخراجها من داخله عبر ما يسمى بالحضور. «قبل» هذه

التضحية التي قام بها ما هو لذاته، لم يكن ممكناً القول إن الكائنات موجودة مع بعضها، ولا هي منفصلة عن بعضها. لكن ما هو لذاته هو الكائن الذي بواسطته يدخل الحاضر إلى العالم. إذا كانت كائنات العالم حاضرة بالفعل مع بعضها، فلأن كائناً واحداً لذاته هو حاضر في الوقت ذاته، لكل تلك الكائنات. وهكذا، إن ما يسمى عادة «حاضراً» بالنسبة إلى الكائنات في ـ ذاتها، إنما يتميّز كلياً عن كينونتها، على الرغم من أنه ليس شيئاً أكثر من ذلك: إنه حضور هذه الكائنات معاً من حيث إن كائناً واحداً لذاته هو حاضر لها كلها .

نعرف الآن من هو حاضر، ولأي شيء الحاضر هو حاضر. لكن ما هو الحضور؟

رأينا أنه لا يمكن للحضور أن يكون مجرد وجود لكائنين معاً، باعتبار أن هذا الوجود معاً مجرّد علاقة خارجانية، وذلك لأن الوجود معاً يتطلب عنصراً ثالثاً لإرسائه. ويوجد هذا العنصر الثالث في الحالة التي يكون فيها وجود الأشياء معاً وسط العالم: إن ما هو لذاته هو الذي يُرسي هذا الوجود معاً وذلك بأن يجعل نفسه حاضراً مع كل هذه الأشياء، لكنه لا يمكن أن يكون هناك عنصر ثالث في الحالة التي يكون فيها ما هو لذاته حاضراً للكائن في ـ ذاته. إن أي شاهد، مهما كان، لا يستطيع أن يُرسي هذا الحضور، ولا يستطيع حتى ما هو لذاته أن يعرفه إلا إذا كان هذا الحضور موجوداً أصلاً. إلا أنه لا يمكن لهذا الحضور أن يكون في ـ ذاته. ذلك يعني أن ما هو لذاته هو أصلاً حضور تجاه الكائن، من حيث إنه شاهد على ذاته في وجوده مع هذا الكائن؛ لكن كيف يجب أن نفهم ذلك؟ من المعروف أن ما هو لذاته هو الكائن الوحيد الذي يوجد شاهداً على كينونته. إلا أنه حاضر للوجود إذا اتجه قصدياً خارج ذاته نحو الوجود. وعليه أن يلتصق بالوجود قدر الإمكان من دون أن يتماهى به. وهذا الالتصاق هو أمر واقعي كما سنرى في الفصل اللاحق، وذلك لأن ما هو لذاته يولد لذاته عبر ارتباط أصلي بالوجود: إنه شاهد على ذاته من حيث إنه ليس هو هذا الوجود. ولهذا السبب، فهو خارج ذاته فوق الوجود وفي صميمه من حيث إنه ليس هو هذا الوجود. وهذا هو ما استطعنا استنتاجه، من جهة أخرى، من دلالة الحضور ذاتها: الحضور تجاه كائن يفترض ارتباطاً داخلياً بهذا الكائن، وإلا فإن أي علاقة بين الحاضر والكائن لن تكون ممكنة، لكن رباط الداخلانيّة هذا هو رباط سلبي، فهو ينفي أن يكون الكائن الحاضر هو ذاته الكائن الذي هو

حاضر له. وإلا فإن هذا الرباط الداخلي سيزول متحولاً إلى مجرد تماهٍ. وهكذا، فإن حضور ما هو لذاته تجاه الكائن يفترض أن يكون شاهداً على ذاته في حضور الكائن من حيث إنه ليس هو هذا الكائن. إن الحضور تجاه الكائن هو حضور ما هو لذاته من حيث إنه ليس كائناً، لأن السلب لا يتناول الفرق في طريقة الوجود التي تميّز ما هو لذاته عن الكائن، بل يتناول الفرق في الكينونة. وهذا ما نعبّر عنه بإيجاز، بالقول إن الحاضر ليس كائناً.

ماذا تعني لاكينونة الحاضر وما هو لذاته؟ من أجل إدراك معنى ذلك، ينبغي الرجوع إلى ما هو لذاته، إلى أسلوب وجوده والتمهيد الموجز لتوصيف علاقته الأنطولوجية بالكائن. لا يمكن القول عما هو لذاته من حيث هو لذاته «إنه» (كذا) بالمعنى نفسه حين نقول: «إنها» الساعة التاسعة أي بمعنى التطابق الكلي للكائن مع ذاته الذي يطرح الذات كموضوع ويلغيها، والذي يُظهر علامات السلبية (Passivité). ذلك أن ما هو لذاته يوجد بمظهر مرتبط بشاهد على انعكاس يحيل إلى عاكس، من دون أن يكون هناك أي موضوع خارجي يكون انعكاسه انعكاساً. إن ما هو لذاته لا كينونة له، لأن وجوده هو دائماً على مسافة: هناك في العاكس، إذا تفحّصتَ المظهر الذي ليس هو مظهراً أو انعكاساً إلا بالنسبة إلى العاكس: وهناك في الانعكاس، إذا تفحّصتَ العاكس الذي لم يعد في ذاته إلا مجرد وظيفة تعكس هذا الانعكاس. لكن إضافة إلى ذلك، إن ما هو لذاته ليس بحدّ ذاته هو الوجود، لأنه يجعل بوضوح من نفسه وجوداً ـ لذاته من حيث إنه ليس هو الوجود. إنه وعي بشيء ما من حيث هو سلب داخلي لشيء ما. إن البنية القاعدية للقصدية والإنية، إنما هو السلب من حيث هو علاقة داخلية لما هو لذاته بالشيء. إن ما هو لذاته يكوّن نفسه في الخارج انطلاقاً من الشيء، ومن حيث هو سلب لهذا الشيء. هكذا فإن علاقته الأولى بالوجود في ـ ذاته هي سلب، إنه «كائن» على طريقة ما هو لذاته، أي كموجود مشتّتٍ ينكشف لذاته من حيث إنه ليس هو الوجود. إنه يفلت مرتين من الوجود، بتفككه الداخلي وبالسلب المتسرّع. والحاضر هو تحديداً هذا السلب للوجود، هذا الهروب من الوجود من حيث إن الوجود هو هناك يهرب منه ما هو لذاته. إن ما هو لذاته هو حاضر للوجود، ويتخذ هذا الحضور شكل الهروب، والحاضر هو هروب متواصل قبالة الوجود. هكذا فقد حدّدنا بدقة المعنى الأول للحاضر: الحاضر ليس كائناً؛ وإن فكرة اللحظة الحاضرة هي نتيجة تصوّر يحوّل ما هو لذاته إلى

شيء واقعي. إن هذا التصوّر هو الذي يؤدي بنا إلى التعبير عما هو لذاته بواسطة ما هو موجود في ـ ذاته، والذي هو حاضر له، بواسطة عقرب الساعة مثلاً. بهذا المعنى، يصبح من العبث القول إنها الساعة التاسعة بالنسبة إلى ما هو لذاته، لكن يمكنه أن يكون حاضراً للعقرب الذي يشير إلى الساعة التاسعة. إن ما يسمّى، عن خطأ، حاضراً، إنما هو الكائن الذي يكون الحاضر حضوراً تجاهه. ومن المستحيل إدراك الحاضر من حيث هو لحظة، لأن اللحظة ستكون اللحظة التي يكون الحاضر كائناً فيها. إلا أن الحاضر ليس كائناً بل يستحضر نفسه متخذاً شكل هروب.

لكن الحاضر ليس هو لاكينونة ما هو لذاته المكوِّنة للحاضر فحسب، فمن حيث إن الحاضر هو لذاته، فإن وجوده هو خارجه، وأمامه ووراءه. إنه وراءه لأنه كان ماضيا لذاته، وهو أمامه لأنه سيكون مستقبلاً لذاته. الحاضر هو هروب خارج الوجود الحاضر معه، وهو هروب من وجوده الماضي إلى وجوده الذي سيكونه. الحاضر من حيث كونه حاضراً، ليس ما هو عليه (ماضٍ)، وهو ما ليس عليه (مستقبل). ها هو الحاضر قد أحالنا إلى المستقبل.

ج ـ المستقبل

لنسجّل أولاً أن ما هو لذاته لا يمكنه أن يكون مستقبلاً، ولا أن يتضمن جزءاً من المستقبل. عندما أنظر إلى الهلال، لا يبدو البدر مستقبلاً إلا «في العالم» الذي ينكشف للواقع الإنساني: المستقبل يصل إلى العالم بواسطة الواقع الإنساني. إن ربع القمر هذا هو بحدّ ذاته، ما هو عليه. لا شيء فيه بالقوة. إنه بالفعل. إذاً لا يوجد مستقبل أكثر مما يوجد ماضٍ كظاهرة زمنيّة أصلية في الوجود في ـ ذاته. إذا كان مستقبل ما هو في ـ ذاته موجوداً، فهو سيوجد في ـ ذاته، منفصلاً عن الكينونة كالماضي. حتى لو أقررنا مثل لابلاس (Laplace) بوجود حتمية كليّة تتيح لنا توقّع حالة مستقبلية، فلا بدّ من أن يتراءى لنا هذا الموقف المستقبلي في إطار انكشاف مسبق للمستقبل كمستقبل، ووجودٍ سيأتي إلى العالم ـ إلا إذا كان الزمن عندئذٍ وهماً، وكان التسلسل الزمني يخفي نظاماً منطقياً صارماً قائماً على إمكانية الاستنتاج. إذا تراءى المستقبل عند أفق العالم، فهذا ليس ممكناً إلا بواسطة كائن هو مستقبل لذاته، أي وجود قادم من أجل ذاته، ويتكوّن وجوده من وجودٍ سيأتي إليه. نجد هنا من جديد الآليات البنيوية للخروج من الذات، المشابهة للتي

شرحناها عند توصيفنا للماضي. وحده الكائن الذي عليه أن يكون وجوده، عوض أن يكون وجوده بكل بساطة، يمكنه أن يكون له مستقبل.

لكن ماذا يعني تحديداً أن يكون الكائن هو مستقبله؟ يجب التخلي أولاً عن الفكرة القائلة إن المستقبل يوجد كتصوّر. لكن قبل كل شيء، يجب التأكيد أنه نادراً ما نتصور المستقبل ونتمثله، لكن عندما يكون تصوراً، كما يقول هايدغر، فإنه يتحوّل إلى موضوع فكري، ويكفّ عن كونه مستقبلِي كي يصبح مجرّد موضوع أتمثّله. وحين أتصوّره، لن يكون «محتوى» لتصوراتي، لأن هذا المحتوى إذا وُجد، لا بدّ من أن يكون حاضراً. هل سيقال إن هذا المحتوى الحاضر سينشّطه قصدٌ يتجه نحو المستقبل؟ لن يكون لذلك معنى. إذا كان هذا القصد نفسه موجوداً، لا بد من أن يكون هو نفسه حاضراً ـ وتصبح عندئذٍ مشكلة المستقبل غير قابلة لأن تجد لها حلاً ـ أو لا بد من أن يتجاوز الحاضر باتجاه المستقبل، فيكون وجود هذا القصد عندئذٍ مستقبلياً، ويجب الاعتراف أن للمستقبل وجوداً يختلف عن مجرد موضوع إدراك حسي. من ناحية أخرى، إذا كان ما هو لذاته محصوراً في حاضره، كيف يمكنه أن يتصوّر المستقبل؟ كيف يمكنه أن يعرفه أو يستشرفه؟ لا يمكن لأي فكرة يبتكرها أن تقدّم له بديلاً معادلاً للمستقبل. إذا عزلنا الحاضر أولاً ضمن إطار الحاضر، فمن البديهي أنه لن يخرج منه إطلاقاً. ولا فائدة من اعتبار الماضي «الجزء الأساسي من المستقبل». إما أن هذا التعبير لا يعني شيئاً، وإما أنه يدلّ على الفاعلية الحالية للحاضر، وإما أنه يشير إلى قانون وجود ما هو لذاته من حيث هو مستقبل ذاته، وفي هذه الحالة الأخيرة، يدل هذا التعبير فقط على ما ينبغي وصفه وشرحه. لا يمكن لما هو لذاته أن يكون «الجزء الأساسي من المستقبل»، ولا «انتظاراً للمستقبل» إلا على خلفية علاقة أصلية بين الذات والذات، سابقة لأي حكم: لا يمكننا أن نتصوّر أي إمكانية لدى ما هو لذاته، للتوقّع النظري، وحتى لاستشراف حالات محدّدة في المجال العلمي، إلا إذا كان هو الكائن الذي يأتي إلى ذاته قادماً من المستقبل والكائن الذي يصنع لنفسه وجوداً من حيث إن وجوده هو خارج ذاته، في المستقبل. لنأخذ مثلاً بسيطاً: هذه الوضعية التي اتخذها بحيوية في ملعب كرة المضرب لا معنى لها إلا بالحركة التي سأقوم بها بواسطة المضرب، كي أردّ الكرة من فوق الشبكة. لكنني لا أخضع هنا «لتصوّر جليّ» للحركة المقبلة، ولا أطيع «إرادة حازمة» من أجل تنفيذ الحركة، فالتصورات والأفعال الإرادية هي

أصنام اخترعها علماء النفس. إن الحركة المقبلة التي لا أطرحها فكرياً كموضوع، هي التي تعود إلى الوراء، من أجل إيضاح الوضعيات التي أتخذها، وربطها ببعضها وتغييرها. هناك في ذلك الملعب، عليّ أولاً أن أوجّه ضربة واحدة كي أردّ الكرة، والوضعيات الانتقالية التي أتخذها ليست سوى وسائل للوصول إلى الحالة المستقبلية، والاندماج فيها، بحيث إن كل وضعية تكتسب كل معناها من هذه الحالة المستقبلية. وكذلك ليست هناك أي لحظة من الوعي لا تحدّدها علاقة داخلية بالمستقبل، فلأكتبْ، وأدخّن، وأشرب وأسترح، فإن معنى لحظات وعيي هو دائماً على مسافة مني، هناك في الخارج. بهذا المعنى، هايدغر محقّ في قوله إن «الدازاين هو دائماً أكثر إلى حد لامتناهٍ مما يمكن أن يكون، إذا ما حُصر في حاضره المحض». والأحسن من ذلك، أن حصره في الحاضر سيكون مستحيلاً لأن الحاضر يصبح عندئذٍ وجوداً في ذاته. هكذا فقد قيل عن حق إن الغائية هي سببيّة مقلوبة، أي هي فاعلية الحالة المستقبلية، لكن هذه الصيغة لم تؤخذ غالباً بحسب معناها الحرفي.

يجب أن لا نعني بكلمة «مستقبل، «الآن» الذي لم يوجد بعد، وإلا سنقع في حالة ما هو في ـ ذاته. وسيكون علينا خاصة اعتبار الزمن وعاءً جامداً وقائماً وساكناً، فالمستقبل هو ما علي أن أكون من حيث إنني أستطيع ألاّ أكونه. لنتذكر أن ما هو لذاته يتخذ شكل الحاضر تجاه الوجود من حيث إنه ليس هو هذا الوجود، وأن وجوده تكوّن في الماضي. هذا الحضور هو هروب. ليس المقصود هنا حضوراً متأخراً جامداً تجاه الوجود، بل هروباً خارج الكينونة باتجاه شيء ما. وهذا الهروب هو مزدوج، لأن الحضور حين يهرب من الوجود الذي ليس هو، إنما يهرب مما كان عليه في وجوده الماضي. لكنه إلى أين يهرب؟ دعنا لا ننسى أن ما هو لذاته من حيث إنه يتخذ شكل الحاضر تجاه الوجود كي يهرب منه، إنما هو نقص. إن الممكن هو الذي ينقص ما هو لذاته كي يكون ذاتاً، أو إنه بالأحرى، ظهور ما أنا عليه، على مسافة ممّا أنا عليه. منذ هذه اللحظة، يمكن إدراك معنى الهروب الذي هو حضور: إنه هروب نحو كينونته أي نحو الذات التي سيكونها حضور ما هو لذاته بالتطابق مع ما ينقصه. المستقبل هو النقص الذي ينتزعه، من حيث هو نقص، مما هو حضور في ـ ذاته. إذا لم ينقص هذا الحضور أي شيء، فإنه سيقع في الكينونة ويفقد حتى حضوره تجاه الكينونة كي يكتسب بالمقابل عزلة الهوية الكاملة، أي التماهي الكامل مع الذات. إن النقص

من حيث هو نقص هو الذي يسمح للحضور بأن يكون حضوراً، لأن الحضور يخرج من ذاته نحو ما ينقصه ما وراء العالم، وبسبب ذلك، يمكن للحضور أن يكون خارج ذاته، كحضور تجاه ما هو في ـ ذاته المختلف عنه. المستقبل هو الكينونة المحدِّدة التي ينبغي على ما هو لذاته أن يكونها أبعد من الوجود. هناك مستقبل، لأن ما هو لذاته عليه أن يكون هو وجوده، عوض أن يكونه بكل بساطة. هذا الكائن الذي على ما هو لذاته أن يكونه، لن يكون بوسعه أن يكونه على طريقة الكائنات في ـ ذاتها التي تتشارك في الحضور، وإلا فإنه سيكون من دون أن يكون عليه أن يكون «قد كان». لا يمكن إذاً تخيله كحالة محدَّدة كلياً، ينقصها الحضور وحده، فكما قال كَنْت، الوجود لا يضيف شيئاً إلى موضوع «المفهوم». لكن هذه الكينونة المستقبلية لما هو لذاته، لا يمكنها أيضاً ألا تكون موجودة، وإلا يصبح ما هو لذاته مجرّد معطى. إنها ما يكوّنه ما هو لذاته، وهو يدرك ذاته باستمرار كوجود ـ لذاته غير مكتمل بالنسبة إلى هذه الكينونة المستقبلية التي تلازم، عن بُعْد، الثنائي «انعكاس ـ عاكس»، فتجعل العاكس يدرك الانعكاس، (والعكس بالعكس)، كما لو أنه «ليس (موجوداً) بعدْ». لكن ينبغي تحديداً أن تكون هذه الكينونة المستقبلية الناقصة معطاة في وحدة انبثاق مشترك مع ما هو لذاته الناقص، وإلا لن يجد ما هو لذاته أي شيء يجعله يدرك ذاته بأنه «ليس (موجوداً) بعد». لقد انكشف المستقبل لما هو لذاته من حيث إنه ما هو لذاته الذي لم يوجد بعد، من حيث إن ما هو لذاته يُكوّن ذاته بصفته «ليس (موجوداً) بعد» من دون تفكير نظري، وعبر منظور هذا الانكشاف، ومن حيث إنه يجعل نفسه موجوداً كمشروع لذاته خارج الحاضر وباتجاه ما ينقصه من كينونة. ومن المؤكد أن هذا المستقبل لا يمكنه أن يكون موجوداً من دون هذا الانكشاف. وهذا الانكشاف يقتضي أن يكون هو ذاته مكشوفاً لذاته أي إنه يتطلب انكشاف ما هو لذاته أمام ذاته، وإلا فإن الانكشاف والمكشوف يسقطان كلاهما في اللاوعي أي في الوجود في ـ ذاته. هكذا وحده الكائن المكشوف أمام ذاته أي الذي يضع كينونته في موضع التساؤل، يمكنه أن يكون له مستقبل. لكن كائناً كهذا لا يمكنه، بالمقابل، أن يكون لذاته إلا عبر منظور «ليس موجوداً بعد» لأنه يدرك ذاته عدماً أي كائناً يوجد من يكمّله في وجوده، على مسافة منه، أي أبعد من الوجود. هكذا كل ما يمكن لما هو لذاته أن يكونه أبعد من الوجود، إنما هو المستقبل.

ماذا يعني «أبعد من»؟ من أجل إدراك معناه، ينبغي الإشارة إلى أن المستقبل هو خاصّية أساسية لما هو لذاته: إنه حضور (مستقبليّ) تجاه الوجود، وحضور ما هو لذاته هذا، أي ما هو لذاته الذي هو مستقبل له. عندما أقول: سأكون سعيداً، فالذي سيكون سعيداً هو ما هو لذاته الحاضر، إنه «المعيش» الحالي مع كل ما كانت عليه وما تجرّه وراءها. وهو سيكون سعيداً كحضور تجاه الوجود، أي كحضور مستقبلي لما هو لذاته تجاه وجود مستقبلي معه. بحيث إن ما هو معطى لي كمعنى لما هو لذاته الحاضر إنما هو عادةً الوجود المستقبلي معه من حيث إنه سينكشف أمام ما هو لذاته المستقبلي الذي سيكون حاضراً له. إن ما هو لذاته هو وعي نظري بالعالم يتخذ شكل حضور وليس هو وعياً نظرياً بذاته. وهكذا، فإن ما ينكشف عادة للوعي، إنما هو العالم المستقبلي، من دون أن يتنبّه الوعي إلى أن هذا العالم المستقبلي هو العالم من حيث إنه سيظهر لوعي ما، ومن حيث إن حضور ما هو لذاته القادم سيطرح هذا العالم كموضوع مستقبلي. ليس لهذا العالم معنى كمستقبل إلا من حيث إنني حاضر فيه كما لو أنني سأكون فيه شخصاً آخر في وضع جسدي وعاطفي واجتماعي آخر. على الرغم من ذلك، فإن هذا العالم موجود في الحدّ الأقصى لما هو لذاته الحاضر، وأبعد من الوجود في ـ ذاته، ولذلك نميل إلى إظهار المستقبل أولاً كحالٍ موجودة في العالم، وإلى إظهار أنفسنا في ما بعد على خلفية هذا العالم. إذا كنت أكتب فإنني أعي كلمات، منها ما هو مكتوب ومنها ما يجب أن يُكتب. وحدها الكلمات تبدو لي كمستقبل ينتظرني. لكن لمجرّد أن تبدو أنها يجب أن تُكتب، فهذا يفترض أن تكون إمكانيتي هي أن أكتب بوعي غير نظري بذاتي. هكذا، فإن المستقبل يجرّ معه الوجود في ـ ذاته بمقدار ما هو حضور مستقبلي لما هو لذاته الفردي تجاه كينونةٍ ما. وهذه الكينونة التي سيكون المستقبل حاضراً لها، هي معنى ما هو في ـ ذاته الحاضر مع ما هو لذاته الحالي، كما أن المستقبل هو المعنى لما هو لذاته. المستقبل هو حضور تجاه كائن مستقبلي معه، لأن ما هو لذاته لا يمكنه أن يوجد إلا خارج ذاته بالقرب من الوجود، وإن المستقبل هو كائن ـ لذاته مستقبلي. لكن هكذا يصل مستقبل خاص فردي إلى العالم بواسطة المستقبل، أي إن ما هو لذاته هو معنى هذا المستقبل بحضوره تجاه وجود هو أبعد مما هو كائن، وهذا الذي أبعد مما هو كائن ينكشف بواسطة ما هو لذاته الذي عليه أن يكون ما هو عليه تجاهه. عليَّ ـ بحسب الصيغة الشهيرة ـ أن «أصبح كما كنت في الماضي»، لكن علي أن أصبح هكذا في عالم

هو أيضاً قد «أصبح» انطلاقاً مما هو عليه. ذلك يعني أنني أمنح العالم إمكانيات خاصة بي انطلاقاً من الحالة التي أدركه فيها: تبدو الحتمية على خلفية مشروع مستقبلي لذاتي. هكذا سيتميز المستقبل عن المتخيّل الذي أكون فيه أيضاً ما لست عليه، وأجد فيه أيضاً معنى لذاتي في وجود عليّ أن أكونه، لكن ما هو لذاته هذا الذي عليّ أن أكونه ينبثق في المتخيّل من أعماق تعديم للعالم إلى جانب عالم الوجود.

لكن المستقبل ليس حضور ما هو لذاته تجاه وجود قائم أبعد مما هو كائن فحسب. إنه شيء ما ينتظرني من حيث إنني وجود لذاته. وهذا الشيء هو أنا ذاتي: عندما أقول إنني سأكون سعيداً، من المفهوم أن «الأنا» الحاضر الذي يجر ماضيه وراءه، هو الذي سيكون سعيداً. هكذا، المستقبل هو أنا من حيث إنني أنتظر انطلاقاً من الحاضر، وجوداً أبعد من الوجود. من هنا أدفع بذاتي نحو الخارج وأسقطها على المستقبل كي أندمج به مع ما ينقصني، أي مع كل ما أُلحقه تركيبياً بحاضري، وهو الذي يجعلني أكون ما أنا عليه. هكذا، إن ما يجب على ما هو لذاته أن يكونه كحضور تجاه الوجود الذي هو أبعد من الوجود، إنما هو إمكانيته الخاصة به. والمستقبل هو النقطة المثالية التي يلتقي فيها الضغط المفاجئ واللامحدود الناتج عن الوقائعية (الماضي) وما هو لذاته (الحاضر) والممكن له (المستقبل)، ويجعل الذات تنبثق أخيراً كوجود في ذاته لما هو لذاته. إن مشروع ما هو لذاته للمستقبل، هو مشروع يستهدف الوصول إلى ما هو في - ذاته. بهذا المعنى، يجب على ما هو لذاته أن يكون هو مستقبله، لأنه لا يستطيع أن يكون الأساس لما هو عليه أمام ذاته وأبعد من الوجود: إن طبيعة ما هو لذاته هو أنه ملزم أن يكون «تجويفاً مستقبلياً دوماً». ولهذا السبب، لن يصبح إطلاقاً في حاضره ما كان عليه أن يكونه في المستقبل. إن كامل مستقبل ما هو لذاته الحاضر، يسقط في الماضي كمستقبل حاضر مع ما هو لذاته هذا نفسه. سيكون مستقبلاً ماضياً لكائن معيّن لذاته أي مستقبلاً سابقاً. هذا المستقبل لا يتحقق. ما يتحقق هو ما هو لذاته الذي يدل عليه المستقبل، ويكوّن ذاته عبر ارتباطه بهذا المستقبل. مثلاً، إن وضعيتي النهائية في ملعب كرة المضرب، قد حددت من أعماق المستقبل كل وضعياتي الانتقالية، وقد التحقتْ بها وضعية قصوى مشابهة من حيث هي معنى حركاتي. لكن هذا «الالتحاق» هو محض مثالي لأنه لا يحصل في الواقع: لا يمكن الالتحاق بالمستقبل، فهو ينزلق إلى الماضي بوصفه

مستقبلاً قديماً، وينكشف ما هو لذاته بكل وقائعيته، من حيث هو الأساس لعدمه الخاص، وينقصه مرة أخرى مستقبل جديد. من هنا خيبة الأمل الأنطولوجية هذه التي تنتظر ما هو لذاته عند كل مخرج يؤدي إلى المستقبل: «كم كانت الجمهورية جميلة في ظل الإمبراطورية!» حتى لو كان حاضري يشبه تماماً بمحتواه، المستقبل الذي كنت أنطلق نحوه متجاوزاً الوجود، فإنني لم أكن مندفعاً نحو هذا الحاضر لأنني كنت مندفعاً نحو المستقبل من حيث هو مستقبل، أي من حيث هو نقطة التقاء لوجودي، وإطار لانبثاق الذات.

لدينا الآن إمكانية أفضل لمساءلة المستقبل عن كينونته، لأنه عليّ أن أكون هذا المستقبل، الذي هو ببساطة إمكانية حضوري تجاه وجود أبعد من الوجود. بهذا المعنى، يتعارض المستقبل تماماً مع الماضي. والماضي هو بالفعل وجودي الذي أنا هو خارج ذاتي، لكن لا يمكنني إلا أن أكونه. وهذا ما دعوناه: «أن يكون المرء ماضيه من وراء ذاته». بالمقابل، فإن المستقبل الذي عليّ أن أكونه، يجعلني، بطبيعة وجوده، قادراً فقط على أن أكونه: لأن حريتي تتآكله في وجوده من الأسفل. ذلك يعني أن المستقبل يشكل معنى ما هو لذاته الحاضر لديّ، من حيث إنه مشروعه الممكن، لكنه لا يحدّد مسبقاً، بأي حال، ما هو لذاته القادم لديّ، لأن ما هو لذاته هو دائماً متروك لذلك الإلزم المعدّم بأن يكون أساساً لعدمه. ولا يعمل المستقبل سوى على رسم تمهيدي مسبق للإطار الذي سيكوّن فيه ما هو لذاته وجوده كهروب مما هو كائن يتخذ شكل الحاضر، ويتجه نحو مستقبل آخر. المستقبل هو ما يمكن أن أكون إذا لم أكن حراً، وهو ما لست مضطراً أن أكونه لأنني حر. وفي الوقت ذاته الذي يبدو فيه المستقبل أمامي ليعلن ما أنا عليه انطلاقاً مما سأكونه («ماذا تفعل؟» «إنني أقوم بتثبيت السجادة وتعليق اللوحة على الجدار»)، فهو بطبيعته كمستقبل حاضر ـ لذاته، يفقد قدرته لأن ما هو لذاته الذي سيوجد، سيوجد بالطريقة التي يقرر فيها هو أن يكون، ولأن المستقبل الذي أصبح مستقبلاً ماضياً من حيث هو صورة تمهيدية مسبقة لما هو لذاته هذا، لن يستطيع بصفته ماضياً، أن يحث ما هو لذاته أن يكوّن وجوده بنفسه. باختصار، أنا مستقبلي بحسب المنظور الثابت لإمكانية ألا أكون هذا المستقبل. من هنا، هذا القلق الذي وصفناه سابقاً، والذي ينتج عن عدم كوني، بشكل كافٍ، ذلك المستقبل الذي علي أن أكونه، والذي يعطي حاضري معناه: ذلك أنني كائن يشكل معنى

وجوده دائماً إشكالية. ولا جدوى من محاولة ما هو لذاته كي يتمسك بالممكن له، كما لو أنه وجوده الذي هو خارج ذاته، لكنه على الأقل موجود بالتأكيد خارج ذاته: لا يمكن إطلاقاً لما هو لذاته أن يكون هو مستقبله إلا بطريقة تطرح إشكالية، لأنه منفصل عنه بالعدم الذي هو عدمه: باختصار، إنه حر، وحريته تضع حدوداً لذاتها. أن يكون حراً يعني أنه محكوم بأن يكون حراً. هكذا ليس للمستقبل كينونة من حيث هو مستقبل، إنه ليس في ـ ذاته، وهو ليس موجوداً كذلك على طريقة وجود ما هو لذاته لأنه هو معنى وجود ما هو لذاته. ليس المستقبل كائناً، إنه يجعل نفسه ممكناً، ويجعل باستمرار كل الممكنات ممكنة، فهو معنى ما هو لذاته الحاضر، من حيث إن هذا المعنى هو إشكالية، ويفلت جذرياً كمعنى، من الكائن لذاته الحاضر.

لا يتطابق المستقبل كما وصفناه، مع تتابع متجانس ومتسلسل زمنياً للحظات التي ستأتي. من المؤكد أن هناك تراتبية هرميّة لممكناتي، لكن هذه التراتبية لا تتطابق مع نظام الزمنية الكونية كما سيتأسس على قاعدة الزمنية الأصلية الطبيعية. إنني اللامتناهي في إمكانياته، لأن معنى ما هو لذاته معقّد ولا يمكن حصره في صيغة. لكن ثمة إمكانية تحدّد معنى ما هو لذاته الحاضر أكثر من إمكانية أخرى تكون أقرب بحسب الزمن الكوني. مثلاً، هناك إمكانية حقيقية لي، هي الذهاب الساعة الثانية لألتقي صديقاً لم أره منذ سنتين. لكن إمكانياتي الأقرب لي تبقى حالياً غير محدّدة ـ إمكانية الذهاب إلى الموعد بواسطة التاكسي، أو الأوتوبيس، أو المترو أو سيراً على الأقدام. وأنا لست تحديداً أي إمكانية من تلك الإمكانيات. وهناك أيضاً ثغرات في سلسلة إمكانياتي، لكنها ستُملأ في سياق المعرفة، بواسطة تشكيل زمن متجانس ومن دون ثغرات ـ وستُملأ في سياق العمل بواسطة الإرادة أي بواسطة الاختيار العقلاني والنظري، وفقاً لممكناتي، وهي إمكانيات ليست الآن ولن تكون إطلاقاً إمكانياتي أنا، وسأحقّقها بطريقة اللامبالاة الكليّة، من أجل أن ألتحق بممكن هو أنا ذاتي.

II ـ أنطولوجيا الزمنيّة

أ ـ الزمنيّة السكونيّة

إن الوصف الفنومينولوجي الذي قمنا به للخروج من الذات عبر الأبعاد الزمنية الثلاثة، لا بدّ من أن يتيح لنا الآن مقاربة الزمنية كبنية كلية شاملة، تنظّم

داخلها البُنى الثانوية للخروج من الذات. لكن ينبغي القيام بهذه الدراسة الجديدة من وجهتي نظر مختلفتين.

غالباً ما اعتُبرت الزمنية غير قابلة لأي تعريف. وعلى الرغم من ذلك، كل واحد منا يقرّ بأنها، قبل كل شيء، تتابع وتعاقب. ويمكن تعريف التتابع بأنه نظام يرتكز على مبدأ العلاقة بين «قبل» و«بعد». والكثرة المنظَّمة وِفقاً لهذه العلاقة «قبل وبعد» إنما هي الكثرة الزمنية. يجدر بنا إذاً أن نبدأ بالنظر في تكوين عبارتيْ «قبل» و«بعد» ومقتضياتهما. وهذا ما سندعوه السكونيّة الزمنية، لأننا نستطيع أن نقارب هذين المفهومين «قبل وبعد» بحسب مظهرهما النظامي الدقيق، وبمعزل عن التغيّر بكل ما للكلمة من معنى. لكن الزمن ليس نظاماً ثابتاً لكثرة محدّدة فحسب: حين نراقب الزمنية بشكل أفضل، نستنتج واقعة التتابع، أي إن ما هو «بعد» يصبح «قبل»، والحاضر يصبح ماضياً، والمستقبل يصبح مستقبلاً سابقاً. وهذا ما يجدر بنا أن نتفحّصه، في المقام الثاني، عبر ما يسمّى الديناميكا الزمنية. ولا شك أنه ينبغي أن نبحث، عبر الديناميكا الزمنية، عن سرّ التكوين السكوني للزمن. لكن من المفضّل تجزئة الصعوبات. يمكننا القول، بمعنى من المعاني، إن السكونيّة الزمنية يمكن مقاربتها بمفردها كبنية شكلية محدّدة للزمنية ـ وهو ما يسمّيه كَنْت نظام الزمن، وأن الديناميكا تتطابق مع حركة المجرى المادي أو مجرى الزمن بحسب المصطلح الكَنْتي. سنجد إذاً فائدة من مقاربة هذا النظام وهذا المجرى بشكل تتابعي.

يمكن تعريف النظام «قبل ـ بعد» أولاً بأنه أحاديّ الاتجاه. سنسميها تتابعية السلسلة التي لا يمكننا مقاربة عناصرها إلا واحداً واحداً وفي اتجاه واحد. لكننا أردنا أن نعتبر «قبل» و«بعد» شكلين من أشكال التفرقة والفصل ـ تحديداً لأن كل عنصر من السلسلة ينكشف بمفرده ويستبعد العناصر الأخرى. الواقع أن الزمن هو الذي يفصلني، مثلاً، عن تحقيق رغباتي. وإذا كنت مجبراً أن أنتظر هذا التحقيق، فلأن تحقيق الرغبات هذا يحصل بعد حصول أحداث أخرى. ومن دون تتابع اللحظات التي هي «بعد»، سأكون فوراً ما أريد أن أكون، ولن يكون هناك بعد الآن أي مسافة بيني وبين ذاتي، ولا أي انفصال بين العمل والحلم. لقد ركّز الروائيون والشعراء بشكل أساسي على قدرة الزمن على التفرقة والفصل، وكذلك على فكرة قريبة تخصّ، من ناحية أخرى، الديناميكا الزمنية: ذلك أن «الآن» هو قابل دائماً لأن يصبح «في المرّة الماضية». والزمن ينهش ويحفر، يفرّق ويهرب.

وهو كذلك يشفي بصفته مفرّقاً ـ حين يفصل الإنسان عن عذابه أو عن موضوع عذابه.

يقول الملك لدون رودريغ (Don Rodrigue): «دع الزمن يفعل فعله». بصفة عامة، قد أثّرت فينا خاصة تلك الضرورة التي تجعل كل كائن ممزقاً إلى شتات لامتناه من لحظات «البَعْد» التي تتوالى. حتى الكائنات الثابتة، وحتى هذه الطاولة التي تبقى من دون أي تغيّر بينما أنا أتغيّر، لا بدّ من أن توسّع وجودها وتغيّر اتجاهه ضمن التشتت الزمني. يفصلني الزمن عن ذاتي، عما كنت، وعما أريد أن أكون وأن أفعله، وعن الأشياء وعن الآخر. وقد تمّ اختيار الزمن كمقياس عملي للمسافة: نحن على بعد نصف ساعة من هذه المدينة، وعلى بعد ساعة من تلك. يلزمنا ثلاثة أيام لإنجاز هذا العمل... إلخ. وينتج عن هذه المقدمات أن رؤية زمنية للعالم والإنسان ستنهار متحولة إلى فتات من «قبل» و«بعد». إن الوحدة الأكثر بساطة لهذا التفتت هي الذرّة الزمنية، أي اللحظة التي ستجد لها مكاناً «قبل» لحظات معينة، و«بعد» لحظات أخرى، لكن من دون أن تتضمن هي في داخلها لا «قبل» ولا «بعد». لا يمكن تجزئة اللحظة، فهي خارج الديمومة، لأن الزمنية هي تتابع، لكن العالم ينهار ويتحول إلى غبار لامتناه من اللحظات، فالمشكلة بالنسبة إلى ديكارت، مثلاً، هي في معرفة كيف يمكن أن يكون ثمّة انتقال من لحظة إلى لحظة أخرى: لأن اللحظات متراصّة أي يفصلها اللاشيء، وعلى الرغم من ذلك، لا اتصال بينها. وبالمثل، فإن بروست يتساءل كيف يمكن للأنا أن ينتقل من لحظة إلى أخرى، وكيف يمكن مثلاً، بعد ليلة نوم، أن تجد هذا الأنا من جديد، الأنا نفسه الذي كان في اليوم السابق وليس أي «أنا» آخر؛ وبطريقة أكثر جذرية، يحاول الأمبيريقيون من دون جدوى، بعد إنكارهم استمرارية «الأنا»، تشكيل وحدة ظاهرية عرضانية تعْبُرُ لحظات الحياة النفسية وتجمعها. هكذا عندما نتفحّص القدرة المفكّكة للزمنية بمعزل عن أي موضوع آخر، ينبغي الإقرار بأنه إذا وجد شيء ما في لحظة معينة، فهذا لا يعطيه الحق كي يوجد في اللحظة اللاحقة، حتى لو كان هذا الشيء رهناً أو خياراً للمستقبل. تكمن المشكلة حينئذٍ في أن نشرح كيف أن هناك عالماً أي تغيرات مترابطة ومظاهر ثبات في الزمن.

على الرغم من ذلك، ليست الزمنية حصراً، ولا حتى بدءاً، مصدر فصل. يكفي للتأكد من ذلك، أن نتفحّص بدقة أكثر مفهوم «قبل» و«بعد». لنفترض أن

«أ» هي بعد «ب»، هذا يعني أننا أقمنا هكذا بسرعة علاقة نظامية بين «أ» و«ب»، ما يفرض إذاً توحيدهما ضمن إطار هذا النظام ذاته. لم تكن بينهما أي علاقة أخرى غير هذه العلاقة التي يمكنها على الأقل، أن تكون كافية لتأمين ارتباطهما، لأنها تتيح للفكر أن يتنقل بينهما، وأن يجمعهما ضمن حكم عقلي يؤكد تتابعهما. إذا كان الزمن مصدر تفرقة وفصل، إذاً هو على الأقل فصل من نمط خاص: إنه تقسيم يوحّد. سيقال لنا، فليكن، لكن تلك العلاقة الموحِّدة هي بامتياز علاقة خارجية. عندما أراد أتباع المدرسة «الترابطية» إثبات أن الانطباعات الداخلية لا يتم التقاطها وحفظها في الفكر إلا بواسطة ترابطات محض خارجية، ألم يُرجعوا، في نهاية الأمر، كل العلاقات الترابطية إلى علاقة بين «قبل» و«بعد» باعتبارهما مجرّد علاقة «تجاور»؟

من دون شك. لكن ألم يبيّن كَنْت أنه لا بد من وحدة التجربة، وبالنتيجة توحيد التنوّع الزمني، كي يمكننا حتى تصوّر أقل ترابط أمبيريقي؟ لنتفحّص بشكل أفضل النظرية الترابطية، فهي مصحوبة بتصوّر أحادي للكائن باعتباره في كل مكان، هو الكائن في ـ ذاته. كل انطباع في الفكر هو بحد ذاته، ما هو عليه، وينعزل عن الانطباعات الأخرى، بامتلائه الحاضر، ولا يتضمن أي أثر للمستقبل، ولا أي نقص. عندما أعلن هيوم (Hume) تحدّيه الشهير، كان منشغلاً بإرساء هذا القانون الذي زعم أنه استخرجه من التجربة: يمكننا أن نتفحّص كما نريد انطباعاً قوياً أو ضعيفاً، فلن نجد إطلاقاً أي شيء غيره، بحيث إن كل علاقة بين السابق واللاحق، مهما كانت راسخة، تبدو غير قابلة للفهم. لنفترض إذاً محتوى زمنياً «أ» له وجود في ـ ذاته، ومحتوى زمنياً «ب» يأتي «بعده» وهو موجود بالطريقة نفسها أي في تماهٍ مع الذات. علينا أن نلاحظ أولاً أن هذا التماهي مع الذات يجبرهما أن يوجد كل منهما من دون أي انفصال زمني مع ذاته، أي أن يوجد خارج الزمن أو في اللحظة وهو الأمر نفسه لأن اللحظة هي خارج الزمن، فهي ـ وفقاً لتعريفها ـ لا تتضمن علاقة بين «قبل» و«بعد». ربَّ سائل كيف يمكن للحالة «أ» أن تكون، ضمن هذه الشروط، سابقة للحالة «ب». لا فائدة من الإجابة أنها ليست الحالات هي التي تكون سابقة أو لاحقة، بل هي اللحظات التي تتضمن هذه الحالات: لأنه من المفترض أن تكون اللحظات هي كالحالات، موجودة في ذاتها. إلا أن أسبقية «أ» على «ب» يفترض عدم اكتمال في طبيعة «أ» (لحظة أو حالة) مما يجعلها تتجه نحو «ب». إذا كانت «أ» سابقة لـ

«ب»، فإن «أ» تستطيع أن تجد هذا التحديد في «ب»، وإذا لم تكن هذه العلاقة بينهما، فلا انبثاق ولا انعدام «ب» المعزولة في لحظتها، يمكنه أن يمنح «أ» المعزولة في لحظتها، أي صفة خاصة. باختصار، إذا كان لا بد من أن تكون «أ» سابقة لـ «ب»، يجب أن يكون ذلك في وجودها بالذات في «ب» من حيث إنه مستقبل لذاته. وبالمقابل، إذا كان لا بد من أن تكون «ب» لاحقة لـ «أ»، يجب أن تلتحق بـ «أ» التي هي ستعطيها معناها من حيث هي لاحقة لها. إذا منحنا قبلياً لـ «أ» ولـ «ب» وجوداً في ـ ذاتهما، يصبح من المستحيل إرساء أي علاقة تتابع بينهما. بل تصبح علاقتهما كلياً خارجية، ومن حيث هي كذلك، يجب أن نعترف أنها تبقى معلقة في الهواء، مجردة من أي أساس ترتكز عليه، من دون أن تستطيع احتواء «أ» و«ب»، وتضمحل في عدم خارج الزمن.

يبقى أن هذه العلاقة بين «قبل» و«بعد» لا يمكنها أن توجد إلا بالنسبة إلى شاهد قادر على إرسائها. إذا كان بإمكان هذا الشاهد أن يكون، في الوقت ذاته، في «أ» و«ب»، فلأنه هو نفسه زمني، وستطرح المشكلة من جديد بالنسبة إليه. وقد يستطيع، عكس ذلك، أن يتجاوز الزمن بفضل قدرته على أن يوجد، في الوقت ذاته، في كل زمان، وهذا يعادل الكينونة خارج الزمن. وهذا هو الحل الذي توقف عنده، بالمثل، ديكارت وكَنْت: بالنسبة إليهما، الوحدة الزمنية التي تنكشف فيها العلاقة التركيبية بين «قبل وبعد»، إنما ينسبها إلى كثرة اللحظات، كائن يفلت هو نفسه من الزمنية. وينطلق كل منهما من الافتراض المسبق لزمن ينحل من تلقاء نفسه ويتجزأ إلى كثرة خالصة. وبما أن وحدة الزمن لا تصدر عن الزمن ذاته، فإنهما يحمّلان كائناً خارج الزمن مسؤولية هذه الوحدة: الله والخلق المستدام عند ديكارت، و«أنا أفكر» وأشكال وحدته التركيبية عند كَنْت. إلا أن الزمن عند ديكارت يوحّده محتواه المادي الذي يبقيه موجوداً ذلك الخلق المستدام من العدم. بالمقابل، فإن العقل عند كَنْت، يدرك الزمن من خلال مفاهيمه القبلية التي يطبقها على شكل الزمن. ومهما يكن، فإن كائناً غير زمني (الله أو أنا أفكر) هو الذي يمنح اللحظات غير الزمنية زمنيتها، فتصبح الزمنية مجرّد علاقة خارجية مجرّدة بين جواهر غير زمنية: ويراد إعادة بنائها كلياً من مواد لا علاقة لها بالزمن. من البديهي أن إعادة بناء مماثلة هي أصلاً ضد الزمن، لا يمكنها أن تؤدي في ما بعد إلى تشكيل الزمنية. إما أننا سنجعل بطريقة ضمنية وباطنية، ما هو غير زمني زمنياً، وإما إذا حافظنا بدقة على طابعه غير الزمني،

يصبح الزمن عندئذٍ مجرّد وهم إنساني وحلم. إذا كان الزمن واقعياً بالفعل، يجب على الله أن «ينتظر ذوبان السكر»، يجب أن يكون الله موجوداً هناك في المستقبل والبارحة في الماضي كي يعمل على ربط اللحظات ببعضها، لأنه من الضروري أن يذهب لجمعها حيثما يجدها. وهكذا، فإن هذه اللازمنية المزيّفة تخفي مفاهيم أخرى، مفهوم اللانهاية الزمنية ومفهوم الكينونة في كل زمان. لكن هذه المفاهيم لا يمكن أن يكون لها معنى إلا بالنسبة إلى شكل تركيبي من الانسلاخ عن الذات الذي لا يتطابق إطلاقاً مع الكينونة في ـ ذاتها. بالمقابل إذا جعلنا المعرفة المطلقة لدى الله ترتكز على كونه خارج الزمن، فلا يعود عندئذٍ بحاجة لانتظار «ذوبان السكر» كي يعرف أنه سيذوب. لكن ضرورة الانتظار وبالنتيجة ضرورة الزمنية لا يمكنهما أن تمثّلا سوى وهم ناتج عن الطبيعة المحدودة للإنسان، والنظام الزمني ليس شيئاً سوى إدراك حسي مبهم لنظام منطقي وخالد. ويمكن تطبيق هذا البرهان من دون أي تعديل، على «أنا أفكر» لدى كَنْت. ولا فائدة من الاعتراض بالقول إن الزمن عند كَنْت، له وحدة من حيث هو زمن لأنه ينبثق كشكل قبلي، من كائن غير زمني: ذلك أن المطلوب هو تفسير الارتباطات الزمنية بين «قبل وبعد» أكثر من تفسير الوحدة الكلية لانبثاق الزمن. هل سيتم الحديث عن زمنية احتمالية جعلها التوحيد تنتقل إلى الفعل؟ لكن لا يمكننا أن نتفهّم هذا التتابع الاحتمالي مثلما نتفهّم التتابع الواقعي الذي كنا نتحدث عنه منذ قليل. أي تتابع هذا الذي ينتظر التوحيد كي يصبح تتابعاً؟ على الرغم من ذلك، إذا لم يكن التتابع معطى أصلاً في مكان ما، كيف يمكن لغير الزمني أن يولّده من دون أن يفقد فيه طبيعته غير الزمنية، كيف يمكن للتتابع حتى أن ينبثق من كائن غير زمني من دون أن يدمره؟ من ناحية أخرى، إن فكرة التوحيد هنا هي ذاتها غير قابلة للفهم بشكل كامل. لقد افترضنا بالفعل حالتين معزولتين في مكانهما وتاريخهما ولهما وجود في ـ ذاته. كيف يمكن توحيدهما؟ هل المقصود توحيد واقعي؟ في هذه الحال، إما أننا نرضي أنفسنا بعبارات جميلة لكنها جوفاء ـ ولن يطال التوحيد هاتين الحالتين اللتين تنعزل كل واحدة منهما في هويتها واكتمالها ـ وإما ينبغي تشكيل وحدة من نمط جديد، تقوم تحديداً على الخروج من الذات: ستكون كل حالة خارج ذاتها هناك، كي تصبح «قبل» الحالة الأخرى أو «بعدها». إلا أنه سيكون من المفروض تحطيم وجودهما ورفع الضغط عنه أي عدم الاكتفاء بجمعهما، بل تحويل وجودهما إلى وجود زمني. لكن كيف يمكن للوحدة غير الزمنية لوظيفة فكرية «أنا أفكر» أن تكون قابلة لإجراء رفع الضغط هذا عن وجود هاتين

الحالتين؟ هل سنقول إن التوحيد هو احتمالي، أي إننا أسقطنا ما وراء الانطباعات، نموذجاً من الوحدة شبيهاً بالموضوع القصدي (نويم) عند هوسرل؟ كيف يمكن لكائن غير زمني عليه أن يوحّد حالات غير زمنية، أن يتصوّر توحيداً على أساس التتابع؟ إذا كانت كينونة الزمن موضوع إدراك حسي، كما سيُعترف بذلك، كيف يتشكل الكائن المدرَك أي كيف يمكن لكائن له بنية لا علاقة لها بالزمن، أن يدرك حالات في ـ ذاتها، معزولة في وجودها غير الزمني، فيعتبرها زمنية (أو يستهدفها قصدياً كزمنية)؟ هكذا فإن الزمنية التي هي في الوقت ذاته شكل من أشكال الفصل والتركيب، لا يمكن أن تجعل نفسها مشتقة من كائن غير زمني، ولا أن تجعل نفسها مفروضة من الخارج على حالات غير زمنيّة.

إن لايبنتز في ردة فعله على ديكارت، وبرغسون في ردة فعله على كَنْت لم يريدا أن يريا بدورهما في الزمنية سوى مجرّد علاقة تلازم والتحام. يعتبر لايبنتز أن مشكلة الانتقال من لحظة إلى اللحظة الأخرى، وحلّها بواسطة نظرية الخلق المستدام، إنما هي مشكلة مزيّفة وحلّها غير مفيد: بالنسبة إليه، يمكن أن يكون ديكارت قد نسي ميزة التواصل في الزمن. نحن حين نؤكد التواصل في الزمن، فإننا نمتنع عن اعتباره مؤلَّفاً من لحظات، وإذا لم يعد هناك وجود للحظة، فلن تكون هناك علاقة «قبل» و«بعد» بين اللحظات. هناك تواصل شامل في مجرى الزمن بحيث لا يمكن أن ننسب إليه، بأي حال، عناصر أولى موجودة بذاتها.

كل ذلك قد يجعلنا ننسى أن العلاقة بين «قبل» و«بعد» هي أيضاً شكل من أشكال الفصل. إذا كان الزمن تواصلاً معطى مع ميلٍ إلى الفصل لا يمكن إنكاره، يمكن طرح سؤال ديكارت بشكل آخر: من أين تأتي القدرة الدامجة للتواصل الزمني؟ لا شك أنه لا توجد عناصر أولى متراصّة في كائن متواصل. ذلك لأن كل ما هو متواصل تحديداً هو أصلاً توحيد. بما أنني أرسم خطاً مستقيماً كما يقول كَنْت، فإن الخط المستقيم المرسوم في وحدة سحبة واحدة، يختلف عن سلسلة لامتناهية من النقاط. إذاً من الذي يخطّ الزمن؟ هذا التواصل هو، باختصار، واقعة يجب تفسيرها، وهو لا يمكن أن يكون حلاً. لنتذكر من ناحية أخرى، التعريف الشهير الذي قدّمه بوانكاريه (Poincaré): هو يقول إن سلسلة أ، ب، ج هي متواصلة عندما نستطيع أن نكتب أ=ب، ب=ج، أ ≠ج. هذا التعريف ممتاز، من حيث إنه يجعلنا نستشعر بالتحديد نمط وجودٍ هو ما ليس هو عليه

وليس هو ما هو عليه: نتيجة لمسلَّمة، أ=ج؛ ونتيجة للتواصل ذاته، أ ـ ج. هكذا «أ» هي معادلة وليست معادلة لـ «ج». و«ب» المساوية لـ «أ» ولـ «ج»، تختلف عن ذاتها من حيث إن «أ» ليست مساوية لـ «ج». لكن هذا التعريف المبتكر يبقى مجرّد لعبة فكرية طالما نقاربه عبر منظور ما هو في ـ ذاته. وإذا قدّم لنا نموذجاً من الكينونة هو في الوقت ذاته موجود وغير موجود، فهو لا يقدّم لنا مبادئه ولا الأساس الذي يرتكز عليه. ويظل كل شيء للإنجاز. ونحن في دراستنا للزمنية، بشكل خاص، نفهم جيداً أي خدمة يمكن أن يقدّمها لنا التواصل الزمني، حين نُدخل بين اللحظة «أ» واللحظة «ج» مهما كانتا متقاربتين، لحظة وسيطة هي «ب» بحيث لا يمكن تمييز «ب» عن «أ» وعن «ج» اللتين يمكن تمييزهما عن بعضهما، وذلك وفقاً لصيغة أ=ب، ب=ج، وأ÷ج. إن هذه اللحظة الوسيطة «ب» هي التي ستحقق العلاقة بين «قبل» و«بعد» وهي التي ستكون قبل ذاتها من حيث إنه لا يمكن تمييزها عن «أ» وعن «ج». وهذا أمر جيّد. لكن كيف يمكن لكائن كهذا أن يوجد؟ من أين يستمد طبيعته التي تجعله يخرج من ذاته؟ كيف لا يكتمل ذلك الانشطار الذي يبدأ فيه، وكيف لا ينفجر إلى قسمين، يندمج الأول بـ «أ»، والثاني بـ «ج». كيف يمكن عدم رؤية مشكلة وحدته؟ إن فحصاً معمّقاً أكثر للشروط التي تجعل هذا الكائن ممكناً، يمكن أن يُعلمنا أن ما هو لذاته هو وحده الذي يستطيع أن يوجد بهذا الشكل في وحدة الذات الخارجة عن ذاتها. لكن هذا الفحص لم يجرَّب، والالتحام الزمني عند لايبنتز يخفي في حقيقته الالتحام بواسطة المحايثة المطلقة لما هو منطقي أي الهويَّة. لكن إذا كان نظام التسلسل الزمني متواصلاً، فإنه لن يسعه الانسجام مع نظام الهوية لأن ما هو متواصل لا يتطابق مع ما هو مشابه لذاته.

وبالمثل، فإن برغسون بديمومته التي هي تنظيم متناغم وكثرةٌ متداخلة، لا يبدو أنه أدرك أن تنظيماً للكثرة يفترض فعلاً منظِّماً. إنه محقّ في معارضته لديكارت عندما يلغي اللحظة: لكن كَنْت محقّ في معارضته لبرغسون عندما يؤكد عدم وجود تركيب معطى. إن هذا الماضي «البرغسوني» الذي يلتحم بالحاضر، بل ويخترقه، ليس سوى صورة بلاغيّة. وهذا ما تُظهره جيداً تلك الصعوبات التي صادفها برغسون في نظرية الذاكرة. لأنه إذا كان الماضي هو غير الفاعل كما يؤكد هو نفسه، فلا يمكنه سوى البقاء خلفنا، ولن يستطيع إطلاقاً اختراق الحاضر عبر تشكّل الذكرى، إلا إذا كان هناك كائن حاضر يوجد في الماضي عبر خروجه من

ذاته. ولا شك أن الكائن ذاته هو الذي يدوم بالنسبة إلى برغسون. لكن ذلك لا يعمل بالتحديد سوى على إظهار الحاجة إلى إيضاحات أنطولوجية، لأننا لا نعرف، في نهاية الأمر، إذا كان الكائن ذاته هو الذي يدوم أو أن الديمومة هي الكائن. وإذا كانت الديمومة هي الكائن، يجب أن يُقال لنا ما هي البنية الأنطولوجية للديمومة، بالمقابل إذا كان الكائن هو الذي يدوم، ينبغي إظهار ما الذي يمكّنه في كينونته من الدوام.

ماذا يمكننا أن نستنتج في نهاية هذا النقاش؟ هذا الأمر أولاً: الزمنية هي قوة مفكّكة لكن ضمن فعل موحّد، وهي ليست كثرة واقعية ـ التي لا يمكنها أن تحصل في ما بعد، على أي وحدة، وبالتالي لن توجد هي ككثرة ـ بمقدار ما هي تقريباً كثرة وبداية تفككك في صميم الوحدة. يجب أن لا نحاول تفحّص كل مظهر من هذين المظهرين بمفرده: إذا طرحنا أولاً الوحدة الزمنية، فنحن نخاطر بعدم فهم أي شيء متعلّق بالتتابع ذي الاتجاه الواحد من حيث إنه معنى هذه الوحدة، لكن إذا اعتبرنا أن التتابع المفكِّك هو الخاصية الأصلية للزمن، فنحن نخاطر حتى بعدم القدرة على فهم أنه يوجد زمن. إذا لم يكن هناك أي أولوية للوحدة على الكثرة أو للكثرة على الوحدة، ينبغي أن نتصوّر الزمنية كوحدة تتكاثر أي إن الزمنية لا يمكنها أن تكون سوى علاقة وجود في صميم الكائن ذاته، فلا نستطيع أن ننظر إليها كوعاء له وجود معطى، لأن هذا يعني أننا نتخلى إلى الأبد عن محاولتنا كي نفهم كيف يمكن لهذا الكائن في ـ ذاته أن يتقطّع ويتجزّأ إلى كثرة، أو كيف يمكن للأوعية اللامتناهية في صغرها أي اللحظات أن تتجمّع من حيث هي في ـ ذاتها، ضمن وحدة زمن. الزمنية ليست كائنة. وحده كائن ذو بنية وجودية معينة، يمكنه أن يكون زمنياً في وحدة كينونته. إن «قبل» و«بعد» لا يمكن فهمهما، كما أشرنا، إلا كعلاقة داخلية. إن «قبل» يجعل نفسه محدّداً كـ «قبل»، هناك عبر «بعد»، والعكس بالعكس. باختصار، إن «قبل» ليس قابلاً للفهم إلا إذا كان هو الكائن الذي هو «قبل» ذاته؛ أي إنه لا يمكن للزمنية إلا أن تدلّ على أسلوب الكينونة لدى كائن هو ذاته، خارج ذاته. يجب أن تكون للزمنية بنية الإنية. ولأن الذات هي ذات، هناك في وجودها خارج ذاتها، يمكنها أن تكون «قبل» أو «بعد» ذاتها، ويمكن أن يكون هناك بشكل عام، «قبل» و«بعد». لا توجد الزمنية إلا كبنية تحتية لكائن عليه أن يكون هو وجوده، أي كبنية تحتية لما هو لذاته. ليس لأن ما هو لذاته له أولوية أنطولوجية على الزمنية.

لكن الزمنية هي كينونة ما هو لذاته من حيث إنه عليه أن يكون هذه الزمنية بخروجه من ذاته. الزمنية ليست كائنة، لكن ما هو لذاته يتزمّن عبر وجوده.

ومقابل ذلك، إن دراستنا الفنومينولوجية للماضي والحاضر والمستقبل تتيح لنا أن نثبت أن ما هو لذاته لا يمكنه أن يوجد إلا بشكل زمني.

إن ما هو لذاته الذي ينبثق في الكينونة كتعديم لما هو في ـ ذاته، يكوّن ذاته في الوقت نفسه عبر الأبعاد الممكنة للتعديم، فمن أي جهة ننظر اليه، يبدو لنا ما هو لذاته، كائناً لا يربطه بذاته سوى خيط، أو بالأحرى هو الكائن الذي يخلق، عبر وجوده، كل الأبعاد الممكنة لتعديمه الخاص. كان العالم القديم يشير إلى الاتحاد العميق لدى الشعب اليهودي، ويطلق على تشتّته تسمية هي «diaspora». سنستفيد من هذه الكلمة كي ندلّ على طريقة وجود ما هو لذاته: إنه «مشتّت». ليس للكائن في ـ ذاته سوى بُعد وجودي واحد، لكن ظهور العدم من حيث إنه قد «كان» في صميم الوجود، يعقّد البنية الوجودية وذلك بإظهار السراب الأنطولوجي للذات. سنرى في ما بعد أن الانعكاس على الذات، والتعالي والوجود في ـ العالم، والوجود ـ للآخر تمثّل عدة أبعاد للتعديم، أو بالأحرى، عدة علاقات أصلية للكائن مع ذاته. إن هذه الكثرة التقريبية هي الأساس لكل حالات الكثرة داخل العالم، لأن كثرةً ما تفترض وحدة أولى أصلية يبدأ في صميمها تشكُّل الكثرة. بهذا المعنى، ليس صحيحاً أن هناك خطأً فاضحاً في فكرة التنوّع كما يزعم مايرسون (Meyerson) وأنه تقع مسؤوليته على الواقع. إن ما هو في ـ ذاته ليس تعددياً، وليس كثرة، لكنه كي يكتسب هذه الكثرة كخاصية لوجوده وسط ـ العالم، لا بد من انبثاق كائن يكون حاضراً، في الوقت ذاته، لكل وجود في ـ ذاته معزول في هويته. إذْ بواسطة الواقع الإنساني، تجيء الكثرة إلى العالم، وإن الكثرة التقريبية في صميم الوجود في ـ ذاته هي التي تجعل العدد ينكشف في العالم. لكن ما هو معنى تلك الأبعاد المتعددة أو المتعددة تقريباً لما هو لذاته؟ إنها مختلف علاقاته مع وجوده. عندما يكون الكائن هو، بكل بساطة، ما هو عليه، فليس له سوى طريقة واحدة ليكون وجوده. لكن منذ اللحظة التي لم يعد فيها وجوده، تنبثق لديه دفعة واحدة عدة طرق كي يكون وجوده، لكن من دون أن يكون بالفعل هذا الوجود. كي نتوقف عند أولى مظاهر الخروج من الذات لدى ما هو لذاته ـ تلك التي تعبّر عن المعنى الأصلي للتعديم وتمثّل في الوقت ذاته أقلّ تعديم فإن ما هو لذاته يستطيع ويجب عليه في الوقت

ذاته: **1** ـ ألاّ يكون ما هو عليه. **2** ـ أن يكون ما ليس هو عليه. **3** ـ ضمن وحدةِ انتقال متواصل بين أن يكون ما ليس هو عليه وألاّ يكون ما هو عليه. إنها الأبعاد الثلاثة للخروج من الذات، باعتبار أن معنى الخروج من الذات هو الكينونة على مسافة من الذات. من المستحيل تصوّر وعي لا يوجد وفقاً لهذه الأبعاد الثلاثة. وإذا اكتشف الكوجيتو أولاً واحداً منها، فلا يعني ذلك أن هذا البعد المكتشف هو بُعد أول، بل إنه ينكشف بسهولة أكثر. لكن بما أنه غير مستقلّ عن الأبعاد الأخرى، فإنه يجعلها تنكشف فوراً. إن ما هو لذاته هو كائن لا بد له من أن يوجد بكل أبعاده في الوقت ذاته. تعتبر المسافة هنا، مسافة في ذاتها: إنها اللاشيء، والعدم من حيث هو الذي «كان»، أي انفصال. كل بُعد من هذه الأبعاد هو شكل من أشكال الاندفاع خارج الذات من دون جدوى باتجاه الذات، وهو طريقة يكون فيها ما هو لذاته ما هو عليه متجاوزاً عدماً معيّناً، وطريقة أخرى في كونه هذا الانكفاء الكينوني، هذا الإحباط الكينوني الذي عليه أن يكونه. لنتفحّص كل بُعد من هذه الأبعاد بمفرده.

البُعد الأول لما هو لذاته، هو أن عليه أن يكون هو وجوده، وراء ذاته، من حيث إنه هو وجوده وليس أساساً له. ووجوده هو هناك، رغماً عنه، لكن عدماً يفصله عنه، هو العدم الخاص بالوقائعية. إن ما هو لذاته، بوصفه الأساس لعدمه ـ وهذا ضروري له ـ ينفصل عن عرضيته الأصلية لأنه لا يستطيع انتزاعها ولا الاندماج بها. إنه لأجل ذاته، لكن على طريقة ما يتعذر أصلاحه وما هو مجّاني. وجوده هو لأجله، وليس هو لأجل وجوده هذا، تحديداً لأن هذه العلاقة التبادلية بين الانعكاس والعاكس سوف تُلغي العرضية الأصلية لما هو كائن. وبما أن ما هو لذاته يدرك ذاته تحديداً ككائن، فهو موجود على مسافة كعلاقة بين الانعكاس والعاكس، وقد تحولّت هذه العلاقة إلى وجود في ـ ذاته بحيث إن الانعكاس لم يعد يجعل العاكس موجوداً ولا العاكس يجعل الانعكاس موجوداً. هذا الكائن الذي يجب على ما هو لذاته أن يكونه، يبدو، بفعل ذلك، شيئاً لا يستوجب إعادة النظر فيه، تحديداً لأن ما هو لذاته لا يستطيع أن يؤسس له هو، على طريقة الانعكاس ـ العاكس، بل يؤسس فقط لعلاقته به. إن ما هو لذاته لا يؤسس لوجود هذا الكائن، بل لإمكانية أن يكون هذا الكائن معطى. إنها مسألة ضرورة مطلقة: مهما كان ما هو لذاته المعني، فهو موجود بمعنى معيّن، هو موجود لأنه يمكن تسميته، ويمكن أن نؤكد أو ننفي بعض الخصائص لديه. لكن من حيث

كونه لذاته، إنه ليس إطلاقاً ما هو عليه. إن ما هو عليه يوجد وراء ذاته من حيث إنه يتجاوزه باستمرار. إن هذه الوقائعية التي يتجاوزها، هي بالتحديد ما ندعوه الماضي، فالماضي هو إذا بنية ضرورية لما هو لذاته، لأن ما هو لذاته لا يستطيع أن يوجد إلا كتجاوز معدِّم، وهذا التجاوز يستدعي موضوعاً متجاوَزاً. إذاً، في أي لحظة نتفحص فيها ما هو لذاته، مستحيل إذاً أن ندركه كما لو أنه ليس لديه ماضٍ بعد. ولا ينبغي الاعتقاد أن ما هو لذاته يوجد أولاً، ثم ينبثق في العالم ككائن جديد كلياً ومن دون ماضٍ، من أجل أن يكوّن لذاته في ما بعد ماضياً بشكل تدريجي. لكن مهما كان انبثاق ما هو لذاته في العالم، فإنه يأتي إلى العالم ضمن وحدةٍ يرتبط فيها بماضيه عبر خروجه من ذاته: ليست هناك بداية مطلقة من دون ماضٍ، تصبح هي في ما بعد ماضياً، لكن بما أن ما هو لذاته، من حيث هو لذاته، عليه أن يكون ماضيه، فهو يأتي إلى العالم مع ماضٍ. إن هذه الملاحظات تجعلنا نواجه بشكل جديد مشكلة الولادة. يبدو شيئاً فاضحاً اعتبار أن الوعي «يظهر» في لحظة ما، عندما يأتي «ليسكن» في الجنين، أي إن هناك لحظة يكون فيها الكائن الحيّ الناشئ من دون وعي، ثم تأتي لحظة يُسجن فيه وعي من دون ماضٍ. لكن الخطأ الفاضح سيزول إذا بدا لنا أنه لا يمكن أن يوجد وعي من دون ماضٍ. إلا أن ذلك لا يعني أن كل وعي يفترض وعياً سابقاً مجمّداً في وجود في ـ ذاته. هذه العلاقة بين ما هو لذاته الحاضر وما هو لذاته الذي أصبح في ـ ذاته، تحجب عنا العلاقة البدائية بماهيتها الماضية التي هي علاقة ما هو لذاته بما هو في ـ ذاته المحض. إن ما هو لذاته ينبثق فعلاً في العالم من حيث إنه تعديم لما هو في ـ ذاته، وبواسطة هذا الحدث المطلق، يتكوّن الماضي كماضٍ من حيث إنه علاقة ما هو لذاته، الأصلية المعدِّمة، بما هو في ـ ذاته. إن ما يكوّن في الأصل، وجود ما هو لذاته، إنما هي هذه العلاقة بكائن «ليس» وعياً، ويوجد في الظلمة الكلية للهويّة، لكن ما هو لذاته ملزم بأن يكون هذا الكائن، خارج ذاته، ووراء ذاته. ولا يمكن بأي حال، إرجاع ما هو لذاته إلى هذا الكائن في ـ ذاته، الذي يمثّل ما هو لذاته بالنسبة إليه، وجوداً جديداً مطلقاً، والذي يحسّ ما هو لذاته بتضامن وجودي عميق معه يتجلّى في كلمة «قبل»: إن ما هو في ـ ذاته هو ما كان عليه ما هو لذاته من «قبل». بهذا المعنى، يمكننا أن نفهم جيداً لماذا لا يبدو لنا ماضينا بوضوح كما هو ومن دون تشويهات ـ وهذا ما كان يمكن أن يحصل لو كان الوعي قد انبثق في العالم «قبل» أن يكون له ماضٍ ـ بل يضيع، بالمقابل، في تعتيم تدريجي وصولاً إلى ظلمات تبقى، على

الرغم من ذلك، هي نحن أنفسنا، ونفهم المعنى الأنطولوجي لهذا التضامن مع الجنين، وهو تضامن يصدم، ولا يمكننا إنكاره ولا فهمه. وبما أن الجنين «كان» أنا ذاتي، فهو يمثّل الحدّ الوقائعي لذاكرتي وليس الحدّ المبدئي لماضيّ. والولادة تطرح مشكلة ميتافيزيقية بمقدار ما يمكنني أن أقلق لمعرفتي كيف ولدتُ من المُضغة هذه وليس من غيرها، وقد تكون هذه المشكلة من دون حلّ، لكن ليست هناك مشكلة أنطولوجية: لسنا مضطرين أن نتساءل لماذا يمكن أن تكون هناك ولادة للوعي، لأن الوعي لا يمكنه أن يتجلى لذاته إلا كتعديم لما هو في ـ ذاته، أي من حيث إنه كان مولوداً من قبل. الولادة ليست ما هو في ـ ذاته بل هي علاقة وجودية به قائمة على الخروج من الذات، وهي تكوين قبلي لماهيّة الماضي، ومن حيث هي كذلك، فهي قانون وجود ما هو لذاته. أن يكون الكائن لذاته، يعني أنه قد وُلد. لكن ليس مناسباً أن تُطرح بعد ذلك أسئلة ميتافيزيقية حول ما هو في ـ ذاته الذي قد وُلد منه ما هو لذاته، مثل: «كيف كان هناك ما هو في ـ ذاته قبل ولادة ما هو لذاته، وكيف وُلد ما هو لذاته من هذا الكائن في ـ ذاته وليس من كائن آخر... إلخ». كل هذه الأسئلة لا تأخذ بعين الاعتبار أن الماضي عامة يمكنه أن يوجد بواسطة ما هو لذاته. إذا كان «قبل» موجوداً، فذلك لأن ما هو لذاته انبثق في العالم، وإنه بواسطته يمكن إرساؤه. إنه بمقدار ما يكون ما هو في ـ ذاته واقعة حاضرة مع ما هو لذاته، يظهر عالم العزلة التي يوجد فيها ما هو في ـ ذاته. ومن الممكن أن نقوم في هذا العالم بالدلالة على أي شيء، وأن نقول: هذا الموضوع هنا، ذلك الموضوع هناك. بهذا المعنى، من حيث إن انبثاق ما هو لذاته في الوجود، يخلق عالماً من الموجودات معه، فإنه يخلق أيضاً الـ «قبل» من حيث هو حاضر مع كائنات في ـ ذاتها موجودة، في عالم، أو إذا شئنا، في حال أصبح فيها العالم ماضياً. بحيث إن ما هو لذاته يبدو بمَعنى من المعاني، كما لو أنه وُلد من العالم، لأن ما هو في ـ ذاته الذي وُلد منه، موجود وسط العالم، من حيث هو «حاضر مع» ماضٍ إلى جانب غيره مما هو «حاضر مع» ماضٍ: انطلاقاً من العالم، هناك انبثاق لِما هو لذاته الذي لم يكن موجوداً من قبل، والذي وُلد. ولكن بمعنى آخر، فإن ما هو لذاته هو الذي أوْجد الـ «قبْل» بشكل عام، وفي هذا الـ «قبل»، هناك موجودات حاضرة مع بعضها ومجتمعة في وحدة عالم ماضٍ، بحيث يمكن أن ندلّ على هذا أو ذاك من بينها قائلين: هذا الموضوع. لا يوجد «في البداية» زمن كوني ثم يظهر فيه فجأة ما هو لذاته ليس له ماضٍ بعد. لكن انطلاقاً من الولادة من حيث هي قانون أصلي قبْلي

للكينونة لذاتها، ينكشف عالم مع زمنٍ كونيّ يمكن أن ندلّ فيه على لحظة لم تكن الكينونة لذاتها موجودة فيها بعد، ولحظة تظهر فيها، وعلى كائنات لم تولد منها وكائن ولدت منه. الولادة هي انبثاق العلاقة المطلقة القائمة على كينونة الماضي من حيث هي خروج الكينونة لذاتها من ذاتها إلى ما هو في ـ ذاته، وبواسطة الولادة، يظهر ماضٍ معين لهذا العالم. وسنعود إلى هذه المسألة في ما بعد. يكفي أن نسجّل هنا أن الوعي أو ما هو لذاته هو كائن ينبثق في الكينونة متجاوزاً الماضي الذي يوجد وراءه بحيث لا يمكن إصلاحه ولا تغييره. عليّ أن أكون هذا الماضي الذي لا يمكن إصلاحه، ولا إمكانية لي لعدم كوني هذا الماضي الذي لا يشكل جزءاً من وحدة العلاقة بين الانعكاس والعاكس، ضمن إطار التجربة «المعاشة»: إنه خارجها. وعلى الرغم من ذلك، ليس الماضي كذلك موضوعاً يدركه الوعي بالمعنى نفسه الذي يدرك فيه الوعي حسياً الكرسي على سبيل المثال. في حالة الإدراك الحسي للكرسي، هناك طرح أي إدراك وتأكيد أن الكرسي هو وجود في ـ ذاته مختلف عن الوعي. إن ما يجب على الوعي أن يكونه، على طريقة الوجود لذاته، هو عدم ـ كونه كرسياً. لأن عدم ـ كونه كرسياً يتخذ، كما سنرى، شكل وعي (بـ) عدم ـ الكون، أي يتخذ مظهر عدم ـ الكون، بالنسبة إلى شاهد لا يوجد هناك إلا ليشهد على هذا اللا ـ كون. السلب هو إذا جليّ، ويشكل الرابط بين كينونة الموضوع المدرك حسياً وما هو لذاته، فهذا الأخير ليس شيئاً سوى هذا اللاشيء الشفّاف الذي هو سلب للموضوع المدرك حسياً. لكن على الرغم من أن الماضي خارج كل هذا، فإن العلاقة ليست هنا من النمط ذاته، لأن ما هو لذاته يطرح نفسه كما لو أنه الماضي. بهذا الفعل، يمكن أن يكون ثمة طرح نظري للماضي، لأن ما هو لذاته لا يطرح كموضوع إلا ما ليس هو عليه. هكذا، في الإدراك الحسي لموضوع ما، يتقبّل ما هو لذاته عدم كونه هذا الموضوع، لكن عند انكشاف الماضي، يتقبّل كونه هذا الماضي، ولا ينفصل عنه إلا بسبب طبيعته كوجود ـ لذاته الذي لا يمكنه أن يكون شيئاً. هكذا ليس هناك طرح نظري للماضي، ومع ذلك، ليس الماضي ملازماً لما هو لذاته. لكنه يلازم ما هو لذاته في اللحظة ذاتها التي يتقبّل فيها الكائن ـ لذاته ذاته من حيث عدم كونه هذا الشيء الخاص أو ذاك. ليس الماضي موضوعاً تستهدفه نظرة ما هو لذاته، لأن هذه النظرة الشفافة لذاته، تتجه نحو المستقبل، أبعد من الأشياء. الماضي الذي يعيشه المرء من دون أن يموضعه، ويلازمه من دون أن يلاحظه، إنما هو موجود وراء الكائن ـ لذاته، وخارج عالمه الفكري الذي هو

أمامه ليضيء طريقه. إن ما هو لذاته يطرح الماضي موضوعاً له ضد ذاته، ويقبله من حيث إن عليه أن يكونه، لكنه لا يستطيع أن يكونه، ولا يمكنه تأكيده ولا إنكاره ولا تحويله إلى موضوع نظري، ولا استيعابه. ومن المؤكد أن ذلك ليس لأن الماضي لا يمكنه أن يكون موضوعاً لطرح نظري بالنسبة إلي، ولا لأنه لا يُطرح غالباً كموضوع نظري. لكن لأنه موضوع لبحث واضحٍ، وفي هذه الحالة، فإن ما هو لذاته يؤكد ذاته من حيث عدم كونه هذا الماضيَ الذي يطرحه، فلا يعود الماضي وراءه؛ إنه لا يكف عن كونه ماضياً، لكنني أنا أكفّ عن كوني هذا الماضي: بطريقة أولية، كنت أنا ماضيّ من دون أن أعرفه (لكن ليس من دون أن أعيه)، وبطريقة ثانوية، أنا أعرف ماضيّ لكنني ما عدت ذلك الماضي. سيقال كيف يمكن أن أعي ماضيّ إذا لم يكن هذا بطريقة نظرية؟ على الرغم من ذلك، الماضي هو باستمرار هناك، إنه المعنى بالذات لهذا الموضوع الذي أنظر إليه بعد أن رأيته سابقاً، وإنه هذه الوجوه المألوفة التي تحيط بي، وإنه بداية هذه الحركة التي تتتابع في الحاضر والتي لا يمكنني أن أقول إنها دائرية لو لم أكن أنا ذاتي في الماضي شاهداً على بدايتها، وإنه أصل كل أعمالي ودعامتها، وإنه كثافة العالم هذه، الحاضرة باستمرار، والتي تتيح لي أن أحدّد اتجاهي ومعالم طريقي، وإنه أنا ذاتي من حيث إنني أعيش ذاتي كشخص (وكذلك هناك بنية الأنا التي ستتكوّن). باختصار: إنه علاقتي العرضية والمجانية بالعالم وبذاتي من حيث إنني أعيشها بشكل متواصل كهجران كامل. إن علماء النفس قد سمّوا الماضي معرفة. لكن، إضافة إلى أنهم، بهذه العبارة، يحوّلونه إلى حالة سيكولوجية، فإنهم يجرّدون أنفسهم من الوسيلة لتفسيره، لأن المعرفة هي في كل مكان، وهي الشرط لكل شيء، حتى للذاكرة: باختصار، الذاكرة الإدراكية تفترض المعرفة، وإذا كان المقصود بالمعرفة واقعة حالية، ماذا يمكن أن تكون «معرفتهم» إذا لم تكن ذاكرة إدراكية؟ هذه المعرفة المرنة، اللبقة والمتغيّرة التي تكوّن نسيج كل أفكاري، وتتألف من آلاف الإشارات الفارغة، والدلالات التي تبرز وراءنا، من دون صورة، من دون كلمات ومن دون طرح نظري، إنما هي ماضيّ العيني من حيث إنني كنت هذا الماضي، ومن حيث إنه العمق الخلفي الذي لا يمكن إصلاحه، لكل أفكاري ولكل مشاعري.

أما في بُعده التعديمي الثاني، فإن ما هو لذاته يدرك ذاته من حيث إنه نقص معيّن. إنه هذا النقص، وهو الناقص كذلك لأنه يجب عليه أن يكون ما هو عليه. أن أشرب أو أن أكون شارباً، ذلك يعني أنني لم أنتهِ إطلاقاً من الشرب، وعليّ

أيضاً أن أكون شارباً متجاوزاً الشارب الذي هو أنا. وعندما «انتهيت من الشرب» أكون قد شربتُ: الكلّ ينزلق إلى الماضي. إذا كنت أشرب حالياً أكون إذاً هذا الشارب الذي يجب عليّ أن أكونه، والذي لست أنا هو؛ كل دلالة علي تفلت مني في الماضي، ويجب أن تكون ثقيلة وممتلئة إذا كان ينبغي أن تكون لها كثافة الهو هو. وإذا طالتني هذه الدلالة في الحاضر، فذلك لأنها تتفكك في «ليس بعد»، وتشير إليّ ككلّ شامل غير مكتمل ولا يمكنه أن يكتمل. هذا الـ «ليس بعد»، «تتآكله» حرية ما هو لذاته المعدِّمة، وهو لا يوجد فقط على مسافة: إنه تحجيم كينوني. إن ما هو لذاته الذي كان أمام ذاته في البعد الأول للتعديم، أصبح هنا وراء ذاته. أمام ذاته، وراء ذاته وليس ذاته إطلاقاً. هذا هو المعنى الحقيقي للخروج من الذات نحو الماضي والمستقبل، ولذلك فإن القيمة في ذاتها هي بطبيعتها الركود في ذاته، واللازمنية! الخلود الذي يبحث عنه الإنسان ليس هو لا نهائية الديمومة، وهذا الركض غير المُجدي وراء الذات، والذي أنا مسؤول عنه: إنه الركود في ذاته، وعدم زمنية الاتحاد بالذات.

أخيراً، في البعد الثالث، إن ما هو لذاته المشتّت في العلاقة المتواصلة بين المنعكس والعاكس، يفلت من ذاته ضمن وحدة الهروب نفسه. في هذه الحالة، الكينونة موجودة في كل مكان، ولا مكان: حيثما نحاول أن ندركها، تكون أمامنا، وتكون قد فلتت منا. إن تبادل الأوضاع هذا في صميم ما هو لذاته، هو الحضور تجاه الكينونة.

حين يكون ما هو لذاته، دفعة واحدة، حاضراً وماضياً ومستقبلاً، يتشتّت وجوده في أبعاده الثلاثة، ولمجرّد أنه يعدّم ذاته، فإنه زمنيّ. ليس لأيّ بعد من هذه الأبعاد، أي أولوية أنطولوجية على البعدين الآخرين، ولا يستطيع أن يوجد من دونهما. إلا أنه يجدر بنا، على الرغم من كل شيء، أن نركّز على الخروج من الذات في الحاضر وليس على الخروج من الذات في المستقبل، كما فعل هايدغر، لأنه من حيث كونه انكشافاً أمام نفسه، فإن ما هو لذاته هو ماضيه، أي ما يجب أن يكون ـ لذاته، وذلك عبر عملية تجاوز معدِّم، ومن حيث كونه انكشافاً أمام الذات، فإن ما هو لذاته هو نقص، ويلازمه مستقبله، أي ما هو عليه لذاته، هناك على مسافة منه. ليس الحاضر «سابقاً» للماضي والمستقبل من الناحية الأنطولوجية، فهو مشروط بهما بقدر ما هو شرط لهما، لكنه تجويف اللاكينونة الضروري للشكل التركيبي التام للزمنية.

هكذا ليست الزمنية زمناً كونياً يتضمن كل الكائنات وخاصة الإنسانية منها. وليست كذلك قانوناً للتطور يفرض نفسه من الخارج على الوجود. وليست هي، الوجود، بل البنية التحتية للوجود الذي هو تعديم لذاته، أي أسلوب الكينونة الخاص بالكائن ـ لذاته. إن ما هو لذاته هو الكائن الذي عليه أن يكون وجوده متخذاً الشكل المشتّت للزمنيّة.

ب ـ ديناميكا الزمنية

أن ينبثق ما هو لذاته بالضرورة وفقاً للأبعاد الثلاثة للزمنية، ذلك لا يطلعنا على أي شيء في ما يتعلق بمشكلة الديمومة التابعة لديناميكا الزمن. تبدو المشكلة لأول وهلة مزدوجة: لماذا يتعرض ما هو لذاته لهذا التغيير في وجوده بحيث يصبح ماضياً؟ ولما ينبثق من العدم وجود ـ لذاته جديد كي يصبح هو الحاضر لذلك الماضي هناك.

لقد تموهت هذه المشكلة، لمدة طويلة، بتصوّر يعتبر الوجود الإنساني وجوداً في ـ ذاته. إن أساس الدحض الكَنْتي لمثالية بركلي وهو برهان مفضل لدى لايبنتز، هو أن التغيّر يفترض من تلقاء ذاته الثبات. إذا افترضنا منذ الآن ثباتاً غير زمني يستمر خلال الزمن، تتحول الزمنية إلى مجرد قياس ونظام للتغيّر. من دون تغيّر لا وجود للزمنية، لأن الزمن لا يمكنه أن يتحكم بالثابت وبالهو هو. من ناحية أخرى، إذا كان التغيّر ذاته هو معطى بوصفه تفسيراً منطقياً لعلاقة النتائج بالمقدمات، كما عند لايبنتز، أي بوصفه تطوراً للصفات المحمولة لدى فاعل ثابت، فلن توجد عندئذٍ أي زمنيّة واقعية.

لكن هذا التصوّر يرتكز على العديد من الاخطاء. إن بقاء عنصر ثابت إلى جانب العناصر المتغيّرة، لا يمكنه أن يتيح للتغيّر أن يتشكّل كما هو إلا بالنسبة إلى شاهد يوحّد ما يتغيّر وما يثبُت. باختصار، أن وحدة التغيّر والثبات هي ضرورية لتكوين التغيّر كتغيّر. لكن هذا المصطلح «وحدة» الذي أساء كل من لايبنتز وكَنْت استخدامه لا يعني الشيء الكثير هنا. ما المقصود من هذه الوحدة لعناصر متباينة؟ أليست هذه الوحدة مجرد ترابط خارجي؟ حينئذٍ تصبح من دون معنى. يجب أن تكون وحدة كينونة. لكن هذه الوحدة في الكينونة تقتضي أن يكون الثابت هو الذي يتغيّر، وبذلك فهي بماهيتها، خروج من الذات، وهي فضلاً عن ذلك تدمّر ما يتضمنه الثبات والتغيّر من وجود في ـ ذاته. لا يجوز

الاعتقاد هنا أننا نعتبر الثبات والتغيّر مجرد ظواهر وليس لها سوى وجود نسبي: إن الوجود في ـ ذاته لا يتعارض مع الظواهر كما هو حال «النومين». إذا أخذنا تعريفنا للظاهرة بحذافيره، نقول إن الظاهرة هي في ذاتها عندما تكون ما هي عليه أكان ذلك في ما يتعلق بالذات الفاعلة أو بظاهرة أخرى. ومن ناحية أخرى، إن ظهور العلاقة من حيث إنها تحدد الظواهر بالنسبة إلى بعضها البعض، يفترض مسبقاً انبثاق كائن يخرج من ذاته، ويمكنه أن يكون ما ليس هو عليه، كي يؤسس لوجود الجهة الأخرى والعلاقة.

إن الاستعانة بالثبات لإرساء أساس للتغيّر، إنما هي من دون فائدة. وما يراد إظهاره هنا هو أنه لا يوجد تغيّر، بكل معنى الكلمة، لأنه لن يبقى شيء كي يتغيّر ـ أو أن يحصل تغيّر بالنسبة إليه. يكفي بالفعل أن يكون الذي يتغيّر هو ذاته حاله القديمة من حيث هي الماضي، كي يصبح الثبات من دون جدوى؛ في هذه الحالة، يمكن للتغيّر أن يكون مطلقاً، وأن يكون تحولاً يطال الكائن بأكمله: سيشكل هذا التغيّر تغيّراً بالنسبة إلى حال سابقة، وسيصبح من الماضي بالطريقة التي سيُعتبر فيها أنه «كان». بما أن هذه العلاقة بالماضي تحل مكان الضرورة المزيفة للثبات، لا بد من أن تُطرح مشكلة الديمومة بالنسبة إلى التغيرات المطلقة التي لا يوجد غيرها حتى «في العالم»، إذ إن التغيّرات تصبح غير موجودة إذا توقفت عند عتبة معينة، فكما برهنت تجارب أتباع علم النفس «الجشطلتي»، حين تتخطى التغيّرات هذه العتبة، تمتد إلى كل الشكل العام.

لكن، إضافة إلى ذلك، عندما تتعلق المسألة بالواقع الإنساني، تصبح هناك ضرورة لتغيّر محض مطلق يمكنه أن يكون تغيّراً من دون أن يتغيّر أي شيء، وهو الديمومة. حتى لو كنا أقررنا، مثلاً، بأن الحضور الفارغ كلياً لما هو لذاته تجاه ما هو في ـ ذاته الثابت، هو مجرد وعي بما هو لذاته هذا، فإن وجود الوعي سيستدعي الزمنية، لأنه عليه أن يكون ما هو عليه من دون أي تغيّر، بالشكل الذي يبدو فيه أنه «كان» ما هو عليه. إذاً لا يمكن أن يكون هناك ثبات خالد، بل ضرورة دائمة لأن يصبح ما هو لذاته الحاضر بمثابة الماضي بالنسبة إلى حاضر جديد، وذلك نتيجة لوجود الوعي بالذات. وإذا قيل لنا إن هذا التحوّل المستمرّ للحاضر إلى ماضٍ لمجرّد ظهور حاضر جديد، يستدعي تغيّراً داخلياً في ما هو لذاته، نجيب أنَّ زمنية ما هو لذاته هي عندئذٍ أساس التغيّر وليس التغيّر هو أساس الزمنية. لا شيء يمكنه إذاً أن يحجب عنا هذه المشكلات

التي تبدو لأول وهلة غير قابلة للحل: ما هو هذا الحاضر الجديد الذي ينبثق عندئذٍ؟ من أين يأتي ولماذا يصل فجأة؟ لنلاحظ جيداً أن المسألة هنا ليست ضرورة وجود ثبات يتدفق من لحظة إلى لحظة أخرى ويستمر ثباتاً من الناحية المادية كما تُظهر ذلك فرضيتنا للوعي «الفارغ»، بل ضرورة وجود كائن، مهما كان، يتحوّل بأكمله شكلاً ومضموناً في الوقت ذاته، ويغرق في هوّة الماضي ويكوّن نفسه في الوقت ذاته، من العدم متجهاً نحو المستقبل.

لكن هل هناك مشكلتان؟ لنمعن النظر في ذلك: لا يمكن للحاضر أن يمضي إذا لم يصبح هو الـ «قبل» الذي يرتكز عليه ما هو لذاته ليجعل نفسه الـ «بعد». لا يوجد إذاً إلا ظاهرة واحدة: إنها انبثاق حاضر جديد يجعل الحاضر الذي كان حاضره هو، ماضياً، كما أنها تحويل حاضر محدّد إلى ماضٍ، مما يؤدي إلى ظهور حال من الكينونة لذاتها، سيصبح بالنسبة إليها هذا الحاضر ماضياً. إن ظاهرة الصيرورة الزمنية هي تغيّر شامل، لأن ماضياً للاشيء لا يمكن أن يكون ماضياً، ولأنه لا بد لحاضر من أن يكون بالضرورة حاضراً لهذا الماضي. من ناحية أخرى، لا يطال هذا التحوّل الحاضر المحض فحسب بل الماضي السابق والمستقبل كذلك. إن ذلك الماضي لهذا الحاضر الذي تعرَّض لتغيّر وأصبح ماضياً، يصبح ماضياً لهذا الماضي. وفي هذه الحالة، يزول عدم التجانس بين الحاضر والماضي دفعة واحدة، لأن الذي كان يتميز عن الماضي كحاضر أصبح ماضياً. وفي سياق هذا التحوّل، الحاضر يبقى حاضراً لهذا الماضي، لكنه يصبح حاضراً ماضياً لهذا الماضي. ذلك يعني **أولاً** أن الحاضر متجانس مع سلسلة الماضي التي ترتدّ انطلاقاً منه باتجاه الولادة، كما يعني أيضاً أن الحاضر لم يعد هو ماضيه بالشكل الذي عليه أن يكون فيها هذا الماضي، بل بالطريقة التي كان عليه أن يكون هذا الماضي. العلاقة بين الماضي والماضي السابق له(*) هي علاقة على طريقة ما هو في ـ ذاته، وتظهر مرتكزة على ما هو لذاته الحاضر الذي يدعم سلسلة الماضي وأفعال الماضي السابق المنصهرة في بوتقة واحدة.

من ناحية أخرى، فإن المستقبل الذي تعرّض بالمثل، للتحوّل، لا يكف عن كونه مستقبلاً، أي إنه يبقى خارج ما هو لذاته، أمام الكائن، ما بعده، لكنه

(*) في قواعد اللغة الفرنسية، يُسمى الفعل الذي يدل على ماضٍ بالنسبة إلى فعل ماضٍ آخر: Plus - que-parfait.

يصبح مستقبلاً لماضٍ أي مستقبلاً سابقاً. ويستطيع أن يقيم نوعين من العلاقات مع الحاضر الجديد، بحسب كونه مستقبلاً قريباً أو بعيداً. في الحالة الأولى، يبدو الحاضر كما لو أنه هو هذا المستقبل بالنسبة إلى الماضي: «ها هو الذي كنت أنتظره». إنه حاضر ماضيه في صيغة المستقبل السابق لذلك الماضي. لكن، في الوقت الذي يكون فيه الحاضر لذاته، مستقبلاً لهذا الماضي، يحقّق ذاته كوجود لذاته، بحيث لا يكون كما كان المستقبل السابق يعدُ به. هناك إذاً ازدواجية: الحاضر يصبح مستقبلاً سابقاً، وهو ينكر أنه هو هذا المستقبل. وحين لا يتحقق المستقبل البدائي، لا يعود مستقبلاً بالنسبة إلى الحاضر، لكنه لا يكف عن كونه مستقبلاً بالنسبة إلى الماضي. ويصبح هذا المستقبل البدائي حاضراً مع الحاضر لكن غير قابل للتحقيق، ويحتفظ بطابعه المثالي التام. «أهذا ما كنت أنتظره إذاً؟» وهو يبقى مستقبلاً حاضراً بشكل مثالي مع الحاضر، من حيث إنه المستقبل غير المحقق لماضي هذا الحاضر.

أما في الحالة التي يكون فيها المستقبل بعيداً، فهو يبقى مستقبلاً بالنسبة إلى الحاضر الجديد، لكن، إذا كان الحاضر لا يكوِّن ذاته من حيث إنه ينقصه هذا المستقبل، فإن هذا الأخير يفقد ما يميزه كإمكانية. في هذه الحالة يصبح المستقبل السابق مجرّد ممكن لا أهمية له بالنسبة إلى الحاضر الجديد، وليس الممكن له. بهذا المعنى، لن يحوّل نفسه إلى ممكن بل يصبح وجوداً في ـ ذاته من حيث هو ممكن. إنه يصبح ممكناً معطى أي الممكن في ـ ذاته لوجودٍ لذاته وقد أصبح في ـ ذاته. البارحة، كان ممكناً ـ وهو ممكن لي ـ أن أذهب الإثنين المقبل إلى الريف. اليوم، لم يعد هذا الممكن ممكناً لي، بل بقي موضوعاً نظرياً لتأملاتي الفكرية بصفته الممكن المستقبلي الدائم لكينونتي الماضية. لكن علاقتي الوحيدة بحاضري هي أنه عليّ أن أكون حاضري هذا بالطريقة التي «كان» عليّ أن أكون هذا الحاضر الذي أصبح ماضياً، والذي لم يزل هو الممكن لذلك الماضي، ما وراء حاضري الحالي. لكن المستقبل والحاضر الذي أصبح ماضياً، تحولا إلى وجود في ـ ذاته جامد ومرتكز على حاضري كأساس لهما. هكذا، في سياق المسار الزمني، يتحول المستقبل إلى وجود في ـ ذاته من دون أن يفقد إطلاقاً ميزته كمستقبل. وطالما لم يصل إليه الحاضر، فهو يصبح مجرد مستقبل معطى. وعندما يصل إليه الحاضر، يكتسب طابعاً مثالياً: لكن هذه المثالية هي مثالية في ـ ذاتها، لأنها تبدو نقصاً معطى، إذ ينقص هذا المستقبل ـ الحاضر ماضٍ معطى،

ولا تبدو هي هذا الناقص الذي يجب على ما هو لذاته الحاضر أن يكونه بالطريقة التي لا يكونه فيها. عندما يتمّ تجاوز المستقبل، يبقى إلى الأبد مستقبلاً سابقاً على هامش مسلسل ماضٍ: إن مستقبلاً سابقاً لهكذا ماضٍ قد أصبح ماضياً لماضٍ آخر، إنما هو مستقبل مثالي معطى من حيث إنه حاضر مع حاضر قد أصبح ماضياً.

يبقى أن نتفحّص تحوّل ما هو لذاته الحاضر إلى ماضٍ بالارتباط مع انبثاق حاضر جديد. من الخطأ الاعتقاد أن الحاضر السابق يزول مع انبثاق حاضر في ـ ذاته يحتفظ بصورة من الحاضر المختفي. يجدر بنا، بمعنى من المعاني، أن نعكس العبارات كي نكتشف الحقيقة، لأن تحول الحاضر ـ السابق إلى ماضٍ هو انتقال إلى حال الوجود في ـ ذاته، بينما ظهور حاضر جديد، هو تعديم لهذا الوجود في ـ ذاته، فالحاضر ليس وجوداً جديداً في ـ ذاته، إنه ما ليس هو عليه، وما هو أبعد من الكائن، وهو ما لا يمكن أن يقال عنه «إنه كذا» إلا في الماضي؛ فالماضي لا يزول، إنه الكائن الذي أصبح كما كان، إنه كينونة الحاضر. أخيراً، إن علاقة الحاضر بالماضي هي، كما أشرنا إلى ذلك، علاقة كينونة وليست علاقة تصوّرات.

إن الخاصيّة الأولى التي تلفت انتباهنا، هي استعادة الكينونة لما هو لذاته، كما لو أن ما هو لذاته لم تعد له القوة لتحمّل عدمه الخاص. هكذا يتم سدّ الشرخ العميق الذي يجب على ما هو لذاته أن يكونه، والعدم الذي هو ما قد «كان» لم يعد كذلك، إذ يتم استبعاده بمقدار ما يصبح الوجود لذاته المتحول إلى ماضٍ، كيفية وجود ما هو في ـ ذاته. إذا شعرت بحزن معيّن في الماضي، فليس من حيث إنني جعلت نفسي أشعر بذلك، إذ إن هذا الحزن لم يعد له المقدار نفسه من الكينونة الذي يمكن أن يكون لحزن ظاهري يجعل نفسه شاهداً على نفسه. الحزن موجود لأنه «كان»، وتأتيه الكينونة تقريباً كضرورة خارجية. الماضي هو حتمية قدرية عكس الاتجاه الطبيعي: إن ما هو لذاته يستطيع أن يفعل بذاته ما يريد، ولا يمكنه أن يفلت من ضرورة أن يكون حتماً ما أراد أن يكون، من أجل وجود جديد لذاته. الماضي هو، بسبب ذلك، ما هو لذاته الذي لم يعد حضوراً متعالياً تجاه ما هو في ـ ذاته. ومن حيث إنه أصبح في ذاته، فقد سقط وسط العالم. إن ما علي أن أكونه، هو ما أنا عليه في حضوري تجاه العالم الذي لست أنا هو، ولكن ما كنت عليه في الماضي، كنت عليه وسط العالم، كما الأشياء،

بصفتي موجوداً داخل العالم. إلا أن ذلك العالم الذي يجب على ما هو لذاته أن يكون فيه كما كان في الماضي، لا يمكنه أن يكون هو ذاته العالم الحالي الذي هو حاضر له الآن. هكذا يتكوّن ماضي ما هو لذاته، كحضور ماضٍ تجاه حالة ماضية في العالم. حتى لو لم يتعرض العالم لأي تغيّر في الوقت الذي «كان ينتقل» من الحاضر إلى الماضي، فعلى الأقل نحن ندركه كما لو كان قد تعرّض للتغيّر الشكلي ذاته الذي وصفناه منذ قليل في صميم الكينونة لذاتها. وهو تغيّر لم يعد سوى انعكاس للتغيّر الحقيقي الداخلي للوعي. بتعبير آخر، إن ما هو لذاته تحوّل كائناً وسط العالم من حيث إنه سقط في الماضي كحضور سابق تجاه الوجود الذي أصبح في ذاته، وقد احتُجز العالم في بُعده الماضي حيث بدا ما هو لذاته الماضي وجوداً في ذاته. وكما أن حورية البحر ينتهي جسدها في أسفله بذنب سمكة، فإن ما هو لذاته خارج ـ العالم ينتهي «من خَلْفه» «بشيء في العالم». أنا غضوب، كئيب، لدي عقدة أوديب أو عقدة نقص، بشكل دائم، لكن في الماضي بالشكل الذي «كنت» كل ذلك وسط العالم، كما لو أنني موظف، أو أكتع، أو بروليتاري. في الماضي، العالم يشدّ على خناقي، وأفقد ذاتي في الحتمية الكونية، لكنني أتجاوز جذرياً ماضيّ باتجاه المستقبل بمقدار ما «كنت» ذلك الماضي.

أن يكون ما هو لذاته قد عبّر عن كل عدمه، واستعاده ما هو في ـ ذاته وذاب في العالم، هكذا يكون الماضي الذي عليّ أن أكونه، وهكذا يكون التحوّل الذي تعرّض له ما هو لذاته. لكن هذا التحوّل يحصل متحداً مع ظهور ما هو لذاته الذي يعدّم نفسه كحضور تجاه العالم وعليه أن يكون ذلك الماضي الذي يتجاوزه. ما هو معنى هذا الانبثاق؟ يجب ألا نرى في هذا الانبثاق ظهوراً لكائن جديد. كل شيء يحدث كما لو أن الحاضر كان ثقباً متواصلاً في الكينونة، حالما يتم سدّه يعود من جديد: كما لو أن الحاضر كان هروباً من الوقوع في فخ ما هو في ـ ذاته الذي يهدّده إلى حين الوصول إلى النصر النهائي لما هو في ـ ذاته الذي سيجرّه إلى ماضٍ لم يعد ماضياً لما هو لذاته. إن الموت هو هذا الانتصار، لأن الموت هو توقّف جذري للزمنية بتحويل كل نظامها إلى ماضٍ أو إذا شئنا القول، إنه استعادة ما هو في ـ ذاته للكلّ الشامل للإنسان.

كيف يمكننا شرح هذه الخاصّية الديناميكية للزمنية؟ إذا لم تكن الزمنية ـ وهذا ما نأمل أن نكون قد أوضحناه ـ صفة عرضية تضاف إلى كينونة ما هو

لذاته، لا بد من إثبات أن ديناميكا الزمنية هي بنية أساسية لما هو لذاته باعتباره وجوداً عليه أن يكون هو عدمه الخاص. يبدو أننا رجعنا إلى نقطة انطلاقنا.

لكن الحقيقة هي أنه لا توجد مشكلة. وإذا اعتقدنا أننا صادفنا مشكلة، فذلك لأننا لم نستطع أن نمنع أنفسنا من تجميد ما هو لذاته بتحويله إلى وجود **في** ـ ذاته، على الرغم من محاولاتنا كي نحافظ عليه كما هو. الواقع أن ظهور التغيّر يمكن أن يشكّل مشكلة، إذا ما انطلقنا مما هو **في** ـ ذاته: إذا كان الكائن **في** ـ ذاته هو ما هو عليه، كيف يمكنه ألاّ يكون ما هو عليه؟ أما إذا انطلقنا، بالمقابل، من فهم ملائم لما هو لذاته، فلن يكون التغيّر هو الذي علينا شرحه: بل بالأحرى، الثبات، هذا إذا كان يمكنه أن يكون موجوداً. إذا اعتبرنا بالفعل أننا وصفنا نظام الزمن بمعزل عن كل ما يمكن أن يأتيه من مجراه، فإنه يبدو بوضوح أن تحويل الزمنية إلى نظام يجعلها فوراً زمنية في ـ ذاتها. إن الخروج من الذات كخاصيّة للوجود الزمني لن يغيّر في الأمر شيئاً، لأن هذه الخاصيّة توجد في الماضي، ليس كمكوِّن لما هو لذاته، بل كصفة يتحمّلها ما هو **في** ـ ذاته. إذا واجهنا بالفعل مستقبلاً من حيث إنه مستقبل محصور بما هو لذاته، الذي هو مرتبط بماض معيّن، وإذا اعتبرنا أن التغيّر هو مشكلة جديدة بالنسبة إلى توصيفنا للزمنية كما هي، فإننا نعطي المستقبل باعتباره هذا المستقبل بالذات، جموداً آنياً، ونجعل مما هو لذاته صفة مجمدة يمكن تحديدها، وتصبح الزمنية بمجملها كلاً شاملاً جاهزاً، ويشكّل المستقبل والماضي حدوداً تقيّد ما هو لذاته. إن الزمنية القائمة بمجملها تتجمّد حول نواة صلبة هي اللحظة الراهنة لما هو لذاته، فتصبح المشكلة قائمة على شرح كيفية انبثاق لحظة جديدة من هذه اللحظة، وانبثاق موكب من لحظات الماضي والمستقبل التي ترتبط بها. لقد أفلتنا من نظرية «محوريّة اللحظة» حين اعتبرنا أن اللحظة هي الواقع الوحيد في ـ ذاته الذي ينحصر بين عدم مستقبليّ وعدم ماض، لكننا وقعنا فيها من جديد حين أقرّينا ضمنياً بتتابع مجموعات كلّية زمنية بحيث تتمحور كل واحدة منها حول لحظة. باختصار، نحن منحنا اللحظة أبعاداً تجعلها تخرج من ذاتها، لكننا مع ذلك، لم نلغِها هي، ما يعني أننا جعلنا الكل الشامل الزمني يرتكز على ما هو غير زمني. إذا كان الزمن موجوداً، فإنه يصبح حلماً من جديد.

لكن التغيّر يميّز طبيعة ما هو لذاته من حيث هو عفويّة، وهذه العفويّة يمكن القول عنها إنها موجودة، أو يمكن القول بكل بساطة: هذه العفوية بالذات لا بدّ

من أن تعرّف نفسها بنفسها، أي إنها لن تكون أساساً للعدم في وجودها فحسب، بل أساساً لوجودها كذلك، وإن الكينونة ستعيدها من جديد كي تجمّدها كمعطى. إن عفوية تطرح نفسها كعفوية، تكون ملزمة في الوقت نفسه، أن ترفض ما تطرحه، وإلا فإن وجودها يصبح تجربة مكتَسبة، وستستمرّ في وجودها، نتيجة لهذا المكتَسب. وهذا الرفض بحدّ ذاته هو أمر مكتَسب يجب عليها أن ترفضه كي لا تعلق في وجود يتمدّد بطريقة جماديّة. سيقال إن فكرتي التمدّد والمكتَسب تفترضان الزمنية مسبقاً، وهذا صحيح، ذلك أن العفوية تكوّن هذا المكتَسب بذاتها، بواسطة رفض ما تطرحه حين تطرح نفسها كعفوية، كما تكوّن هذا الرفض بواسطة المكتَسب، لأنها لا تستطيع أن تكون موجودة من دون أن تصبح وجوداً زمنياً. إنها بطبيعتها الخاصة لا تستفيد من المكتَسب الذي تكوّنه عبر تحقيق ذاتها كعفوية. ومن المستحيل تصوّر العفوية بشكل آخر، أقلّه حصرها في لحظة، ومن ثمة تجميدها في وجود في ـ ذاته، مما يعني افتراض زمن متعالٍ. ولا جدوى من الاعتراض القائل إننا لا نستطيع أن نفكّر بأي شيء إلا عبر الشكل الزمني، وإن طرْحنا يتضمن برهاناً يدور في حلقة مفرغة، لأننا نجعل الكائن زمنياً كي نُخرج الزمن منه، بعد ذلك بقليل، ولا جدوى من التذكير ببعض المقاطع من كتاب **نقد العقل المحض** (*Critique de la raison pure*) حيث يبيّن كَنْت أنه لا يمكن تصوّر عفوية غير زمنية، على الرغم من أن هذه الفكرة غير متناقضة. يبدو لنا بالمقابل أن عفوية تهرب من ذاتها، ولا تفلت من الهروب بالذات، ويمكن الإشارة إليها وتحديدها وحصرها في تسمية معينة، إنما هي عفوية متناقضة تعادل، في نهاية الأمر، ماهية خاصة موجبة، أي فاعلاً خالداً لا يكون «محمولاً» على الإطلاق. وإن كونها بالتحديد عفوية، هو الذي يجعل هروبها أحاديّ الاتجاه بالذات، لأنها حين تظهر ترفض ذاتها، ولأن النظام «طرح ـ رفض» لا يمكن أن يُقلب رأساً على عقب. حين تطرح العفوية ذاتها، فإن هذا الطرح لا بدّ من أن ينتهي إلى رفض من دون الوصول إلى التأكيد الموجب المكتمل، وإلا يُستنفد في وجود آنيّ في ـ ذاته، ولا ينتقل، إلا بصفته طرحاً مرفوضاً، إلى الوجود في تحقّقه الكلي. إن السلسلة الموحّدة المؤلفة من «مكتَسب ومرفوض» لها أولوية أنطولوجية على التغيّر، لأن التغيّر هو مجرّد علاقة بين المضامين المادية للسلسلة. إلا أننا قد بيّـنـا أن الاتجاه الآحادي للتكوّن الزمني هو ضروري للشكل القبْلي والفارغ كلياً للعفوية.

عرضنا أطروحتنا مستخدمين مفهوم العفوية الذي بدا لنا أنه مألوف جداً

لقرائنا. لكننا نستطيع حالياً أن نستعيد هذه الأفكار عبر منظور ما هو لذاته، وبواسطة مصطلحاتنا الخاصة. إن ما هو لذاته الذي لا يدوم، سيبقى من دون شك، سلباً لما هو في ـ ذاته المتعالي، وتعديماً لوجوده الخاص من حيث إنه يتضمّن علاقة بين «انعكاس وعاكس». لكن هذا التعديم سيصبح معطى أي سيكتسب عرضيّة ما هو في ـ ذاته، ولن يكون ما هو لذاته هو الأساس لعدمه الخاص، ولن يكون بعد الآن أي شيء عليه أن يكونه، لكنه سيكون موجوداً في إطار الوحدة المعدِّمة للثنائي «انعكاس وعاكس». إن هروب ما هو لذاته هو رفض للعرضيّة، بالفعل نفسه الذي يتكوّن به كأساس لعدمه. لكن هذا الهروب يجعل الموضوع الذي يهرب منه ما هو لذاته بالتحديد عرضياً: وهذا الموضوع هو ما هو لذاته نفسه، الذي يُترك في مكانه، ولا يمكنه أن ينعدم لأنني أنا هو، لكنه لن يكون أيضاً بعد الآن أساساً لعدمه الخاص، لأنه لا يمكنه أن يوجد إلا عبر الهروب: ويكون قد أُنجز. إن ما يصلح لما هو لذاته كحضور تجاه شيء ما، يناسب أيضاً بطبيعة الحال، الكل الشامل للتكوّن الزمني. إن هذا الكل الشامل لا يكتمل إطلاقاً، إنه يرفض ذاته ويهرب منها وينسلخ عنها في إطار وحدة الانبثاق نفسه، ولا يمكن إدراكه لأنه حين يُظهر ذاته، يكون قد تجاوز إظهار الذات هذا.

وهكذا، فإن زمن الوعي إنما هو الواقع الإنساني الذي يكوّن زمنيته ككلّ شامل، هو مصدر عدم اكتماله الخاص، إنه العدم الذي يتسلّل داخل أي كلّ شامل، ويشكّل عامل تفكيك لهذا الكل. هذا الكل الشامل الذي يركض وراء ذاته، ويهرب منها في الوقت نفسه، والذي لا يمكنه أن يجد في ذاته أي نهاية لتجاوزه، لأنه هو تجاوزه لذاته، ويتجاوز ذاته نحو ذاته، إنما لا يمكنه بأي حال أن يوجد في حدود لحظة واحدة. لا توجد لحظة على الإطلاق يمكن التأكيد أن ما هو لذاته موجود فيها، لأن ما هو لذاته ليس كائناً إطلاقاً. بالمقابل، فإن الزمنيّة تحقق تكوّنها الزمني بأكمله من حيث هو رفض للخطة.

III ـ زمنية أصلية وزمنية نفسية: الانعكاس على الذات

إن ما هو لذاته يدوم متخذاً شكل وعي غير نظري (بـ) أنه يدوم. لكنني أستطيع أن «أشعر بالزمن الذي يجري»، وأدرك ذاتي ضمن وحدة من التتابع. في هذه الحالة، أعي أنني أدوم. هذا الوعي هو نظري ويشبه المعرفة كثيراً، كما أن الديمومة التي تتكوّن زمنياً أمام ناظري، تشبه موضوع المعرفة، فما هي العلاقة

التي يمكنها أن توجد بين الزمنية الأصلية وهذه الزمنية النفسية التي أكتشفها حين أدرك ذاتي «وأنا في حالة ديمومة»؟ تقودنا هذه المشكلة فوراً إلى مشكلة أخرى، لأن الوعي بالديمومة هو وعي بالوعي الذي يدوم، ومن ثمة، فإن طرح مسألة طبيعة وامتيازات هذا الوعي النظري بالديمومة ليس سوى طريقة أخرى لطرح مسألة طبيعة الانعكاس على الذات وامتيازاته. الواقع أن الزمنية تبدو للانعكاس على الذات، بشكل ديمومة نفسية، وكل مسارات الديمومة النفسية تخصّ الوعي المنعكس. قبل أن نتساءل كيف يمكن لديمومة نفسية أن تتكوّن كموضوع محايث للانعكاس على الذات، علينا أن نحاول الإجابة عن سؤال مسبق: كيف يكون الانعكاس على الذات ممكناً إذا كان يستهدف كائناً لا يوجد إلا في الماضي؟ يبدو الانعكاس على الذات بالنسبة إلى ديكارت وهوسرل نموذجاً لحدس مميّز، لأنه يدرك الوعي عبر عملية محايثة حاضرة وآنية. لكن هل سيحتفظ بقيمته اليقينية إذا كان الكائن الذي عليه أن يعرفه «قد مضى» بالنسبة إليه؟ ألا تخاطر كل أنطولوجيا ترتكز على تجربة الانعكاس على الذات كأساس لها، بفقدان كل امتيازاتها؟ لكن، هل الكينونة الماضية هي التي يجب أن تشكّل بالفعل موضوعاً للوعي المنعكس على ذاته؟ إذا كان الانعكاس على الذات هو لذاته، فهل يجب أن يقتصر على وجود آنيّ وعلى يقين آنيّ؟ لا يمكننا أن نتخذ قراراً بهذا الشأن إلا إذا رجعنا إلى الظاهرة الانعكاسية من أجل تحديد بنيتها.

الانعكاس على الذات هو ما هو لذاته الذي يعي ذاته. وبما أن ما هو لذاته هو أصلاً وعي غير نظري (بـ) ذاته، فكان من المعتاد اعتبار الانعكاس على الذات، وعياً جديداً يظهر فجأة مستهدفاً الوعي المفكّر (المنعكس) الذي هو على علاقة اندماجية به. وهذا ما يذكّرنا بالصيغة القديمة لدى سبينوزا: فكرة، فكرة الفكرة...

لكن، إضافة إلى الصعوبة في شرح انبثاق الوعي المنعكس على ذاته من العدم، هناك استحالة كلية لتفسير وحدته المطلقة مع الوعي المنعكس، وهي وحدة تجعلنا وحدها نفهم امتيازات الحدس المنعكس على ذاته وقيمته اليقينية. لا يمكننا بالفعل، أن نعرّف هنا وجود الوعي المنعكس بأنه موضوع إدراك حسّي، لأنه بالتحديد ليس بحاجة لأن يُدرك حسّياً كي يكون موجوداً. ولا يمكن أن تكون علاقته الأولى بالانعكاس على الذات كالعلاقة التوحيدية بين تصورٍ وذاتٍ مفكّرة. إذا كان لا بد من أن يتمتّع الموجود كموضوع للمعرفة، بالمنزلة نفسها

في الكينونة التي يتمتع بها الموجود كذات عارفة، فإنه، في المحصلة، لا بد أيضاً من وصف العلاقة بين هذين الموجودين عبر منظور الواقعية الساذجة. لكننا سنجد عندئذٍ تلك الصعوبة القصوى التي تلازم الواقعية: كيف يمكن لكائنين إقامة علاقات في ما بينهما، وبشكل خاص ذلك النموذج من العلاقات الداخلية التي ندعوها «معرفة»، إذا كانا منعزلين ومنفصلين عن بعضهما، ويتمتعان بالاكتفاء الذاتي في وجودهما، وهو ما يدعوه الألمان «الاستقلالية». إذا تصوّرنا مسبقاً أن الانعكاس على الذات هو وعي مستقل، لن نستطيع إطلاقاً أن نجمعه في ما بعد بالوعي المنعكس. سيكونان دائماً اثنين، وإذا انطلقنا من افتراض هو بحد ذاته مستحيل، واعتبرنا أن الوعي المنعكس على ذاته يمكن أن يكون وعياً بالوعي المنعكس، فلن يكون ذلك سوى علاقة خارجية بين وعي ووعي آخر، وسوف يمكننا فوق ذلك، تخيّل الانعكاس على الذات منعزلاً في ذاته، كما لو أنه يملك صورة عن الوعي المنعكس، فنقع من جديد في المثالية؛ وكذلك سوف تفقد المعرفة القائمة على الانعكاس على الذات، وخاصة الكوجيتو، قيمتها اليقينية، ولن تحصل بالمقابل، سوى على احتمالية مبهمة. من الأفضل لنا إذاً اعتبار أن هناك علاقة كينونة توحّد في ما بين الانعكاس على الذات والوعي المنعكس، وأن الوعي المنعكس على ذاته هو ذاته الوعي المنعكس.

لكن، من ناحية أخرى، لا يمكن أن تكون المسألة هنا هي مسألة تماهٍ كلّي بين المنعكس على ذاته والمنعكس، مما يلغي فوراً الظاهرة الانعكاسية، فلا يبقى سوى شبح لثنائية «الانعكاس ـ والعاكس». ونجد هنا، مرة أخرى، نمط الكينونة الذي يعرّف ما هو لذاته: إذا كان لا بد من أن يكون الانعكاس على الذات هو بداهة ضرورية، فإنه يقتضي أن يكون المنعكس على ذاته هو نفسه المنعكس. لكنه بمقدار ما يكون الانعكاس على الذات معرفة، ينبغي أن يكون المنعكس موضوعاً بالنسبة للمنعكس على ذاته، مما يستدعي انفصالاً في وجودهما. وهكذا، فإن المنعكس على ذاته يجب أن يكون ولا يكون في الوقت نفسه، هو المنعكس. وقد كنا قد اكتشفنا هذه البنية الأنطولوجية في صميم ما هو لذاته، لكن لم يكن لها حينئذٍ الدلالة نفسها. كانت تفترض عدم استقلالية جذرية لدى عنصري الثنائية غير المكتملة «المنعكس والعاكس»، أي إنها تفترض عدم إمكانية أي عنصر أنَ يطرح نفسه بمعزل عن الآخر، بحيث تبقى الثنائية مختفية باستمرار، لأن كل عنصر حين يطرح ذاته للآخر يصبح هو نفسه هذا الآخر. لكن الأمر

مختلف بعض الشيء في حال الانعكاس على الذات، لأن «الانعكاس ـ العاكس» على مستوى المنعكس يوجد من أجل «الانعكاس ـ العاكس» على مستوى المنعكس على ذاته. بعبارة أخرى، المنعكس هو بمثابة المظهر بالنسبة إلى المنعكس على ذاته، ولا يكفّ على الرغم من ذلك، عن كونه شاهداً على ذاته، والمنعكس على ذاته هو شاهد على المنعكس، ولا يكفّ، على الرغم من ذلك، عن كونه مظهراً تجاه ذاته. حتى إنه إذا كان المنعكس هو بمثابة المظهر بالنسبة إلى المنعكس على ذاته، فمن حيث إنه ينعكس في ذاته، ومن جهته، فإن المنعكس على ذاته لا يمكنه أن يكون شاهداً إلا من حيث كونه وعياً (بـ) أنه شاهد، أي بمقدار ما يكون هذا الشاهد الذي هو نفسه، انعكاساً بالنسبة إلى العاكس الذي هو نفسه أيضاً. المنعكس والمنعكس على ذاته ينزع إذاً كل منهما إلى «الاستقلالية»، وإن اللاشيء الذي يفصلهما، يتسبب بانقسام بينهما هو أعمق من ذلك الانقسام بين الانعكاس والعاكس، الناتج عن الوظيفة التعديمية لما هو لذاته. إلا أنه ينبغي أن نلاحظ أولاً أن المنعكس على ذاته من حيث هو شاهد، لا يمكنه أن يكون له وجود كشاهد إلا عبر المظهر وبواسطته، أي إن وجوده يتأثر بعمق بانعكاسيته، ومن حيث هو كذلك، لا يستطيع إطلاقاً بلوغ الاستقلالية التي يستهدفها، لأنه يستمد وجوده من وظيفته، ومن وظيفته من حيث هو ما هو لذاته المنعكس. كما تجدر الملاحظة ثانياً أن الانعكاس على الذات يُحدث تغيّراً عميقاً في المنعكس الذي هو بهذا المعنى، وعي (بـ) ذاته من حيث هو وعي منعكس بهذه الظاهرة المتعالية أو بتلك، فهو يعرف أنه مراقَب، بحيث إنه لن يجد صورة حسّية يقارن بها نفسه، أفضل من رجل يكتب منحنياً على طاولة، ويعرف أثناء كتابته أن شخصاً ما يقف وراءه يراقبه. إذاً فإن هذا المنعكس يعي ذاته كما لو أن له وجوداً خارجياً، أو بالأحرى، بوادر وجود خارجي، أي إنه يجعل نفسه موضوعاً (الشيء ما)، بحيث إن معناه كمنعكس لا يمكن فصله عن المنعكس على ذاته، ويوجد هناك بعيداً، على مسافة منه، في الوعي الذي يعكسه. إنه، بهذا المعنى، لا يملك استقلالية أكثر من المنعكس على ذاته نفسه. يقول لنا هوسرل إن المنعكس «يتجلّى كما لو أنه كان هناك قبل الانعكاس على الذات». لكننا يجب أن لا نُخدع هنا: إن استقلالية اللامنعكس من حيث هو غير منعكس، بالنسبة إلى كل انعكاس على الذات، لا يتعرض لأي عملية انعكاس على الذات، لأنه يفقد بذلك بالتحديد، طبيعته غير المنعكسة. حتى يصبح الوعي منعكساً، فإنه يتعرّض لتغيّر عميق في كينونته، ويفقد بالتحديد تلك الاستقلالية

التي كان يملكها من حيث إنه كان تقريباً كلاً يشمل «المنعكس والعاكس». وبمقدار ما يفصل عدم بين المنعكس والمنعكس على ذاته، فإن هذا العدم الذي لا يستمد وجوده من ذاته، لا بدّ من أن يكون «قد كان». والمقصود من ذلك، أن بنية كينونة توحيديّة هي وحدها التي تستطيع أن تكون هي عدمها الخاص، بالشكل الذي يجب عليها أن تكون عدمها. فلا المنعكس على ذاته ولا المنعكس يمكنهما بالفعل أن يحددا هذا العدم الذي يفرّق. لكن الانعكاس على الذات هو كائن على غرار ما هو لذاته اللامنعكس، فهو ليس كائناً إضافياً، إنه كائن عليه أن يكون عدمه الخاص، وهو ليس ظهوراً لوعي جديد يتجه نحو ما هو لذاته، إنه تغيّر يحققه ما هو لذاته في ذاته على مستوى بنيته التحتية. إنه باختصار، ما هو لذاته الذي يجعل نفسه موجوداً على طريقة «المنعكس على ذاته ـ المنعكس» عوض أن يكون ببساطة على طريقة «الانعكاس ـ العاكس»، ومن جهة أخرى، فإن طريقة الكينونة الجديدة هذه تترك طريقة «الانعكاس ـ العاكس» موجودة بصفتها بنية داخلية أولية. إن الذي يعكس عليّ، ليس مجرد نظرة غير زمنية مجهولة، أنه أنا، أنا الذي يدوم، مرتبطاً بدائرة إنيتي، وأعيش في خطر وسط هذا العالم، مع تاريخيّتي. لكن ما هو لذاته، أي أنا، يعيش هذه التاريخية، وهذه الكينونة وسط العالم ومدار الإنية هذه، على طريقة ازدواجية الانعكاس على الذات.

وكما رأينا، ينفصل المنعكس على ذاته عن المنعكس بواسطة عدم. هكذا فإن ظاهرة الانعكاس على الذات هي تعديم لما هو لذاته، لكنه تعديم لا يأتيه من الخارج، بل عليه أن يكون تعديماً لذاته. من أين يأتي هذا التعديم المفرط؟ ماذا يمكن أن يكون الدافع له؟

هناك تشتّت أصلي في انبثاق ما هو لذاته كحضور تجاه الوجود: إنه يفقد ذاته في الخارج، في الوجود في ـ ذاته، بسبب خروجه من ذاته عبر الأبعاد الثلاثة للزمنية. إن هذا الكائن ـ لذاته يعيش خارج ذاته، وهو في حقيقته العميقة خارج عن ذاته، لأنه يجب أن يبحث عن وجوده في مكان آخر، في العاكس إذا جعل نفسه انعكاساً، وفي الانعكاس إذا جعل نفسه عاكساً. إن انبثاق ما هو لذاته يكرّس فشل ما هو في ـ ذاته الذي لم يستطع أن يكون هو الأساس لذاته. ويبقى الانعكاس على الذات إمكانية دائمة لما هو لذاته في محاولته لاستعادة كينونته، إذ إنه بعد أن فقد ذاته في الخارج يحاول، بواسطة الانعكاس على الذات أن يستدخلها في كينونته، وهذه محاولة جديدة للتأسيس لذاته، إذ إن المسألة بالنسبة

إليه هي أن يكون ما هو عليه من حيث هو وجود، لذاته. إذا كانت ثنائية «الانعكاس والعاكس»، التي هي «تقريباً ثنائية»، قد وحّدها شاهد في كل شامل بحيث يكون هذا الشاهد هو ذاته هذه الثنائية، فإنها تبدو له كما هي؛ فالمسألة هي، في المحصلة، أن يتجاوز ما هو لذاته الكائن الذي يهرب من ذاته حين يكون ما هو عليه بالطريقة التي لا يكون فيها ما هو عليه، والذي يدوم ويكون هو ديمومته، ويتسلّل هارباً من ذاته، وأن يحوّل ما هو لذاته كل ذلك إلى معطى، أي إلى وجود، هو ما هو عليه، وكذلك فإن المسألة بالنسبة إليه، هي أن يوحّد، بنظرة، هذا الكل الشامل غير المكتمل، والذي لا يكتمل لأنه هو مصدر عدم اكتماله الخاص، وأن يفلت من دائرة هذه الإحالة المتواصلة التي عليها أن تكون إحالة إلى ذاتها، وأن يجعل الإحالة مراقبَة أي إحالة هي ما هي عليها، بما أنه تحديداً قد تخلصً من قيود هذه الإحالة. لكن هذا الكائن الذي يستعيد ذاته ويؤسس لذاته كمعطى، أي الذي يمنح ذاته عرضية الكينونة في ـ ذاتها، لانقاذ هذه العرضية عبر التأسيس لها، ينبغي عليه في الوقت ذاته، أن يكون هو ذاته ما يستعيده ويؤسس له، وما ينقذه من التشتّت الناتج عن الخروج من الذات. إن الدافع لهذا الانعكاس على الذات إنما هو المحاولة المزدوجة لتحقيق تموضع الذات واستدخالها بشكل متزامن. إن الانعكاس على الذات من حيث هو كائن، عليه أن يكون بالنسبة إلى ذاته، موضوعاً في ـ ذاته ضمن الوحدة المطلقة لاستدخال الذات.

إن هذا المجهود الذي يبذله ما هو لذاته كي يكون الأساس لذاته، وكي يستعيد هروبه الخاص ويسيطر عليه عبر استدخاله، وكي يصبح أخيراً هو هذا الهروب، عوض أن يجعله وجوداً زمنياً كهروب يهرب من ذاته، لا بد من أن يبوء بالفشل، وهذا الفشل هو بالتحديد الانعكاس على الذات. الواقع أن هذا الكائن الذي يفقد ذاته، عليه هو أن يستعيدها، وأن يكون هو هذه الاستعادة على طريقة وجود خاصة به، أي طريقة ما هو لذاته، التي هي الهروب. ومن حيث كونه لذاته، سيحاول أن يكون ما هو عليه، أو بالأحرى، سيكون لذاته في ما هو عليه ـ لذاته. وهكذا فإن الانعكاس على الذات أو محاولة ما هو لذاته لاستعادة ذاته بواسطة العودة عليها، يؤدي إلى ظهور ما هو لذاته بالنسبة إلى ما هو لذاته. الكائن الذي يريد أن يؤسس ضمن الكينونة، ليس هو بحد ذاته الأساس إلا لعدمه الخاص. الكل يبقى إذاً في ـ ذاته معدَّماً. وفي الوقت نفسه، لا يمكن لعودة الكائن على ذاته سوى إظهار مسافة بين الذي يعود على ذاته، وبين ذاته التي

يعود عليها، فهذه العودة على الذات هي انسلاخ عن الذات من أجل العودة عليها، وهي التي تُظهر العدم الكامن في الانعكاس على الذات. وذلك لأن بنية ما هو لذاته تحتّم عدم إمكانية استعادته في كينونته إلا بواسطة كائن يوجد هو نفسه لذاته. هكذا لا بد للكائن الذي يقوم بهذه الاستعادة، من أن يكوّن نفسه على طريقة ما هو لذاته، ولا بد للكائن الذي يجب أن يُستعاد، من أن يوجد لذاته. ولا بد لهذين الكائنين من أن يكونا الكائن نفسه، لكنه من حيث إنه يستعيد ذاته تحديداً، فهو يخلق مسافة مطلقة بين ذاته وذاته ضمن إطار وحدة في الكينونة. إذا كانت ظاهرة الانعكاس على الذات هي إمكانية دائمة لدى ما هو لذاته، فلأن نشوء الانعكاس على الذات بانقسام الوحدة إلى قسمين، إنما هو موجود بالقوة في ما هو لذاته المنعكس: يكفي أن يقوم ما هو لذاته «العاكس» بطرح نفسه لنفسه كشاهد على الانعكاس، وأن يقوم ما هو لذاته المنعكس بطرح نفسه لنفسه كانعكاس لهذا العاكس. وهكذا، فإن الانعكاس على الذات الذي هو مجهود يقوم به كائن ـ لذاته لاستعادة كائن ـ لذاته آخر من حيث إنه هو هذا الآخر، لكن بالطريقة التي لا يكون فيها ما هو عليه، إنما هو مرحلة من التعديم قائمة بين وجود ما هو لذاته المحض البسيط والوجود للآخر من حيث إنه فعل يقوم به كائن ـ لذاته لاستعادة كائن ـ لذاته آخر ليس هو بالطريقة التي لا يكون فيها ما ليس هو عليه(2).

هل يستطيع التكوّن الزمني لما هو لذاته أن يحدّ من امتيازات وتأثير الانعكاس على الذات كما وصفنَاه؟ لا نعتقد ذلك.

يجدر بنا تمييز نوعين من الانعكاس على الذات، إذا شئنا إدراك علاقات هذه الظاهرة بالزمنية: يمكنه أن يكون خالصاً أو غير خالص. إن الانعكاس الخالص على الذات الذي هو حضور بسيط لما هو لذاته المنعكس على ذاته تجاه ما هو لذاته المنعكس، إنما هو في الوقت نفسه، شكل أصلي وشكل مثالي: الشكل الأصلي هو الأساس الذي يرتكز عليه ظهور الانعكاس على الذات غير الخالص، والشكل المثالي هو الذي لا يكون معطى على الإطلاق، والذي

---

(2) نجد هنا من جديد ذلك الانشطار للمساوي لذاته الذي يجعله هيغل خاصيّة الوعي. لكن هذا الانشطار، بدل أن يؤدي، كما في فنومينولوجيا الروح، إلى اندماج أكثر تطوراً، لا يعمل سوى على تعميق الشرخ الذي يفصل به العدم بين الوعي وذاته. الوعي هو هيغلي، لكن هذا هو أكبر وهم لديه.

يجب الحصول عليه بواسطة نوع من التطهير النفسي. أما الانعكاس على الذات غير الخالص أو المشارك الذي سنتكلم عنه في ما بعد، فإنه يتضمن النوع الخالص، لكنه يتجاوزه بسبب أهدافه البعيدة.

ما هي بديهياً عناوين الانعكاس الخالص على الذات وامتيازاته؟

إن المنعكس على ذاته هو بديهياً المنعكس. انطلاقاً من هنا، لن تبقى لنا أي وسيلة لتبرير الطبيعة الخاصة للانعكاس على الذات. لكن المنعكس على ذاته هو المنعكس بتمام المحايثة، على الرغم من أن ذلك يتخذ الشكل الذي لا يكون فيه هذا المنعكس في ـ ذاته. وما يثبت ذلك جيداً، هو أن الوعي المنعكس ليس موضوعاً للانعكاس على الذات بشكل كلّي بل بشكل تقريبي. والوعي المنعكس لا يقدم نفسه للانعكاس على الذات كما لو أنه موضوع خارجي، أي كما لو أن الوعي المنعكس على ذاته يمكنه أن «يتخذ بشأنه وجهة نظر»، وأن ينكفئ على ذاته، فيزيد أو يقلّص المسافة التي تفصلهما. كي يكون الوعي المنعكس موضوعاً «يُنظر إليه من الخارج»، وكي يستطيع الانعكاس على الذات أن يتوجه نحوه، يجب ألاّ يكون المنعكس على ذاته هو نفسه المنعكس بالطريقة التي لا يكون فيها ما ليس هو عليه: إن نشوء الانعكاس على الذات بالانقسام إلى هذه الشطرين، لن يتحقق إلا عبر الوجود للآخر. لا شك أن الانعكاس على الذات هو معرفة، لأنه مزوّد بالقدرة على أن يموضع ما يعرفه، فهو يؤكد وجود المنعكس كموضوع له. لكن كل تأكيد موجب، كما سنرى بعد قليل، هو مشروط بسلب: عندما أؤكد هذا الموضوع، هذا يعني أنني في الوقت ذاته، أنفي أنني أنا هو هذا الموضوع. المعرفة تفترض أن يجعل المرء ذاته مختلفاً عن الموضوع الذي يعرفه. إلا أن المنعكس على ذاته، لا يمكنه أن يجعل نفسه مختلفاً كلياً عن المنعكس، لأنه موجود كي ـ يكون ـ المنعكس. إن طرْحه التأكيدي للمنعكس كموضوع له، يتوقف في منتصف الطريق، لأن سلبه لا يتحقق بشكل كامل. إنه لا يستطيع أن ينفصل كلياً عن المنعكس، ولا أن يتبنى وجهة نظر تجاهه. ومعرفته هي شموليّة، لأنها حدس مفاجئ وسريع ومباشر، لا نقطة انطلاق له، ولا نقطة وصول. كل شيء ينكشف له في الوقت ذاته، عن قرب مطلق. إن ما نسميه عادة «معرفة»، يفترض مواضيع محددة ومخططات ونظاماً وتراتبية. حتى الماهيات الرياضية تنكشف لنا مرتبطة بحقائق أخرى وبنتائج معينة، لكنها لا تنكشف إطلاقاً دفعة واحدة مع كل خصائصها. لكن الانعكاس على الذات الذي يقدم لنا المنعكس

ليس كمعطى، بل كوجود علينا أن نكونه، وبطريقة مبهمة خالية من أي وجهة نظر، إنما هو معرفة قاصرة بذاتها وخالية من أي شرح. وهو في الوقت ذاته، لا يُفاجأ بأي جديد، إذ إنه لا يعلمنا أي شيء، بل يطرح موضوعاً فحسب. عندما تتناول المعرفة موضوعاً متعالياً، يحصل بالفعل انكشاف للموضوع، ويمكن لهذا الموضوع المنكشف أن يخيب أملنا أو يدهشنا. أما الانعكاس على الذات، فهو يموضع الكائن الذي يكشفه، لكن وجود هذا الكائن يقوم أصلاً على الانكشاف. من هنا فإن الانعكاس على الذات يكتفي بأن يجعل هذا الانكشاف موجوداً لذاته، فلا يتجلى حينئذٍ الكائن المكشوف كمعطى، بل من حيث إنه «مكشوف مسبقاً». الانعكاس على الذات هو بالأحرى تعرّف أكثر مما هو معرفة، فهو يستدعي فهماً لما يريد استعادته، لكنه فهم سابق للانعكاس على الذات ودافع أصلي لهذه الاستعادة.

لكن إذا كان المنعكس على ذاته هو المنعكس، وإذا كانت وحدة الكائن تؤسس لامتيازات الانعكاس على الذات وتحد منها في الوقت ذاته، ينبغي أن نضيف إلى ذلك أن المنعكس هو نفسه ماضيه ومستقبله. إن المنعكس على ذاته الذي هو الكل الشامل للمنعكس بالطريقة التي لا يكونه فيها، يوسّع إذاً من دون شك قيمته اليقينية لتشمل هذا الكل مهما يتجاوزه باستمرار هذا الكل الشامل. هكذا، فإن الاكتشاف الديكارتي للانعكاس على الذات أي الكوجيتو، يجب أن لا يقتصر على تلك اللحظة اللامتناهية في قصرها. وهذا ما كان بمقدورنا استنتاجه، من جهة أخرى، من طبيعة الفكر الذي هو فعل يستثمر الماضي ويرسم الملامح التمهيدية لمخططاته في ضوء المستقبل. يقول ديكارت: أنا أشك إذاً أنا موجود. لكن ماذا سيبقى من الشك المنهجي إذا استطعنا حصره في اللحظة الآنية؟ قد يبقى تعليق الحكم، لكن تعليق الحكم ليس شكاً، بل بنية ضرورية منه. كي يكون هناك شك، يجب أن يكون تعليق الحكم مدفوعاً بعدم كفاية مبررات التأكيد أو الإنكار - مما يحيلنا إلى الماضي - وينبغي إبقاء تعليق الحكم هذا بقرار إرادي إلى أن تتدخل عناصر جديدة، وهذا هو أصلاً مشروع للمستقبل. ويظهر الشك على خلفية فهم ما قبل أنطولوجي للمعرفة، ومقتضيات تخص الحقيقة. إن هذا الفهم وهذه المقتضيات تعطي الشك كل معناه، وتلزم الكل الشامل للواقع الإنساني ووجوده في العالم، وتفترض وجود موضوع للمعرفة وللشك، أي تفترض وجود ثبات متعالٍ في الزمن الكوني. الشك هو إذاً سلوك

مرتبط، سلوك يمثل أحد أساليب وجود الواقع الإنساني في العالم. حين يكتشف المرء أنه يشك، هذا يعني أنه موجود أصلاً أمام ذاته في المستقبل الذي يتضمن هدف هذا الشك ونهايته ومعناه، كما أنه موجود وراء ذاته، في الماضي الذي يتضمن الدوافع المكوِّنة للشك ومراحله، وكذلك هو موجود خارج ذاته في العالم من حيث هو حضور تجاه الموضوع الذي يشك به. ويمكن تطبيق الملاحظات نفسها على أي شيء يدركه الانعكاس على الذات: أنا أقرأ، أحلم، أُدرك حسّياً، أعمل. . . فإما ستؤدي بنا هذه الملاحظات إلى رفض البداهة الضرورية للانعكاس على الذات، فتنهار عندئذ معرفتي الأصلية بذاتي لتصبح احتمالية، كما يصبح وجودي ذاته مجرد وجود احتمالي لأن كينونتي - في - اللحظة ليست كينونة، وإما يجب أن نوسع امتيازات الانعكاس على الذات لتشمل الكل الشامل للإنسان، أي الماضي والمستقبل والحضور والموضوع. إلا أنه إذا كان رأينا صائباً، فإن الانعكاس على الذات هو ما هو لذاته الذي يحاول أن يستعيد ذاته من حيث كونه كلاً شاملاً في حالة عدم اكتمال دائمة. فعندما يؤكد ما هو لذاته انكشاف الكائن، فإنه يكون بذلك قد انكشف هو ذاته أمام ذاته. بما أن ما هو لذاته يجعل نفسه كائناً زمنياً، ينتج عن ذلك: **أولاً** إن الانعكاس على الذات من حيث هو أسلوب كينونة ما هو لذاته، لا بّد من أن يكون عملية تكوّن زمني، وأنه هو نفسه ماضيه ومستقبله. **ثانياً** إن الانعكاس على الذات يوسع بطبيعة الحال، امتيازاته وإدراكه اليقيني لتشمل إمكانيات كينونتي الحالية وماضيّ الذي كنت. ليس المنعكس على ذاته إدراكاً للمنعكس الآنيّ، وليس هو نفسه وجوداً آنياً. ذلك لا يعني أن المنعكس على ذاته يعرف مستقبل المنعكس إلى جانب مستقبله، ويعرف ماضي الوعي الذي عليه معرفته، إلى جانب ماضيه. وعلى العكس من ذلك، يتميز الواحد منهما عن الآخر بماضيه ومستقبله وذلك ضمن وحدة كينونتها. إن مستقبل المنعكس على ذاته هو بالفعل مجمل الإمكانيات الخاصة التي يجب عليه أن يكونها من حيث هو منعكس على ذاته. وهو لا يمكنه بوصفه منعكساً على ذاته أن يتضمن وعياً بمستقبل المنعكس. وإن الملاحظات نفسها ستصلح بالنسبة إلى الماضي المنعكس على ذاته، على الرغم من أن هذا الماضي يرتكز، في نهاية الأمر، على الماضي الأصلي لما هو لذاته. لكن إذا كان الانعكاس على الذات يستمد دلالته من مستقبله وماضيه، فهو من حيث كونه حضوراً هارباً تجاه هروب، يوجد عبر خروجه من ذاته، في سياق هذا الهروب. بعبارة أخرى، إن ما هو لذاته الذي يجعل نفسه موجوداً على طريقة

الازدواجية الانعكاسية، يستمد معناه، من حيث كونه لذاته، من إمكانياته ومن مستقبله، فبهذا المعنى، يُعتبر الانعكاس على الذات ظاهرة تشتّت؛ لكن من حيث كونه حضوراً تجاه ذاته، فإن ما هو لذاته هو حضور حاضر لكلّ أبعاد خروجه من ذاته. سيقال لي: يبقى عليكَ أن تشرح لماذا يمكن لهذا الانعكاس على الذات الذي تزعم أنه يقيني، أن يرتكب الكثير من الأخطاء المتعلقة تحديداً بذلك الماضي الذي كان ينبغي عليه أن يعرفه وفقاً لما أعطيتَه من قدرة على معرفته. لكنني أجيب بأنه لا يرتكب أي خطأ بمقدار ما يدرك الماضي الذي يلازم الحاضر بحيث لا يشكل موضوعاً نظرياً. عندما أقول: «إنني أقرأ، أشكّ، آمل... إلخ»، فإنني أكون قد تخطيت بعيداً حدود حاضري باتجاه الماضي كما كنا قد أظهرنا ذلك. إلا أنني لا يمكنني أن أخطئ في أي حالة من هذه الحالات. ليس لدينا أي شك بالقيمة اليقينية للانعكاس على الذات، بمقدار ما يدرك الماضي تماماً كما يبدو للمنعكس الذي عليه أن يكون هذا الماضي. إذا كان يمكنني، من ناحية أخرى، أن أرتكب عدة أخطاء وأنا أتذكر عبر انعكاسي على ذاتي مشاعري أو أفكاري الماضية، فذلك لأنني أقوم بذلك على مستوى الذاكرة: في هذه اللحظة، لا أعود أنا ماضيّ، لكنني أجعله موضوعاً نظرياً، فالمسألة لم تعد عندئذٍ مسألة انعكاس على الذات.

وهكذا، الانعكاس على الذات هو وعي بالأبعاد الثلاثة للخروج من الذات. إنه وعي غير نظري بمجرى الوقائع، ووعي نظري بالديمومة. بالنسبة إليه، إن ماضي المنعكسِ وحاضرَه موجودان كأنهما كائنان تقريباً خارجيان، بمعنى أنهما ليسا محفوظين فقط في وحدة ما هو لذاته الذي يستنفد وجودهما من حيث إنه عليه أن يكون هو هذا الوجود، بل هما محفوظان أيضاً بالنسبة إلى ما هو لذاته الذي يفصله عدم عنهما، وبالنسبة إلى ما هو لذاته الذي ليس عليه أن يكون هو وجودهما، على الرغم من أنه موجود معهما في وحدة كائن واحد. وبواسطة الانعكاس على الذات أيضاً، يحاول مجرى الزمن أن يكون كما لو أنه موضوع خارجي قد تم التمهيد له ضمن التلازم. لكن الانعكاس الخالص على الذات لم يكتشف الزمنية، إلا في طبيعتها الأصلية التي ليست جوهراً، وإنه في رفضه أن يكون في ـ ذاته، يكتشف الممكنات من حيث هي ممكنات تعزّزها حرية ما هو لذاته، كما يكشف الحاضر من حيث هو وجود متعالٍ، وإذا بدا له الماضي في ـ ذاته، فذلك أيضاً على أساس حضوره. وأخيراً، فإن الانعكاس على الذات

يكتشف ما هو لذاته في شموليته الكلّية المفكّكة من حيث إنه هو الفردية الفريدة بالطريقة التي يجب عليه فيها أن يكونها، كما يكتشف ما هو لذاته من حيث إنه المنعكس بامتياز، والكائن الذي لم يكن إطلاقاً سوى ذات، والذي هو دائماً هذه الذات على مسافة من نفسه، في المستقبل، في الماضي وفي العالم. إذاً، فإن الانعكاس على الذات يُدرك الزمنية من حيث إنها تنكشف كأسلوب الكينونة الوحيد والفريد لإنية، أي من حيث هي تاريخية.

لكن الديمومة النفسية التي نعرفها ونستخدمها يومياً، من حيث إنها تتابع لأشكال زمنية منتظمة، إنما هي النقيض للتاريخية. إنها بالفعل النسيج الملموس للوحدات النفسية التي تجري. هذا الفرح، مثلاً، هو شكل منتظم يظهر بعد حزن، ولقد كان هناك سابقاً ذلك الإحساس بالذل الذي شعرتُ به البارحة. بين هذه الوحدات التي تجري أي الكيفيات والحالات والأفعال، تنشأ عامة علاقات الـ «قبل» والـ «بعد»، وإن هذه الوحدات هي التي يمكنها حتى أن تصلح للتأريخ. هكذا، فإن الوعي المنعكس على ذاته لدى الإنسان في ـ العالم، يجد نفسه خلال وجوده اليومي أمام مواضيع نفسية هي ما هي عليه، وتبدو على النسيج المتواصل للزمنية كأنها رسوم وزينات على قماش مطرّز، وهي تتوالى كما تتتابع أشياء العالم في الزمن الكوني، أي تحل مكان بعضها البعض، من دون أن تنسج في ما بينها سوى علاقات التتابع الخارجية الخالصة. يُقال مثلاً إنه «لديّ» فرح، أو «كان لديّ» فرح، ويُقال إنه «فرحي» كما لو أنني أحمله معي وينفصل عني، كما تنفصل الأحوال المنتهية عند سبينوزا على خلفيّة الصفة المحمولة. حتى إنه يقال إنني «أشعر» بهذا الفرح، كما لو أنه يأتي ليطبع ختمه على نسيج تكوّني الزمني، أو بالأحرى، كما لو أن وجود هذه المشاعر والأفكار والحالات في داخلي، يشبه زيارة العذراء للقديسة إليزابيت. ولا يسعنا أن نطلق تسمية «وهم» على هذه الديمومة النفسية المكوَّنة من المجرى الملموس للتنظيمات المستقلة، أي بالمحصلة من تتابع الوقائع النفسية، ووقائع الوعي التي يشكّل وجودها بالفعل موضوع علم النفس؛ فعلى مستوى الواقعة النفسية، تتأسس العلاقات الملموسة عملياً بين الناس، كالمطالبات وحالات الغيرة والضغائن، والإيحاءات والصراعات والحيل... إلخ. وعلى الرغم من ذلك، من غير المفهوم كيف يتحوّل ما هو لذاته غير المنعكس إلى وجود تاريخي خلال انبثاقه، بحيث يصبح هو نفسه هذه الكيفيات والحالات والأفعال، فتنهار وحدة وجوده وتنقسم إلى كثرة من

الموجودات الخارجية بالنسبة إلى بعضها البعض، وتعود المشكلة الأنطولوجية إلى الظهور، ونكون قد جرّدنا أنفسنا هذه المرة، من وسائل حلّها، لأنه إذا كان ممكناً لما هو لذاته أن يكون هو نفسه ماضيه الخاص، يصبح من العبث أن أطلب أن يكون فرحي هو ذاته الحزن الذي سبقه، حتى بالطريقة التي لا يكون فيها ما هو عليه. ويقدّم علماء النفس تصوّراً متدنّياً لهذا الوجود خارج الذات، عندما يؤكدون أن الوقائع النفسية نسبية تجاه بعضها البعض، وأن صوت الرعد الذي يُسمع بعد سكون طويل، يُدرك من حيث إنه «صوت ـ الرعد ـ بعد ـ سكون ـ طويل»، وحسناً فعلوا. لكنهم امتنعوا عن شرح هذه النسبية في التتابع، وذلك بتجريدها من أي أساس أنطولوجي. في الواقع إنه إذا تمّ إدراك ما هو لذاته في تاريخيته، تضمحلّ الديمومة النفسية، وتختفي الحالات والكيفيات والأفعال كي يحلّ مكانها الوجود ـ لذاته من حيث هو كذلك، والذي ليس هو سوى الفردية الفريدة التي يبدو مسار تكوّن وجودها التاريخي، غير قابل للانقسام. إن الوجود ـ لذاته هو الذي يجري في الديمومة، ويستدعي ذاته من أعماق المستقبل، ويبدو مثقلاً بالماضي الذي كان، وهو الذي يخلق تاريخيّة إنيته، ونعرف أنه، في طريقة وجوده الأولية أو العفوية غير المنعكسة، يعي العالم ولا يعي ذاته. هكذا لا يمكن للصفات والحالات أن تكون كائنات في وجوده (بالمعنى الذي تكون فيه الوحدة الجارية، الفرح، «مضموناً» واعياً أو «واقعة» واعية)، فلا يوجد منه سوى انطباعات داخلية غير مموضِعة، وهي ليست سوى ذاته هو من حيث هو لذاته، ولا يمكن إدراكها من خارجه.

ها نحن إذاً أمام زمنيتين: الزمنية الأصلية التي تشكّلها كينونتنا الزمنية، والزمنية النفسية التي تبدو في الوقت نفسه غير متطابقة مع طريقة وجود كينونتنا، وواقعاً علائقياً بين ذاتية وأخرى، وموضوعاً علمياً وهدفاً للأعمال الإنسانية (بمعنى أنني مثلاً أعمل كل شيء كي أجعل «آني» (Anny) تحبني، وكي «أعطيها الحب من أجلي أنا»). لا يمكن لهذه الزمنية التي هي بديهياً مشتقّة، أن تصدر مباشرة عن الزمنية الأصلية التي لا تكوّن أي شيء آخر غير نفسها. بالنسبة إلى الزمنية النفسية، هي غير قادرة على تكوين نفسها، لأنها ليست سوى نظام متتابع للوقائع. ولا يمكن لها أن تتجلّى، من ناحية أخرى، لما هو لذاته العفوي غير المنعكس الذي يخرج من ذاته كحضور محض تجاه العالم، فلا تنكشف إلا للانعكاس على الذات الذي عليه هو أن يكوّنها. لكن

كيف يمكنه أن يكوّنها إذا كان هو مجرّد اكتشاف للتاريخية التي يتكوّن هو منها أصلاً؟

ينبغي هنا أن نميّز الانعكاس الخالص على الذات من الانعكاس غير الخالص على الذات أو المكوِّن الذي يكوّن تتابع الوقائع النفسية، أي النفس. وإن ما يتجلّى لنا أولاً في الحياة اليومية، إنما هو الانعكاس غير الخالص على الذات أي المكوِّن، على الرغم من أنه يتضمن الانعكاس الخالص على الذات الذي هو بنيته الأصلية. لكنه لا يمكن الوصول إلى الانعكاس الخالص على الذات إلا على أثر تغيّر يجريه هو على ذاته عبر نوع من التطهير النفسي. ولا مجال هنا لوصف بنية هذا التطهير النفسي والدافع له. وما يهمنا هنا، إنما هو وصف الانعكاس غير الخالص على الذات من حيث إنه يكوّن الزمنية النفسية ويكشفها.

الانعكاس على الذات هو نمط وجود لما هو لذاته الذي يوجد كي يكون لذاته في ما هو عليه. وهو إذاً ليس انبثاقاً مزاجياً في حال كينونة لامبالية، بل هو يحصل عبر منظور «لأجل» (كذا). رأينا هنا بالفعل أن ما هو لذاته هو الكائن الذي هو، في كينونته، أساس «لأجل» (كذا). من هنا، فإن معنى الانعكاس على الذات هو أن «يكون ـ لأجل» (كذا). وبشكل خاص، فإن المنعكس على ذاته هو المنعكس الذي يعدِّم ذاته «لأجل» استعادة ذاته. بهذا المعنى، فإن المنعكس على ذاته من حيث إن عليه أن يكون هو المنعكس، يفلت من كونه لذاته بوصفه منعكساً على ذاته، وذلك بالشكل الذي «عليه أن يكون فيه لذاته». لكن، إذا كان الأمر كذلك كي يكون المنعكس على ذاته هو المنعكس الذي عليه أن يكونه فحسب، فهو سيفلت مما هو لذاته من أجل استعادته. إن ما هو لذاته محكوم، في كل الأحوال، أن يكون ـ لذاته، وهذا ما يكتشفه بالفعل الانعكاس الخالص على الذات. هكذا، فإن الانعكاس غير الخالص على الذات الذي هو الحركة الانعكاسية اللأولى والعفوية (لكن غير أصلية)، إنما هو موجود ـ لأجل ـ المنعكس كوجود في ـ ذاته. وإن الدافع له الذي هو بحد ذاته، ضمن حركة استدخال وتموضع مزدوجة ـ كنا قد وصفناها، إنما هو إدراك المنعكس من حيث هو موجود في ـ ذاته كي يجعل من نفسه هذا الكائن في ـ ذاته الذي يدركه. إن الانعكاس غير الخالص على الذات لا يدرك إذاً المنعكس كمنعكس إلا ضمن مدار الإنية حيث يدخل مباشرة في علاقة مع وجود في ـ ذاته عليه أن يكونه، والذي هو المنعكس من حيث إن المنعكس على ذاته يحاول أن يدركه كوجود في ـ ذاته. ذلك يعني أنه توجد ثلاثة أشكال

للانعكاس غير الخالص على الذات: المنعكس على ذاته، والمنعكس ووجود في ـ ذاته ينبغي على المنعكس على ذاته أن يكونه من حيث إن هذا الوجود في ـ ذاته هو المنعكس، وهو ليس سوى الدافع لظاهرة الانعكاس على الذات. ويتم تصوّر تمهيدي مسبق لهذا الكائن في ـ ذاته من وراء المنعكس لذاته، بواسطة انعكاس على الذات يخترق المنعكس كي يستعيده ويؤسس له، فكأنه إسقاط للمنعكس ـ لذاته، من حيث هو دلالة، على هذا الكائن في ـ ذاته: إن كينونة هذا الكائن ليست كائنة بل كانت، كما هو العدم. إنه المنعكس من حيث هو موضوع محض للمنعكس على ذاته. منذ اللحظة التي يتخذ فيها الانعكاس على الذات وجهة نظر تجاه المنعكس على ذاته، ومنذ اللحظة التي يخرج فيها من هذا الحدس السريع المباشر بحيث ينكشف المنعكس للمنعكس على ذاته من دون اتخاذ وجهة نظر، ومنذ اللحظة التي يطرح الانعكاس على الذات نفسه من حيث إنه ليس هو المنعكس، بل يحدّد ما هو عليه هذا المنعكس، فإن الانعكاس على الذات يُظهر كائناً في ـ ذاته قابلاً لأن يُحدَّد، ويوصف من وراء المنعكس. إن هذا الكائن في ـ ذاته المتعالي، أو ظلّ المنعكس في الوجود، هو ما يجب أن يكونه المنعكس على ذاته من حيث إنه ما هو عليه المنعكس. ويجب عدم الخلط إطلاقاً بين هذا الكائن في ـ ذاته وقيمة المنعكس التي تنكشف للانعكاس على الذات عبر إدراك حدسي شمولي وغير متمايز ـ ويجب عدم الخلط أيضاً بينه وبين القيمة التي تلازم المنعكس على ذاته كغياب غير نظري، وكهدفٍ للوعي المنعكس على ذاته من حيث هو وعي لا يموضع ذاته. إن هذا الوجود في ـ ذاته المتعالي هو الموضوع الضروري لكل انعكاس على الذات: يكفي كي يمكنه أن ينبثق، أن يقوم الانعكاس على الذات بمقاربة المنعكس كموضوع له: إن القرار الذي يتخذه الانعكاس على الذات والذي يعتبر المنعكس موضوعاً له، هو الذي يُظهر هذا الوجود في ـ ذاته من حيث هو تموضع متعالٍ للمنعكس. أما الفعل الذي يقرّر فيه الانعكاس على الذات أن يعتبر المنعكس موضوعاً له، فهو يطرح **أولاً** المنعكس على ذاته من حيث إنه ليس هو المنعكس، ويتخذ **ثانياً** وجهة نظر تجاه المنعكس. والواقع أن هاتين اللحظتين هما في الواقع لحظة واحدة، لأن المنعكس على ذاته يجعل نفسه سلباً عينياً بالنسبة إلى المنعكس، ويتجلى هذا السلب بالتحديد عبر اتخاذ وجهة النظر بالذات. إن فعل التموضع يكمن تحديداً، كما يبدو، في امتداد الازدواجية الانعكاسية، لأن هذه الازدواجية تحصل بتعميق العدم الذي يفصل الانعكاس عن العاكس. يستعيد التموضع حركة الانعكاس على الذات من حيث إنها ليست هي المنعكس، من

أجل أن يبدو المنعكس كموضوع بالنسبة إلى المنعكس على ذاته. إلا أن هذا الانعكاس على الذات هو خداع نفسي لأنه، إذا كان يبدو أنه يقطع الرباط الذي يجمع بين المنعكس والمنعكس على ذاته، وإذا بدا أنه يعلن أن المنعكس على ذاته ليس هو المنعكس بالطريقة التي لا يكون فيها ما ليس هو عليه، فإن المنعكس على ذاته يبدو بالمقابل أنه في انبثاقه الانعكاسي الأصلي، ليس هو المنعكس بالطريقة التي لا يكون فيها ما هو عليه، وذلك كي يستعيد في ما بعد التأكيد الموجب بأنه هو المنعكس، وكي يؤكد أنني أنا هذا المنعكس في ـ ذاته. باختصار، الانعكاس على الذات هو خداع نفسي من حيث إنه يكوِّن نفسه بحيث يكشف الموضوع الذي أجعله أنا ذاتي. لكن في المقام الثاني، إن هذا التعديم الأكثر جذرية ليس حدثاً واقعياً وميتافيزيقياً: إن الحدث الواقعي الذي هو قضية تعديم ثالثة، هو الوجود ـ للآخر. الانعكاس غير الخالص على الذات هو مجهود فاشل لما هو لذاته في محاولته أن يكون هو الآخر، ويبقى هو ذاته. إن الموضوع المتعالي الذي يظهر وراء ما هو لذاته المنعكس، هو الكائن الوحيد الذي يمكن للمنعكس على ذاته أن يقول عنه، بهذا المعنى، إنه ليس هو، فهو ظِلّ كائن. إنه ما قد «كان»، وعلى المنعكس على ذاته أن يكون هذا الظلّ كي لا يكونه. إن ظل الكائن هذا، المترابط الضروري والثابت مع الانعكاس غير الخالص على الذات، هو الموضوع الذي يدرسه عالم النفس تحت اسم الواقعة النفسية. والواقعة النفسية هي إذاً ظلّ المنعكس من حيث إنه يجب على المنعكس على ذاته أن يكونه عبر الخروج من ذاته، وبالطريقة التي لا يكونه فيها. هكذا، فإن الانعكاس على الذات يكون غير خالص، عندما يبدو «كحدسٍ بما هو لذاته بشكل وجود في ـ ذاته»، من هنا، فإن ما ينكشف له، ليست تاريخية المنعكس من حيث هي زمنية وليست جوهراً، بل تنكشف له من وراء هذا المنعكس، الطبيعة الجوهرية بالذات لتلك الأشكال المنتظمة عبر المجرى الزمني. إن وحدة هذه الكائنات الجوهرية الموجودة بالقوة تدعى الحياة النفسية أو النفس، وهي وجود في ـ ذاته كامن ومتعالٍ يرتكز عليه التكوّن الزمني لما هو لذاته. ليس الانعكاس الخالص على الذات إطلاقاً سوى معرفة تقريبية؛ لكن قد يكون هناك معرفة انعكاسية بالنفس فقط. سنجد بطبيعة الحال، في كل موضوع نفسي، خصائص المنعكس الواقعي، لكنها خصائص متدنية إلى منزلة ما هو في ـ ذاته، وإن وصفاً موجزاً قبْلياً للنفس سيتيح لنا فهم كل ذلك.

أولاً: إن كلمة «نفس» (Psychè) تعني لنا الأنا (Ego) مع كل حالاته وصفاته وأفعاله. ويتخذ هذا الأنا شكلين على مستوى قواعد اللغة الفرنسية: الأنا الشخصي (Je) من حيث هو ضمير المتكلم، والأنا (Moi)، وهو يمثّل شخصنا من حيث هو وحدة نفسية متعالية. وقد كنا وصفنا ذلك في مكان آخر، فمن حيث إن كلاً منا هو هذا «الأنا»، فنحن ذوات فاعلة، لها قيمة معنوية قانونية، نشطة وسلبية، وذات إرادة، ومواضيع ممكنة لحكم تقويمي أو لحكم يحدّد المسؤولية.

إن صفات الأنا تمثّل مجمل القوى الكامنة الموجودة بالقوة التي تشكّل خلقنا وعاداتنا (بالمعنى اليوناني لكلمة ἕξις). إن كون المرء غضوباً، أو محباً للعمل أو غيوراً أو طموحاً أو شهوانياً ... إلخ، إنما يعتبر «صفة». لكن ينبغي الاعتراف أيضاً بصفات من نوع آخر تستمد أصولها من تاريخنا، وسندعوها عادات: يمكنني أن أكون قد أصبحت مسنّاً، أو تعباً، أو حادّ الطبع، أو ناقصاً أو متطوراً. يمكنني أن أبدو لذاتي كما لو أنني «اكتسبت ثقة بالنفس على أثر نجاح حققته» أو على العكس من ذلك، كما لو أنني «اكتسبت شيئاً فشيئاً ميول مريض وعاداته وبنيته الجنسية» (على أثر مرض طويل).

أما الحالات، فتتعارض ـ من حيث وجودها بالفعل ـ مع الصفات التي توجد بالقوة. الكراهية والحب والغيرة هي حالات، والمرض هو حال من حيث إن المريض يدركه واقعاً نفسياً ـ فيزيولوجياً. وبالمثل، فإن عدداً من الخصائص التي يكتسبها «شخصي» من مصدر خارجي، يمكنها أن تصبح حالات من حيث إنني أعيشها: الغياب (بالنسبة إلى شخص محدّد) والمنفى والعار والانتصار هي حالات. لقد أصبح واضحاً ما يميز الصفة عن الحالة: بعد غضبي الذي عشته البارحة، استمرت «سرعة غضبي» كاستعداد كامن لأن أغضب. لكن، على عكس ذلك، بعد العمل الذي قام به بيار والضغينة التي شعرت بها تجاهه، استمرت كراهيتي كواقع حالي، وعلى الرغم من أن فكري مشغول حالياً بموضوع آخر. وإضافة إلى ذلك، الصفة هي استعداد نفسي فطري أو مكتَسب، يسهم في تحديد صفات «شخصي». بالمقابل فإن الحالة ظرفية وعرضيّة أكثر من الصفة: إنها شيء ما يحصل لي. إلا أنه يوجد مع ذلك ما هو في منزلة وسطى بين الحالات والصفات: على سبيل المثال كراهية «Pozzo di Borgo» الموجّهة ضد نابليون (Napoléon)، التي كانت من مكوّنات شخصها، على الرغم من أنها موجودة بالفعل، وتعبّر عن علاقة عاطفية عرضية بينهما.

أما الأفعال، فالمقصود منها كل نشاط تركيبي للشخص، أي كل استخدام لوسائل من أجل غايات، ليس من حيث إن ما هو لذاته هو نفسه إمكانياته الخاصة، لكن من حيث إن الفعل يمثّل تركيباً نفسياً متعالياً ينبغي عليه أن يعيشه. إن التدرّب الذي يقوم به الملاكم مثلاً، هو فعل لأنه يتجاوز ويدعم ما هو لذاته الذي يحقق ذاته، من ناحية أخرى، عبر هذا التدرّب وبواسطته. وكذلك الأمر بالنسبة إلى البحث لدى العالِم، والعمل لدى الفنان، والحملة الانتخابية لدى السياسي... في كل الأحوال يمثّل الفعل كينونة نفسية، وجوداً متعالياً، والوجه الموضوعي لعلاقة ما هو لذاته بالعالم.

ثانياً: إن ما هو نفسي يتجلّى حصرياً لصنف خاص من الأفعال المعرفية: إنها أفعال ما هو لذاته المنعكس على ذاته. على الصعيد العفوي اللاانعكاسي، يكون ما هو لذاته بالفعل إمكانياته الخاصة بطريقة غير نظرية، وبما أن إمكانياته تمثّل حضوراً ممكناً في العالم، أبعد من حالة العالم القائمة، فإن ما يتجلّى نظرياً وليس كمادة فكريّة من خلال هذه الإمكانيات، هو حالة في العالم مرتبطة تركيبياً بالحالة القائمة. وبالنتيجة فإن التغيرات التي ستجلبها للعالم تظهر نظرياً في الأشياء الحاضرة كمخزون موضوعي موجود بالقوة عليه أن يتحقق مستخدماً جسدنا أداة لهذا التحقّق. وهكذا، فإن الرجل الغاضب يرى على وجه محدِّثه صفة موضوعية هي استدعاء للكمة بقبضة اليد. من هنا، عبارات مثل «وجه كريه»، «سحنة مشؤومة»... إلخ. ويبدو جسدنا هنا كوسيط روحاني في حالة ذهول، إذ بواسطته ينبغي أن يتحقق بعض المخزون الموجود بالقوة في الأشياء (شراب ـ يجب أن ـ يُشرب، مساعدة ـ يجب ـ أن ـ تُقدَّم، حيوان ـ مضرّ ـ يجب ـ أن ـ يُقتل...)، والانعكاس على الذات الذي ينبثق في هذه الظروف، يدرك ما هو لذاته في علاقته الأنطولوجية بممكناته، لكن من حيث هي موضوع. هكذا ينبثق الفعل كموضوع احتمالي للوعي المنعكس على ذاته. يصبح إذاً من المستحيل عليّ أن أعي في الوقت نفسه، وعلى المستوى نفسه، شخص بيار وصداقتي له: إن ما يفصل بشكل دائم بيار كوجود عن الصداقة كوجود، إنما هي كثافة ما هو لذاته الذي هو واقع خفيّ: في حالة الوعي غير المنعكس، يكون ما هو لذاته موجوداً، لكن بطريقة غير نظرية، ويختفي أمام موضوع العالم ومخزونه الاحتمالي. وفي حالة انبثاق الانعكاس على الذات، يتمّ تجاوز ما هو لذاته باتجاه الموضوع المحتمل الذي يجب على المنعكس على ذاته أن يكونه. وحده الوعي

المنعكس الخالص على ذاته يمكنه اكتشاف ما هو لذاته المنعكس على حقيقته. ونسمي «نفساً» هذا الكل الشامل المنتظم لهذه الموجودات التي تمرّ كموكب دائم أمام الانعكاس غير الخالص على الذات، والتي تشكّل الموضوع الطبيعي للأبحاث السيكولوجية.

ثالثاً: ليست المواضيع النفسية كائنات مجرّدة على الرغم من كونها بالقوة، ولا يستهدفها المنعكس على ذاته فارغة، لكنها تتجلّى كوجود عينيّ في ـ ذاته، بحيث ينبغي على المنعكس على ذاته أن يكون هذه الكينونة بعيداً عن المنعكس. وسنسمّي «بداهة» ذلك الحضور المباشر و«الشخصي» للكره والمنفى والشك المنهجي تجاه ما هو لذاته المنعكس على ذاته. كي نقتنع أن هذا الحضور موجود، يكفي الرجوع إلى حالات من تجربتنا الشخصية حاولنا فيها أن نتذكر حباً قد انتهى، ومناخاً فكرياً عشناه في الماضي. في تلك الحالات المتنوعة، كنا نعي بكل دقة أننا نستهدف هذه المواضيع المختلفة فارغة. كان يمكننا أن نصوغ عنها مفاهيم خاصة، وأن نحاول إعطاءها وصفاً أدبياً، لكننا كنا نعلم أنها لم تكن موجودة هناك. وبالمثل، ثمة مراحل يمرّ فيها الحب الحيوي بتقلبات، ونعرف فيها أننا نحب لكننا لا نشعر بذلك. ولقد وصف بروست جيداً «تقلّبات القلب» هذه. بالمقابل، من الممكن أن ندرك حباً ونتأمله بكل اكتماله. لكنه يلزم لذلك أسلوب وجود خاص بما هو لذاته المنعكس: من خلال تعاطفي الآني الذي أصبح منعكساً لوعي منعكس على ذاته، يمكنني إدراك صداقتي لبيار. باختصار، لا توجد وسيلة أخرى لاستحضار هذه الصفات أو الحالات أو الأعمال إلا بإدراكها من خلال وعي منعكس تشكّل هي ظلّه المنعكس كما تشكّل تموضعه في الكينونة في ـ ذاتها.

لكن هذه الإمكانية لاستحضار حبّ، هي أفضل برهان لإثبات صفة التعالي في الموضوع النفسي. عندما أكتشف بغتة حبي و«أراه»، أدرك دفعة واحدة أنه «أمام» وعيي. ويمكنني أن أتخذ تجاهه وجهة نظر وأحكم عليه، فأنا لست مرتهناً له كما المنعكس على ذاته مرتهن للمنعكس. وبسبب ذلك بالذات، فإنني أدرك هذا الحب كما لو أنه ليس وجوداً ـ لذاته، فهو يبدو أكثر ثقلاً وكثافة وثباتاً بمقدار غير محدود، من هذه الشفافية المطلقة. لأجل ذلك، فإن الوضوح الذي تبدو به الظاهرة النفسية للحدس في الانعكاس غير الخالص على الذات، ليس يقينياً. هناك فرق بالفعل بين مستقبل ما هو لذاته المنعكس الذي تتآكله حريتي

وتخفّف من وطأته باستمرار، وبين المستقبل الكثيف والمهدّد لحبي، هذا المستقبل الذي يعطيه بالتحديد معناه كحبّ. إذا لم أدرك بالفعل في الموضوع النفسي مستقبلاً محدّداً لحبّه، فهل سأظل أعتبره حباً؟! ألن يهبط إلى مستوى النزوة؟ والنزوة ذاتها، ألا ترهن المستقبل بمقدار ما تبدو كما لو أنها ستبقى نزوة ولن تتحول إطلاقاً إلى حبّ؟ وهكذا، فإن مستقبل ما هو لذاته الذي يتعرض دائماً للتعديم، يحول دون أي تحديد في ذاته لما هو لذاته من حيث إنه كائن لذاته يحبّ أو يكره؛ وإن الظلّ الذي يسقطه ما هو لذاته المنعكس، يمتلك بطبيعته مستقبلاً متدنياً إلى مستوى الكينونة في ـ ذاتها بحيث يندمج هذا المستقبل بهذا الظلّ ويعطيه معناه. لكنّ المجموعة النفسية المرتبطة بمستقبلها تبقى فقط محتملة، وذلك بالارتباط مع التعديم المتواصل الذي يتعرض له كل مستقبل منعكس. وليس المقصود من ذلك الاحتمال، صفة خارجية تنتج عن علاقة بمعرفتي، ويمكنها أن تتحول، إذا أمكن، إلى يقين، بل المقصود هو خاصيّة أنطولوجية.

رابعاً: بما أن الموضوع النفسي هو الظلّ الذي يسقطه ما هو لذاته المنعكس، فهو يمتلك بشكل متدنٍ خصائص الوعي. إنه يبدو بشكل خاص، كلاً شاملاً مكتملاً ومحتملاً بحيث إن ما هو لذاته يجعل نفسه موجوداً في الوحدة المشتّتة لكلّ شامل مفكّك. ذلك يعني أن الموضوع النفسي الذي يتمّ إدراكه من خلال الأبعاد الثلاثة لخروج الزمنية من ذاتها، إنما يظهر مكوّناً من تركيب ماضٍ وحاضر ومستقبل. إن حباً أو مشروعاً هو الوحدة المنتظمة لهذه الأبعاد الثلاثة. لا يكفي القول إن حباً «له» مستقبل، كما لو أن المستقبل هو خارج الموضوع الذي هو ميزة له: لكن المستقبل هو جزء من الشكل المنظّم للمجرى الزمني للحب، لأن الوجود المستقبلي للحب هو الذي يعطيه معناه كحبّ. لكن، لمجرد أن الموضوع النفسي هو في ـ ذاته، فلا يمكن لحاضره أن يكون هروباً، ولا يمكن لمستقبله أن يكون مجرّد إمكانية. في هذه الأشكال من المجرى الزمني، ثمة أولوية أساسية للماضي الذي هو ماضي ما هو لذاته، والذي يفترض أصلاً تحوّله إلى وجود في ـ ذاته. إن المنعكس على ذاته يُسقط حالة نفسية ذات ثلاثة أبعاد زمنية، لكنه يشكّل هذه الأبعاد الثلاثة حصرياً من الوجود الماضي للمنعكس. المستقبل موجود مسبقاً: وإلا كيف يمكن لحبيّ أن يكون حباً؟ لكن المستقبل لا يزال غير معطى: إنه «الآن» الذي لم ينكشف بعد. فهو يفقد إذاً خاصيتّه كإمكانية عليّ ـ أن ـ أكونها: ليس مطلوباً من حبي وفرحي أن يكونا مستقبلهما، إنهما

فعلياً مستقبلهما، في حال من التجاور اللامبالي، تشبه حالَ قلم الحبر الذي هو في الوقت نفسه ريشة وهو هناك غطاؤها. وبالمثل، فإننا ندرك الحاضر بصفته موجوداً فعلياً هناك. إلا أن هذا الكائن ـ هناك مكوَّن من حيث إنه «كان ـ هناك»، فالحاضر مكوّن مسبقاً بشكل كلي، ومجهّز بشكل كامل. إنه «الآن» الذي تُحضره لحظة وتأخذه معها كما لو أنه ثوب جاهز: إنه بمثابة ورقة لعب تخرج من اللعبة ثم تعود اليها. إن انتقال «الآن» من المستقبل إلى الحاضر، ومن الحاضر إلى الماضي، لا يعرّضه لأي تغيّر، لأنه يكون بكل الأحوال، قد مرّ وأصبح ماضياً. وهذا ما يكشفه جيداً لجوء علماء النفس بطريقة ساذجة إلى اللاوعي، كي يمكنهم أن يميزوا اللحظات الآنية الثلاث في الحياة النفسية: سوف يسمون «حاضراً» ذلك «الآن» الحاضر للوعي. واللحظات الآنيّة التي انتقلت إلى المستقبل لها تماماً الخصائص نفسها، لكنها تنتظر في مجاهل اللاوعي، ويمكننا أن نميّز فيها بين ماضٍ وحاضر، إذا ما أخذناها في هذا المحيط اللامتمايز: إن ذكرى تستمر حيّة في اللاوعي هي لحظة آنيّة ماضية، وهي في الوقت نفسه لحظة آنيّة مستقبلية من حيث إنها تنتظر تذكّرها. وهكذا، فإن الظاهرة النفسية ليست معدّة لكي تكون موجودة، بل هي أصلاً جاهزة، إنها في الأصل ماضٍ وحاضر ومستقبل بشكل كامل وبالطريقة التي «كانت» فيها كل ذلك. لم تعد المسألة بالنسبة إلى اللحظات الآنيّة التي تكوّن الظاهرة النفسية، سوى أن تمرّ الواحدة بعد الأخرى، للمرة الأولى بالوعي، قبل رجوعها إلى الماضي.

نستنتج من ذلك أنه يوجد معاً في الظاهرة النفسية أسلوبان في الكينونة متناقضان، لأنها جاهزة مسبقاً، وتظهر في الوحدة المنصهرة لجهاز واحد، وهي في الوقت ذاته لا تستطيع أن توجد إلا عبر تتابع اللحظات الآنيّة، التي تنزع كل واحدة منها إلى الانعزال في وجود في ـ ذاته. هذا الفرح، مثلاً، ينتقل من لحظة إلى الأخرى، لأن مستقبله يوجد مسبقاً كنهاية طبيعية لتطوره، وكمعنى معطى لهذا التطوّر، ولا يوجد من حيث إنه يجب على الفرح أن يكونه، بل من حيث إن الفرح «كان» مسبقاً في المستقبل.

الواقع أن الانصهار الداخلي في الظاهرة النفسية ليس سوى وحدة كينونة ما هو لذاته التي تم تحويلها إلى جوهر واقعي في ـ ذاته، فالكره ليس مؤلفاً من أجزاء: هو ليس حصيلة تصرفات وحالات الوعي، بل يتجلّى لنا من خلال التصرفات وحالات الوعي، من حيث إنه الوحدة الزمنية غير المجزأة لتجلياتها.

إلا أنه يمكن تفسير وحدة كينونة ما هو لذاته بما يتميز به وجوده من إمكانية الخروج من الذات: عليه أن يكون بعفوية مكتملة، ما سيكون عليه. وعلى العكس من ذلك، فإن الظاهرة النفسية «قد كانت»، ذلك يعني أنها غير قادرة على أن تقرر من تلقاء نفسها أن تكون موجودة. وهي تستند إلى نوع من الجمادية في وجه المنعكس على ذاته. وغالباً ما ركّز علماء النفس على طابعها «المرضي». بهذا المعنى، استطاع ديكارت أن يتحدث عن «أهواء النفس». إن هذه الجمادية هي التي تجعلنا ندرك الظاهرة النفسية عبر علاقتها بموجودات العالم، على الرغم من أنها ليست على المستوى نفسه من الكينونة مع هذه الموجودات. من هنا يبدو الحب وكأنه قد «ولّده» الموضوع المحبوب. وبالتالي فإن الانصهار الكامل للظاهرة النفسية يصبح غير قابل للفهم، لأنه ليس عليها أن تكون هذا الانصهار، لأنها ليست تركيباً لنفسها، ولأن وحدتها لها طابع المعطى. بمقدار ما يكون الكره تتابعاً معطى للحظات الآنية الجاهزة الجمادية، فإننا نكتشف فيه بذور إمكانية تجزئته إلى ما لا نهاية. إلا أن هذه القابلية للتجزئة قد حُجبت وأُنكرت من حيث إن الظاهرة النفسية هي تموضع للوحدة الأنطولوجية لما هو لذاته. من هنا، هذا الشكل من الانصهار السحري بين اللحظات الآنيّة المتتالية للكره التي لا تتجلّى كأجزاء إلا من أجل أن تنفي في ما بعد خارجانيّتها. إن هذا الالتباس هو الذي يلقي الضوء على نظرية برغسون عن الوعي الذي يعيش في الديمومة، والذي هو «كثرة متداخلة ببعضها». لا تطال هذه النظرية الوعي باعتباره ما هو لذاته، بل تتناول الحياة النفسية. ماذا يعني في الواقع هذا «التداخل»؟ ليس بالطبع غياب كل إمكانية للتجزئة. كي يكون هناك تداخل، ينبغي أن تكون هناك أجزاء تتداخل ببعضها البعض. إلا أن هذه الأجزاء التي يمكن أن تنعزل من جديد عن بعضها، تمتزج ببعضها البعض عبر انصهار سحري لا يجد تفسيراً على الإطلاق، وهذا الاندماج الكامل يعصى حالياً على أي تحليل. لم يفكر برغسون إطلاقاً، أن يجد لخاصّية الاندماج النفسي هذه، أساساً ترتكز عليه في بنية مطلقة لما هو لذاته: لقد استخلص هذه الخاصّية من حيث هي معطى. «والحدس» هو الذي جعله يدرك أن الحالة النفسية هي كثرة مستدخَلة. وإن ما يزيد من جمادية هذه الخاصيّة النفسية، ومن سلبيتها كشيء معطى، هي أنها توجد من دون أن تكون موجودة بالنسبة إلى الوعي، أكان نظرياً أم لا. إنها موجودة من دون أن تعي أنها موجودة، لأن الإنسان يجهلها بأكملها في الوضع الطبيعي، وينبغي عليه الاستعانة بالحدس لإدراكها. هكذا يمكن لموضوع أن يوجد في العالم من دون أن نلاحظه، لكنه

ينكشف لنا في ما بعد، عندما نكون قد أعددنا له الوسائل الضرورية لكشفه. إن خصائص الديمومة النفسية هي، بالنسبة إلى برغسون، مجرد واقعة عرضية اختبارية: إنها هكذا لأننا نلقاها هكذا، هذا كل شيء. هكذا، فإن الزمنية النفسية هي معطى جماديّ قريب جداً من الديمومة عند برغسون، يتلقى الانصهار الداخلي من دون أن يصنعه، ويخضع للزمنية من دون أن يكوّن زمنيته، وتتداخل فيه، بطريقة غير عقلانية وسحرية، عناصر لا تجمعها علاقة وجود تجعلها تخرج من ذاتها، بحيث إن التداخل في ما بينها لا يمكن مقارنته إلا بعمل سحري يقوم على التأثير عن بُعد، وهو يخفي كثرة من اللحظات الآنيّة الجاهزة مسبقاً. وليست هذه الخصائص ناتجة عن خطأ ارتكبه علماء النفس، أو عن نقص في المعرفة، بل إنها مكونات الزمنية النفسية التي تنتج عن اعتبار الزمينة الأصلية جوهراً واقعياً. إن الوحدة المطلقة للحياة النفسية هي، في الواقع، إسقاط للوحدة الأنطولوجية للوجود لذاته، من حيث هي وحدة تخرج من ذاتها. لكن بما أن هذا الإسقاط يحصل في الوجود في ـ ذاته الذي هو ما هو عليه، بحسب مبدأ الهوية، فإن الوحدة التي تخرج من ذاتها تتفتّت إلى عدد لامتناهٍ من اللحظات الآنيّة التي هي ما هي عليه، وهي بسبب ذلك، تنزع كل واحدة منها إلى الانعزال في هويتها في ـ ذاتها. هكذا بما أن الزمنية النفسية هي في الوقت ذاته، من طبيعة ما هو في ـ ذاته وما هو لذاته، فإنها تتضمن تناقضاً لا يمكن تجاوزه. وذلك يجب أن لا يدهشنا: بما أنها نتاج الانعكاس غير الخالص على الذات، من الطبيعي أن تكون «قد كانت» ما ليست هي عليه، وألاّ تكون ما «قد كانت» عليه.

وما يجعل الأمور أكثر وضوحاً، هو تفحّص العلاقات التي تقيمها الأشكال النفسية في ما بينها، في صميم الزمن النفسي. لنلاحظ أولاً أن التداخل هو الذي يحكم العلاقة بين المشاعر، مثلاً، في صميم ظاهرة نفسية معقدة. كل منا يعرف مشاعر الصداقة التي يتخلّلها الحسد، ومشاعر الكره التي يخترقها التقدير على الرغم من كل شيء، وتلك الصداقات الغرامية التي غالباً ما وصفها الروائيون. من المؤكد أيضاً أننا ندرك صداقة يتخلّلها الحسد كما لو أنها فنجان قهوة مع غمامة من حليب. ولا شك أن هذا التشبيه فظّ. غير أنه من المؤكد أن الصداقة الغرامية لا تتجلّى من حيث هو مجرّد تحديد لنوع معيّن من الصداقة، كما هو حال المثلّث المتساوي الساقين الذي هو تحديد لنوع خاص من المثلثات. والصداقة تُظهر ذاتها كما لو أنه يخترقها بشكل كامل، حب بأكمله، وعلى الرغم من

ذلك، فهي لا «تجعل نفسها» حباً، وإلا تفقد استقلاليتها كصداقة. لكنه يتكوّن موضوع جمادي في ـ ذاته، تكاد اللغة تجد له تسمية، حيث الحب المستقل في ـ ذاته يتمدّد سحرياً ليشمل كل الصداقة، كما هو حال الساق التي امتدت على طول البحر عند الرواقيين.

لكن المسارات النفسية تستدعي أيضاً تأثيراً عن بُعد للأشكال السابقة على الأشكال اللاحقة. لا يمكننا تصوّر هذا التأثير عن بُعد، على طريقة السببية البسيطة التي نجدها، مثلاً، في علم الميكانيك التقليدي، والتي تفترض وجوداً جمادياً لمحرّك معزول في اللحظة، ولا على طريقة السببية الفيزيائية كما يتصوّرها ستيوارت مل (Stuart Mill)، والتي تعرَّف بأنها تتابع ثابت وغير مشروط لحالتين، يستبعد وجود كل منهما وجود الأخرى، فمن حيث إن الظاهرة النفسية هي تموضع لما هو لذاته، فهي تمتلك عفويّة متدنية تدرَك من حيث هي صفة داخلية معطاة، لا تنفصل من ناحية أخرى، عن قوة الانصهار فيها. ولا يمكن أن تكون الظاهرة النفسية نتاجاً حتمياً للظاهرة التي سبقتها. لكن من ناحية أخرى، لا يمكن لهذه العفوية أن تقرّر وجودها بنفسها، لأنها لا تبدو للإدراك إلا بوصفها تحديداً من بين غيره من تحديدات موجودٍ معطى. وينتج عن ذلك أن الشكل النفسي السابق عليه أن يولّد، عن بُعد، شكلاً نفسياً من طبيعته ذاتها، ينتظم عفوياً متخذاً مظهر مجرى زمني. لا يوجد هنا كائن عليه أن يكون مستقبله وماضيه، بل تتابعات أشكال نفسية ماضية، حاضرة ومستقبلية، لكنها توجد كلها بالطريقة التي تكون فيها «قد كانت» مستقبلها، وتؤثر على بعضها البعض عن بُعد. ويتجلى هذا التأثير إما بالاختراق وإما بالدافع. في الحالة الأولى، يدرك المنعكس على ذاته موضوعين نفسيين منفصلين سابقاً، كموضوع واحد، فينتج عن ذلك إما موضوع نفسي جديد تشكل كل خاصيّة فيه تركيباً للموضوعين الآخرين، وإما موضوع لا يمكن فهمه بحد ذاته، لكنه يبدو في الوقت نفسه، كأنه الموضوع الأول كليّاً، وكليّاً الموضوع الثاني، من دون أن يتعرض أي منهما لأي تبدل. بالمقابل، إذا كان التأثير هو عن طريق الدافع، فإن كل موضوع من الموضوعين يبقى في مكانه. لكن موضوعاً نفسياً منظّماً ويتضمن كثرة متداخلة ببعضها، لا يمكنه أن يؤثر إلا بشكل كامل في موضوع آخر بأكمله. وينتج عن ذلك تأثير فعلي كامل، عن بُعد، سحريّ ومتبادل بين موضوع وآخر. مثلاً: إن إحساسي البارحة بالذلّ هو الدافع الكامل لمزاجي هذا الصباح... إلخ. أن يكون هذا التأثير

عن بُعد سحرياً وغير عقلاني بشكل كلّي، هذا ما تثبته أفضل من أي تحليل، تلك الجهود التي بذلها علماء النفس «الفكرانيون» (Intellectualistes) من دون جدوى، على الصعيد النفسي، من أجل تفسير هذا التأثير بإرجاعه إلى سببية معقولة يمكن فهمها بتحليل فكراني. هكذا يحاول بروست باستمرار، عبر تحليل فكراني للتتابع الزمني للحالات النفسية، أن يكتشف سببية عقلانية تربط بين هذه الحالات. لكنه لم يستطع أن يقدم لنا، في نهاية تحليله سوى نتائج مشابهة للنتيجة الآتية: «حالما استطاع سوان (Swann) أن يتمثّل أوديت (Odette) من دون إحساس بالرعب، ورأى الطيبة من جديد في ابتسامتها ولم تعد الغيرة تضيف إلى حبّه تلك الرغبة في اختطافها من الآخرين، أصبح هذا الحب من جديد ميلاً للأحاسيس التي كان يثيرها لديه شخص أوديت وميلاً للذة التي كان يشعر بها وهو يتأمل بإعجاب كمشهد أو أن يسائل كظاهرة، إشراقة إحدى نظراتها وتشكُّلَ إحدى ابتساماتها وصدور نبرة من صوتها. وقد كانت هذه اللذة المختلفة عن أي لذة أخرى، قد انتهت بأن خلقت لديه حاجة إليها، وهي الوحيدة التي كان بإمكانها أن تشبعها بحضورها أو برسائلها... كذا، بعد أن صنع غيرته من حبه، كان يبدأ من جديد فيصنع من كيمياء عذابه ذاتها، مشاعر الحنان والشفقة تجاه أوديت»[3].

يتعلق هذا النصّ بديهياً بالموضوع النفسي. نرى فيه بالفعل مشاعر هي بطبيعتها متفرّدة ومتمايزة، تؤثّر على بعضها البعض. لكن بروست يحاول أن يوضح تأثيراتها وأن يصنّفها، آملاً من ذلك أن يفسّر الخيارات التي لا بدّ من أن يواجهها سوان. إنه لا يكتفي بوصف الاستنتاجات التي تَوَصّل إليها بنفسه (الانتقال المتأرجح من الغيرة الحاقدة إلى الحب الحنون)، بل يحاول شرح هذه الاستنتاجات.

ما هي نتائج هذا التحليل؟ هل تمّت إزالة عدم قابلية الحياة النفسية للفهم؟ من السهل أن نرى كيف أن ذلك الاختزال الاعتباطي بعض الشيء الذي يقوم على إرجاع الأشكال النفسية الكبرى إلى عناصر أكثر بساطة، يكشف، بالعكس من ذلك، تلك اللاعقلانية السحريّة للعلاقات التي تقيمها المواضيع النفسية في ما

(3) انظر: Marcel Proust, *Du Côté de chez Swann*, 37ème édition, p. 82.

بينها. كيف يمكن للغيرة أن تضيف إلى الحب «الرغبة في اختطافها من الآخرين»؟ كيف يمكن لتلك الرغبة المضافة إلى الحب (كصورة غمامة الحليب في فنجان القهوة) أن تمنع الحب من أن يصبح من جديد «ميلاً للأحاسيس التي كان يثيرها لديه شخص أوديت»؟ وكيف يمكن للذة أن تخلق حاجة؟ وكيف يصنع الحب تلك الغيرة التي ستضيف إليه، بالمقابل، الرغبة في اختطاف أوديت من الآخرين؟ وبعد أن يتخلّص من هذه الرغبة، كيف سيمكنه أن يصنع حناناً من جديد؟ ويحاول بروست أن يشكّل هنا نوعاً من الكيمياء الرمزيّة، لكن الصور الكيميائية التي يستخدمها تستطيع ببساطة أن تحجب دوافع وأعمالاً غير عقلانية. يحاول البعض أن يقودنا إلى تفسير ذي نزعة ميكانيكية للحياة النفسية، يشوّه طبيعتها بشكل كامل، ولا يبدو أكثر عقلانية من غيره. ولا يمكنه، على الرغم من ذلك، إلا أن يكشف لنا بين هذه الحالات النفسية، علاقات غريبة كالعلاقات بين الناس تقريباً (خلق، صنع، أضاف) مما يجعلنا نفترض أن هذه المواضيع النفسية هي قوى فاعلة حيّة. إن التحليل الفكراني، الكامن في توصيفات بروست، يشير في كل لحظة إلى إمكانياته المحدودة: هو لا يستطيع أن يقوم بعمليات التحليل والتصنيف إلا على المستوى السطحي، وبخلفيّة غير عقلانية كلياً. ينبغي التخلي عن تقليص الطابع اللاعقلاني للسببيّة النفسية: إن ما هو لذاته الذي يوجد خارج ذاته، على مسافة من ذاته، يتحوّل بواسطة السببيّة، ويتدنّى بطريقة سحريّة إلى مرتبة الوجود في ـ ذاته الذي يحلّ مكانه، فيكون ما هو عليه. إن هذا التأثير السحري عن بُعد هو النتيجة الضرورية لتراخي الارتباطات بين الكائنات النفسية. يجب على عالم النفس أن يصف هذه الارتباطات غير العقلانية، ويتخذ منها معطى أساسياً للعالَم النفسي.

هكذا يتكوّن الوعي المنعكس على ذاته كوعي بالديمومة، من هنا، فإن الديمومة النفسية تظهر للوعي. هذه الزمنية النفسية من حيث هي إسقاط للزمنية الأصلية في الوجود في ـ ذاته، هي وجود بالقوة لا يكفّ شبح مجراه الزمني عن تلازمه مع التكوّن الزمني لما هو لذاته عبر خروجه من ذاته ومن حيث إن الانعكاس على الذات يدرك هذا التكوّن الزمني. لكن الزمنية النفسية تختفي كلياً إذا بقي ما هو لذاته على المستوى اللامنعكس العفوي، أو إذا أصبح الانعكاس غير الخالص على ذاته خالصاً. وما يجعل الزمنية النفسية مشابهة للزمنية الأصلية، هو أنها تبدو كأسلوب وجود لمواضيع عينية، وليس كإطار ولا كقاعدة معدَّة

مسبقاً. ليس الزمن النفسي سوى مجموعة مترابطة من المواضيع الزمنية. لكن الفرق الأساسي بينه وبين الزمنية الأصلية، هو أنه كائن، بينما الزمنية الأصلية تتكوّن زمنياً. ومن حيث كونه كذلك، فإن الزمن النفسي لا يمكنه أن يتشكّل إلا مع الماضي، ولا يمكن للمستقبل إلا أن يكون ماضياً سيأتي بعد الماضي الحاضر، أي إن الشكل الفارغ «قبل ـ بعد» يتحوّل إلى جوهر واقعي، وينظّم العلاقات بين مواضيع ماضية على حدّ سواء. وفي الوقت نفسه، فإن الديمومة النفسية التي لا يمكنها أن توجد بذاتها، لا بدّ من أن تكون باستمرار «قد كانت». هذه الزمنية المتأرجحة باستمرار بين كثرة من الأجزاء المتجاورة والانصهار المطلق لما هو لذاته الموجود خارج ذاته، إنما تتألف من اللحظات الآنيّة التي كانت وتبقى في المكان المعدّ لها، والتي تؤثر عن بُعد في بعضها البعض في إطار الكل الشامل لها، وهذا ما يجعل هذه الزمنية مشابهة للديمومة السحريّة لدى برغسون. حين نضع أنفسنا على مستوى الانعكاس غير الخالص على الذات، أي الانعكاس على الذات الذي يحاول أن يحدِّد الكائن الذي هو أنا، يظهر عالم بأكمله، ويسكن الزمنية. إن هذا العالم، من حيث هو حضور بالقوة وموضوع محتمل لقصدي المنعكس على ذاته، إنما هو العالم النفسي أو النفس. إن وجوده هو بمعنى من المعاني، مثالي محض، وهو بمعنى آخر، موجود لأنه «قد كان»، ولأنه ينكشف للوعي، إنه «ظلّي»، وإنه ما ينكشف لي عندما أريد أن أرى نفسي. إضافة إلى ذلك، يمكن لهذا العالم أن ينطلق منه ما هو لذاته عندما يقرّر أن يكون ما يجب أن يكون (لن أذهب إلى هذا الشخص أو ذاك «بسبب» النفور الذي أشعر به تجاهه، أقرّر القيام بهذا العمل أو ذاك آخذاً بعين الاعتبار كرهي أو حبّي، أرفض النقاش في السياسة لأنني أعرف طبعي الغضوب ولا أريد أن أخاطر بأن أغضب)، هذا العالم الشبح يوجد كموقف واقعي لما هو لذاته. وإلى جانب هذا العالم المتعالي الذي يقيم في المستقبل اللامتناهي من اللامبالاة المضادة للتاريخ، تتكوّن الزمنية «الداخلية» أو «النوعيّة» بالتحديد كوحدة وجود احتمالية، والتي هي تموضع للزمنية الأصلية وتحوّلها إلى وجود في ـ ذاته. نجد هنا البوادر الأولى «لوجود خارجي»: إن ما هو لذاته يرى نفسه تقريباً وهو يمنح نفسه وجوداً خارجياً أمام ناظريه، لكن هذا الكائن الخارجي هو محض احتماليّ. سنرى في ما بعد الوجود ـ للآخر وهو يحقّق بوادر هذا «الخارج».

الفصل الثالث

التعالـــي

كنا قد اخترنا القيام بتفحّص للتصرفات السلبية، دليلاً لنا للوصول إلى وصف كامل قدر الإمكان لما هو لذاته، فالإمكانية الدائمة للاكينونة خارجنا وداخلنا، هي، كما رأينا، الشرط الذي يحدّد الأسئلة التي يمكننا طرحها، وأجوبتنا الممكنة عنها. لكن هدفنا الأول لم يكن كشف البُنى السالبة لما هو لذاته فحسب، فنحن كنا قد صادفنا مشكلة في مقدمة كتابنا، وهي المشكلة التي كنا نريد حلّها: ما هي العلاقة الأصلية للواقع الإنساني بكينونة الظواهر أي بالكينونة في ـ ذاتها؟ منذ مقدمتنا، كان علينا أن نستبعد بالفعل الحل الواقعي والحل المثالي. وبدا لنا في الوقت نفسه، أن الكائن المتعالي لا يمكنه بأيّ حال، أن يؤثر في الوعي، وأن الوعي لا يمكنه أن «يشيد» الكائن المتعالي بواسطة تموضع العناصر المستمدّة منه. وبالنتيجة، فهمنا أن العلاقة الأصلية بالكينونة لا يمكن أن تكون هي ذاتها العلاقة الخارجية التي تجمع جوهرين منعزلين عن بعضهما منذ البداية. وكنّا قد كتبنا أن «العلاقة بين مناطق الكينونة هي انبثاق بدائي، وهي تشكّل جزءاً من البنية ذاتها لمناطق الكينونة هذه». وانكشف لنا العيني ككل شامل تركيبي، بحيث إن ظاهرة هذا الكل الشامل والوعي به لا يشكّلان سوى مفاصل منه. لكن إذا كان الوعي بحدّ ذاته وبمعزل عن أي شيء آخر، هو بمعنى من المعاني تجريد، وإذا كانت الظواهر ـ حتى ظاهرة الكينونة ـ هي بالمثل مجرّدة من حيث إنها لا تستطيع أن توجد كظواهر من دون أن تظهر للوعي، فلا يمكن اعتبار كينونة الظواهر تجريداً من حيث إنها في ـ ذاتها وهي ما هي عليه. إن كينونة الظواهر ليست بحاجة إلا لذاتها كي تكون، فلا مرجع لها سوى ذاتها. من ناحية أخرى، فقد أظهر لنا وصفنا لما هو لذاته أنه، على العكس من ذلك،

أبعد ما يمكن عن كونه جوهراً ووجوداً في ـ ذاته، رأينا أنه تعديم لذاته، وأنه لا يمكنه أن يوجد إلا ضمن الوحدة الأنطولوجية لعمليات خروجه من ذاته. إذا كان لا بدّ من أن تكون علاقة ما هو لذاته بما هو في ـ ذاته، هي في الأصل مكوِّنة للكائن بالذات الذي يدخل في علاقة، فلا ينبغي أن نفهم من ذلك أنها قد تكون مكوِّنة لما هو في ـ ذاته بل لما هو لذاته. يجب أن نبحث في الوجود لذاته عن مفتاح تلك العلاقة بالكينونة التي تدعى، مثلاً، «معرفة». إن ما هو لذاته مسؤول في وجوده، عن علاقته بما هو في ـ ذاته أو بالأحرى، أنه يتكوّن في الأصل، مرتكزاً على علاقة بما هو في ـ ذاته. وهذا ما كنا نستشعره مسبقاً عندما عرّفنا الوعي بأنه كائن يتعلق الأمر في وجوده بمسألة كينونته من حيث إن هذه الكينونة تفترض كائناً مغايراً له. لكن، منذ صياغتنا لهذا التعريف، اكتسبنا معارف جديدة. لقد أدركنا بشكل خاص، المعنى العميق لما هو لذاته من حيث هو أساس لعدمه الخاص. ألم يحنِ الوقت الآن لاستخدام هذه المعارف من أجل تحديد وشرح هذه العلاقة القائمة على خروج ما هو لذاته من ذاته باتجاه ما هو في ـ ذاته، والتي يرتكز عليها عامة، ظهور المعرفة والعمل؟ ألسنا قادرين على الإجابة عن سؤالنا الأول؟ كي يكون الوعي وعياً غير نظري (بـ) ذاته، عليه أن يكون وعياً نظرياً بشيء ما، كما أشرنا إلى ذلك. إلا أن ما درسناه حتى الآن إنما هو ما هو لذاته من حيث هو أسلوب وجود أصلي للوعي غير النظري (بـ) الذات. ألا ننساق بذلك إلى وصف ما هو لذاته حتى في علاقاته مع ما هو في ـ ذاته، من حيث إن هذه العلاقات مكوِّنة لوجوده؟ ألا نستطيع منذ الآن، أن نجد إجابة عن أسئلة من هذا النمط: بما أن ما هو في ـ ذاته هو ما هو عليه، كيف ولماذا يجب على ما هو لذاته أن يكون، في كينونته، معرفة بما هو في ـ ذاته؟ وما هي المعرفة بشكل عام؟

I ـ المعرفة من حيث هي نمط علاقة بين ما هو لذاته وما هو في ـ ذاته

لا توجد معرفة أخرى غير المعرفة الحدسيّة. الاستنباط والخطاب اللذان يعتبران بطريقة غير ملائمة معرفةً، ليسا سوى أدوات تقود إلى الحدس. والوسائل المستخدمة للوصول إلى الحدس تزول لمجرّد بلوغ هذا الحدس، وفي الحالات التي لا يتمّ فيها الوصول إليه، فإن الاستدلال والخطاب يستمرّان بمثابة إشارات تدلّ على الاتجاه الذي يوصل إلى حدس خارج عن المتناول؛ أما إذا تمّ الوصول أخيراً إلى الحدس، فلن يكون الحدس أسلوب وعي الحاضر، لأن المبادئ العامة

التي أستخدمها ليست سوى نتائج عمليات ذهنية سابقة، سمّاها ديكارت «ذكريات أفكار». وإذا سألنا ما هو الحدس، سيجيب هوسرل، بالتوافق مع أغلبية الفلاسفة، إنه حضور «الشيء» مباشرة أمام الوعي. المعرفة هي إذاً نمط وجود كنا قد وصفناه في الفصل السابق تحت اسم «الحضور تجاه» شيء ما. لكننا كنا قد أثبتنا تحديداً أن ما هو في ـ ذاته لا يمكنه إطلاقاً أن يكون من تلقاء نفسه حضوراً. الكائن ـ الحاضر هو بالفعل، أسلوب كينونة ما هو ـ لذاته خارج ذاته. نحن مجبرون إذاً أن نقلب عبارات التعريف الذي قدّمناه: الحدس هو حضور الوعي تجاه الشيء. علينا الآن أن نتفحّص طبيعة ومعنى حضور ما هو لذاته تجاه الوجود.

لقد كنا أثبتنا في مقدمتنا أن الوعي هو بالضرورة وعي بشيء ما، مستخدمين مفهوم «الوعي»، من دون إيضاحه. الواقع أن الوعي يعي بأنه يتميّز، ويمكنه أن يكون وعياً (بـ) ذاته بواسطة الموضوع الذي هو وعي به. إن وعياً لا يكون وعياً بشيء ما لن يكون وعياً (بـ) أي شيء. لكننا أوضحنا حالياً المعنى الأنطولوجي للوعي أي ما هو لذاته. يمكننا الآن طرح المشكلة بعبارات أكثر دقة، فنتساءل: ماذا يمكن أن تعني ضرورة أن يكون الوعي وعياً بشيء ما، إذا ما قاربناها على الصعيد الأنطولوجي، أي عبر منظور الوجود ـ لذاته؟ من المعلوم أن ما هو لذاته هو أساس لعدمه الخاص، متخذاً شكل طيف ثنائي: الانعكاس والعاكس. العاكس ليس موجوداً إلا ليعكس الانعكاس، والانعكاس ليس انعكاساً إلا من حيث إنه يعكس العاكس. هكذا، فإن العنصرين اللذين يمهّدان لتكوين الثنائية يتجه كل منهما نحو الآخر، ويرهن وجوده بوجود الآخر. لكن إذا لم يكن العاكس سوى عاكس لهذا الانعكاس، وإذا كان لا يمكن للانعكاس أن يتميّز إلا «بوجوده ـ لأجل أن ينعكس على هذا العاكس»، فإن عنصري هذه الثنائية التي هي تقريباً ثنائية، ينعدمان معاً لمجرّد أن يستند كل منهما إلى العدم لدى الآخر. ينبغي أن يعكس العاكس شيئاً ما، كي لا ينهار الاثنان في اللاشيء. لكن، من ناحية أخرى، إذا كان الانعكاس شيئاً ما، بمعزل عن وجوده لأجل ـ أن ـ ينعكس، فمن المفروض أن يكون موصوفاً ليس من حيث كونه انعكاساً، بل من حيث كونه في ـ ذاته. وهذا ما يُدخل الكثافة في نظام «الانعكاس والعاكس»، ويُكمل خاصة ذلك الانقسام الذي بدأ فيه، لأنه في الكائن ـ لذاته، يكون الانعكاس أيضاً هو العاكس. لكن إذا كان الانعكاس موصوفاً، فهو ينفصل عن

العاكس، وينفصل مظهره عن واقعه، ويصبح الكوجيتو مستحيلاً. لا يمكن للانعكاس أن يكون «شيئاً ما يجب أن يُعكس»، ويكون في الوقت نفسه لاشيئاً، إلا إذا جعل ذاته موصوفاً بشي آخر غير ذاته أو إن شئنا إذا انعكس من حيث هو علاقة بخارج ليس هو. وما يحدّد الانعكاس بالنسبة إلى العاكس، هو دائماً الكائن الذي يكون الانعكاس حاضراً له. حتى الفرح الذي أدركه على صعيد اللامنعكس العفوي، ليس هو شيئاً سوى حضور «منعكس» تجاه عالم ضاحك ومنفتح، ومليء بالاحتمالات السعيدة. لكن السطور القليلة التي سبقت، جعلتنا نرى مسبقاً أن عبارة «ليس هو» هي بنية أساسية للحضور الذي يتضمّن سلباً جذرياً من حيث إنه حضور تجاه شيء «ليس هو» نفسه الحاضر له، فما هو حاضر لي، ليس هو أنا. سنلاحظ من جهة أخرى، أن عبارة «ليس هو» إنما تفترضها قبْلياً كل نظرية للمعرفة. ومن المستحيل صياغة فكرة «الموضوع»، إذا لم يكن لدينا أصلاً علاقة سالبة تدلّ على الموضوع من حيث إنه «ليس هو» الوعي الذي يعيه. وهذا ما عبّرت عنه جيداً عبارة «ليس أنا» التي استعملها البعض في الماضي، لكن من دون أن يكون لديه أي اهتمام بالتأسيس لهذه العبارة التي كانت تدلّ، في الأصل، على صفة للعالم الخارجي. والواقع أنه إذا لم يكن السلب معطى مسبقاً، وإذا لم يكن الأساس القبْلي لكل تجربة، فلا التصورات والتمثّلات، ولا ضرورة بعض المجموعات الذاتية، ولا الاتجاه الأحادي للزمنية، ولا اللجوء إلى اللامتناهي يمكنه أن يصلح لتشكيل الموضوع كموضوع، أي إنه لا يصلح ليكون أساساً لسلب لاحق يقطع عبارة «ليس أنا» إلى قسمين بحيث يجعلها تتعارض مع «أنا» من حيث هو أنا. وقبل أي مقارنة، وقبل أي صياغة، الشيء هو ما هو حاضر للوعي من حيث إنه ليس هو هذا الوعي. إن علاقة الحضور الأصلية من حيث هي أساس للمعرفة، إنما هي علاقة سلبية. لكن بما أن السلب يأتي إلى العالم بواسطة ما هو لذاته، وبما أن الشيء هو ما هو عليه، متماهٍ مع ذاته في حال من اللامبالاة المطلقة، فلا يمكن أن يكون هذا الشيء هو الذي يطرح نفسه من حيث إنه ليس هو لذاته. السلب يأتي مما هو لذاته نفسه. ولا ينبغي تصوّر هذا السلب وفقاً لنموذج حكم يتناول الشيء نفسه، وينكر أن يكون هذا الشيء ما هو لذاته: لا يمكن تصوّر هذا النموذج من السلب كما لو أن ما هو لذاته جوهرٌ جاهزٌ في تكوينه، وحتى في هذه الحال، لن يستطيع هذا النموذج من السلب أن يصدر عن شخص ثالث يُرسي من الخارج علاقة سلبية بين كائنين. لكن ما هو لذاته هو الذي يكوّن نفسه بواسطة السلب الأصلي، بوصفه ليس هو هذا الشيء،

بحيث إن التعريف الذي أعطيناه للوعي منذ قليل، يمكننا صياغته عبر منظور ما هو لذاته، كما يلي: «إن ما هو لذاته هو كائن تُطرح عليه في وجوده مسألة كينونته من حيث إن هذه الكينونة هي أساساً طريقة معينة لا يكون فيها هو ذاته ذلك الكائن الذي يطرحه في الوقت ذاته على أنه مغاير له». تبدو المعرفة إذاً أسلوب وجود، إذ إن عملية المعرفة ليست علاقة تنشأ في ما بعد بين كائنين، ولا نشاطاً لأحد هذين الكائنين، ولا صفة أو خاصّية أو قدرة. إنها كينونة ما هو لذاته نفسها، من حيث إنه حضور تجاه شيء ما، أي من حيث إن عليه أن يكون وجوده، وذلك بأن يكوّن نفسه بحيث لا يكون هو نفسه ذلك الكائن الذي هو حاضر له. ذلك يعني أن ما هو لذاته لا يستطيع أن يوجد إلا على طريقة انعكاس يعكس ذاته بوصفها ليست كائناً آخر. يجب أن يتّصف المنعكس «بشيء ما» كي لا ينهار الثنائي «انعكاس وعاكس» في العدم، وهذا «الشيء» هو سلب محض، فالمنعكس يتخذ لنفسه صفة كائن خارجي بالنسبة إلى كائن آخر ليس هو، وهذا ما ندعوه بالتحديد: أن يكون الوعي وعياً بشيء ما.

لكنه يجب أن نحدّد بدقة ماذا نعني بهذا السلب الأصلي؟ يجدر بنا أن نميّز بالفعل نموذجين للسلب: الخارجي والداخلي. يبدو السلب الخارجي علاقة محض خارجية يُرسيها شاهد بين كائنين. عندما أقول مثلاً: «الفنجان ليس محبرة»، فمن البديهي أن أساس هذا السلب لا يكمن في الفنجان ولا في المحبرة، لأن كلاً منهما هو ما هو عليه، وهذا كل شيء. السلب هو بمثابة رباط من المفاهيم العامة والمثالية، أجمعُ به هذين الكائنين من دون أن أغيّر أي شيء فيهما، ومن دون أن أضيف إليهما أو آخذ منهما أي صفة: حتى هذا التركيب السالب لا يمسّهما إطلاقاً. وهو يبقى كلياً خارجياً لأنه لا يهدف إلى إغنائهما ولا إلى تشكيلهما. لكن يمكننا أن نعرف مسبقاً معنى السلب الداخلي، إذا ما نظرنا ملياً في جمل مثل «لست غنياً» أو «لست جميلاً». هذه الجمل التي تُقال بشيء من الاكتئاب لا تعني أنني أرفض صفة معينة لي فحسب، بل إن هذا الرفض يؤثر في البنية الداخلية للكائن الموجب الذي رُفضت تلك الصفة لديه. عندما أقول: «لست جميلاً»، فإنني لا أكتفي بأن أنفي عن نفسي من حيث إنني كلّ ملموس، فضيلة معينة تنتقل بذلك إلى العدم، من دون أن يُمس الكل الشامل لكينونتي (كما هو الحال عندما أقول: «الإناء ليس أبيض اللون، بل هو رمادي» - «المحبرة ليست على الطاولة، بل على الموقد»): إن «عدم كوني جميلاً» يعني بالنسبة

إلي، فضيلة سالبة معينة في كينونتي، تميّزني من الداخل، وهي من حيث إنها سالبيّة، صفة واقعية لي، وهذه الصفة السالبة ستعطي تفسيراً لاكتئابي مثلاً، ولعدم نجاحاتي في العالم. المقصود من السلب الداخلي إذاً علاقة بين كائنين، بحيث إن الكائن الذي يسلبه الآخر، يعطي بغيابه للآخر صفة في صميم ماهيته، فيصبح السلب رباطاً كينونياً أساسياً، لأن واحداً على الأقل من الكائنات التي يتناولها السلب، يوجد بالشكل الذي يدلّ فيه على الآخر، ويحمل هذا الآخر في داخله كغياب. إلا أنه من الواضح أن هذا النموذج من السلب لا يمكنه أن ينطبق على الوجود في ـ ذاته، فهو يخصّ بطبيعته ما هو لذاته. وحده ما هو لذاته يمكن أن يحدّده في كينونته، كائن ليس هو. وإذا كان السلب الداخلي يستطيع أن يظهر في العالم كما هو الحال عندما نقول عن جوهرة بأنها مزيّفة، وعن ثمرة بأنها ليست ناضجة، وعن بيضة بأنها ليست طازجة ... إلخ، فإنه يأتي إلى العالم، ككلّ سلبٍ بشكل عام، بواسطة ما هو لذاته. إذا كان ما هو لذاته هو وحده الذي تنحصر به المعرفة، فذلك لأنه هو وحده الذي يختصّ بظهوره لذاته من حيث إنه ليس هو نفسه الموضوع الذي يعرفه. وبما أن المظهر والكائن ليسا هنا سوى الشيء نفسه، لأن ما هو لذاته يمتلك كينونة مظهره، علينا أن نتصوّر أن ما هو لذاته يتضمن في وجوده، وجود الموضوع الذي ليس هو، ما يجعله موضع التساؤل في كينونته من حيث إنه ليس هو هذا الكائن الموضوع.

ينبغي التخلّص هنا من وهم يمكن صياغته بهذا الشكل: كي أكوّن نفسي بحيث لا أكون كائناً معيّناً، يجب أن يكون لديّ مسبقاً، وبأي طريقة، معرفة بهذا الكائن، لأنني لا أستطيع أن أحكم على مدى اختلافي عن كائن لا أعرف عنه شيئاً. من المؤكد أننا لا نستطيع أن نعرف، في وجودنا الأمبيريقي، بماذا نختلف عن ياباني أو عن إنجليزي أو عن عامل أو عن حاكم، قبل أن يكون لدينا فكرة معينة عن مختلف هذه الكائنات. لكن هذه الفروقات الأمبيريقية، لا يمكنها أن تصلح كأساس هنا، لأننا نقارب علاقة أنطولوجية عليها أن تجعل كل تجربة ممكنة، وتستهدف التأسيس لإمكانية وجود موضوع، بشكل عام، بالنسبة إلى الوعي، فلا يمكن إذاً أن يكون لديّ تجربة مع الموضوع كموضوع خارج ذاتي، قبل أن أقوم بتشكيله كموضوع. لكن ما يجعل، عكس ذلك، كل تجربة ممكنة، إنما هو انبثاق قبْلي للموضوع أمام الذات الفاعلة، أو انبثاق أصلي لما هو لذاته من حيث هو حضور تجاه الموضوع الذي ليس هو، وذلك لأن الانبثاق هو

الفعل الأصلي لما هو لذاته. يجدر بنا إذاً أن نقلب عبارات الصيغة السابقة: العلاقة الأساسية التي يجب على ما هو لذاته ألاّ يكون فيها ذلك الكائن الخاص الذي هو حاضر له، هو الأساس لكل معرفة بذلك الكائن. علينا أن نصف هذه العلاقة الأولى بشكل أفضل، إذا أردنا أن نجعلها قابلة للفهم.

إن ما بقي صحيحاً في الصيغة الفكرية لأوهام النظرية «الفكرانية» التي انتقدناها في المقطع السابق، هو أنه لا يمكنني أن أقرّر ألاّ أكون أنا موضوعاً منفصلاً عن ذاتي منذ الأساس. ولا يمكنني أن أنفي أنني أنا هذا الكائن بالذات، وأنني على مسافة من ذلك الموضوع. إذا تصوّرت كائناً منغلقاً بأكمله على ذاته، سيكون بحدّ ذاته ما هو عليه، ولن يكون فيه، بفعل ذلك، أي مكان للسلب، ولا أي مكان للمعرفة. والواقع أنه يستطيع كائن أن ينطلق من الكائن الذي ليس هو، كي يعلن عن نفسه أنه ليس ما هو عليه. وهذا يعني أنه في حالة النفي الداخلي، ينطلق ما هو لذاته من ذلك الكائن هناك الذي ليس هو، كي يظهر لذاته من حيث إنه ليس هو ما ليس هو عليه، فالسلب الداخلي هو، بهذا المعنى، رباط أنطولوجي عيني. وليس المقصود هنا أحد أشكال السلب الأمبيريقي حيث تتميّز الصفات المنفيّة مسبقاً بغيابها أو حتى بعدم وجودها. في السلب الداخلي، يكون ما هو لذاته محطّماً على أنقاض ما يسلبه، فهو يستمدّ قوته السالبة وقدرته على تجديدها من الصفات التي يسلبها والتي هي تحديداً أكثر ما هو حاضر لديه. بهذا المعنى، يجب اعتبارها عاملاً مكوّناً لكينونته، لأنه عليه أن يكون هو نفسه هذه الصفات المسلوبة، هناك خارج ذاته، من أجل أن ينفي أنه هو تلك الصفات. باختصار، إن العنصر الذي هو أصل السلب الداخلي، هو ما هو في ذاته، الشيء الذي يوجد هناك، وخارج هذا الشيء، لا يوجد شيء سوى خلاءٍ، وعدم لا يتميّز عن الشيء إلا بسلب محض، يقدّم له هذا الشيء المحدَّد محتواه ذاتَه. إن الصعوبة التي تصادفها الماديّة حين تجعل المعرفة مشتقّة من الموضوع، ناتجة عن محاولتها خلق جوهر انطلاقاً من جوهر آخر. لكن هذه الصعوبة لن توقفنا عند هذا الحدّ، لأننا نؤكد أن لا شيء موجود خارج الوجود في ـ ذاته، سوى انعكاس هذا اللاشيء الذي يستقطبه كائن في ـ ذاته ويحّدده من حيث إن هذا اللاشيء هو تحديداً عدم لهذا الكائن، وهذا اللاشيء الذي أصبح فردياً، هو فعلاً لا شيء لأنه ليس كائناً في ـ ذاته. هكذا، في هذه العلاقة القائمة على الخروج من الذات، والمكوِّنة للسلب الداخلي وللمعرفة، يبدو أن ما هو في

ـ ذاته هو بنفسه قطب ملموس في كل اكتماله بينما ما هو لذاته ليس سوى الخواء الذي ينفصل فيه ما هو في ـ ذاته. إن ما هو لذاته موجود خارج ذاته، في الوجود في ـ ذاته، لأنه يعرّف نفسه بما ليس هو عليه؛ فالرباط الأول الذي يجمع ما هو في ـ ذاته وما هو لذاته هو إذاً رباط كينوني. لكن هذا الرباط ليس نقصاً ولا غياباً. في حال الغياب، أحدّد نفسي بواسطة كائن لست أنا هو، وهو ليس موجوداً أو ليس موجوداً هناك: أي إن ما يحدّدني هو بمثابة تجويف وسط ما سأدعوه امتلائي الأمبيريقي. أما في المعرفة باعتبارها رباط وجود أنطولوجي، فالأمر هو عكس ذلك، إذ إن الكائن الذي لست أنا هو، يمثّل الامتلاء المطلق لما هو في ـ ذاته. وعلى العكس من ذلك، أنا هو العدم أي الغياب الذي يحدّد وجوده انطلاقاً من هذا الامتلاء. وهذا يعني أن الكائن الوحيد الذي يمكن أن نلقاه والذي هو دائماً هناك، في هذا النموذج من الكينونة الذي يدعى «المعرفة»، إنما هو الموضوع الذي تتناوله المعرفة، أي المعروف. العارف ليس موجوداً، ولا يمكن إدراكه، فهو ليس سوى ما يجعل موضوع المعرفة موجوداً هناك وحاضراً ـ لأن موضوع المعرفة ليس حاضراً بحدّ ذاته ولا غائباً، بل هو بكل بساطة كائن. لكن حضوره هو حضور تجاه لا شيء، لأن العارف هو انعكاس محض لكائن ليس هو، من هنا، فإن هذا الحضور يتجلّى إذاً من خلال الشفافية الكليّة للعارف المعروف، فهو حضور مطلق. إن تجسيد هذه العلاقة الأصلية عبر الأمثلة السيكولوجية والتجريبية، تقدّمه لنا حالات الافتتان والانبهار. الواقع أنه، في هذه الحالات التي تمثل الواقعة المباشرة لعملية المعرفة، ليس العارف شيئاً على الإطلاق سوى سلب محض، فهو لا يوجد ولا يستعيد ذاته في أي مكان، إنه غير موجود، والتوصيف الوحيد الذي يمكن أن يحمله، هو عدم كونه بالتحديد هذا الموضوع الساحر الفتّان بالذات. في حالة الافتتان، لا يوجد أي شيء سوى موضوع عملاق في عالم مهجور. وعلى الرغم من ذلك، ليس الحدس المفتون، بأي حال، اندماجاً بالموضوع. لأن الشرط الذي يجعل الافتتان ممكناً، هو أن يبرز الموضوع بوضوح مطلق على خلفية عمق فارغ، أي أن أكون بالتحديد سلباً مباشراً للموضوع، ولا شيء غير ذلك. إنه ذلك السلب المحض الذي هو في أساس الحدس الحلوليّ الذي وصفه أحياناً روسو (Rousseau) عبر أحداث نفسية عينية عاشها في الماضي. وهو يصرّح لنا أنه كان يندمج «ويمتزج» حينئذٍ بالكون، وأن العالم وحده كان يحضر فجأة عبر حضور مطلق وشمولية كلية غير مشروطة. ومن المؤكد أننا نستطيع فهم هذا الحضور الكلّي الذي يبدو فيه العالم مهجوراً،

«ووجوده المحض هناك». ومن المؤكد أننا نقرّ، بأنه في تلك اللحظة المميزة، لم يكن هناك أي شيء آخر غير العالم. لكن ذلك لا يعني، كما يقرّ روسو بذلك، أن هناك اندماجاً للوعي بالعالم، فهذا الاندماج يعني أن يتحوّل ما هو لذاته إلى شيء جامد في ـ ذاته، وأن يختفي بالنتيجة العالم والكائن في ـ ذاته كحضور. صحيح أنه لا يوجد بالنسبة إلى القصد الحلولي أي شيء آخر غير العالم، باستثناء ما يجعل الوجود في ـ ذاته حاضراً من حيث هو حضور، أي باستثناء سلب محض هو وعي غير نظري (بـ) ذاته من حيث هو سلب. لا شيء يفصل بين العارف والمعروف لأن المعرفة ليست غياباً بل هي بالتحديد حضور. غالباً ما عُرِّف الحدس بأنه حضور مباشر للموضوع أمام الذات العارفة، لكنه نادراً ما فكّر أحد بما تقتضيه فكرة «المباشر». فالمباشرية هي غياب لكل وسيط: وذلك بديهي، وإلا يصبح الوسيط هو موضوع المعرفة، وليس وسيلة التوسّط. لكن، إذا كنّا لا نستطيع أن نطرح أي وسيط، علينا أن نستبعد، في الوقت نفسه، التواصل والانقطاع كنموذج لحضور العارف تجاه موضوعه. لن نقرّ بالفعل، بأن هناك تواصلاً بين العارف والمعروف، لأن التواصل يفترض عنصراً وسيطاً يكون في الوقت نفسه، عارفاً ومعروفاً، مما يلغي استقلالية العارف تجاه المعروف، إذ يرتبط وجود العارف بوجود المعروف. تختفي حينئذٍ بنية الموضوع، لأن الموضوع يقتضي أن يسلبه بشكل مطلق، ما هو لذاته من حيث هو وجود ـ لذاته. لكن ليس بمقدورنا كذلك اعتبار العلاقة الأصلية بين ما هو لذاته وما هو في ذاته، علاقة عدم تواصل. من المؤكد أن الانفصال بين عنصرين منقطعين عن بعضهما، هو فراغ، أي لا شيء، لكنه لا شيء قد تحقّق أي في ـ ذاته. هذا اللاشيء يصبح، بسبب تحويله إلى جوهر، كثافة غير موصلة، إذ يدمّر الطابع المباشر للحضور، لأنه يكون قد أصبح شيئاً ما من حيث هو لا شيء. إن حضور ما هو لذاته تجاه ما هو في ـ ذاته، لا يمكن التعبير عنه بعبارات التواصل وعدم التواصل، فهو محض هوية مسلوبة. ولا بد من المقارنة الآتية لإدراك هذا الحضور بشكل أفضل: عندما يكون هناك تماسّ بين خطين منحنيين يكون حضور الواحد تجاه الآخر من دون أي وسيط. لكن العين لا تدرك سوى خط تماسٍ واحد بينهما. إذا حجبنا هذين المنحنيين بحيث نرى فقط خط التماس هذا، يصبح من المستحيل التمييز في ما بينهما، ذلك أن ما يفصل بينهما هو لا شيء: ليس هناك تواصل ولا عدم تواصل، بل هناك تماهٍ محض بينهما. لنكشف فجأةً عن هذين المنحنيين، فندركهما من جديد كصورتين على طول خط التماس: وذلك

ليس ناتجاً عن انفصال مفاجئ وقع بينهما، بل عن كون الحركتين اللتين نخطّ بهما المنحنيين لإدراكهما، تتضمنان، كل واحدة منهما، سلباً من حيث هو فعل مكوِّن. هكذا، لا شيء، ولا حتى أي مسافة، يمكن أن يحل مكان خط التماس نفسه ليفصل بين هذين المنحنيين: هذا اللاشيء هو سالبية خالصة من حيث هو نقيض لتركيب مكوِّن. هذه الصورة ستجعلنا ندرك بشكل أفضل، علاقة المباشِرية التي تجمع أصلاً العارف والمعروف. إن ما يحصل عادة، هو أن يتناول السلب «شيئاً ما» يوجد قبل السلب نفسه، ويشكّل مادة له: إذا قلت، مثلاً، إن المحبرة ليست طاولة، فهما موضوعان مكوَّنان مسبقاً بحيث إن وجودهما في ذاته سيشكّل دعامة يستند إليها الحكم السالب. لكن في حالة العلاقة بين العارف والمعروف، لا شيء من جهة العارف يمكنه أن يكون دعامة يستند إليها السلب: «ليس هناك» أي فرق، ولا أي تمييز مبدئي لتحقيق انفصال في ـ ذاته بين العارف والمعروف. لكنه في هذا الغموض الكلي للوجود، ليس هناك سوى نفي واحد، حتى إنه ليس موجوداً بل عليه أن يوجد، ولا يطرح نفسه من حيث إنه سلب، بحيث إن المعرفة والعارف نفسه ليسا، في نهاية الأمر، أي شيء سوى واقع «أن هناك» وجوداً، وأنه وجود في ـ ذاته يُظهر نفسه ويُبرز حضوره كشكل على خلفيّة هذا اللاشيء. يمكننا بهذا المعنى، أن نسمّي المعرفة: العزلة الخالصة لموضوع المعرفة. يكفي القول إن الظاهرة الأصلية للمعرفة لا تضيف شيئاً إلى الكينونة، ولا تخلق شيئاً، فهي لا تغني الكينونة، لأن المعرفة هي سالبية خالصة. إنها تعمل فقط على أن «يكون هناك» وجود. لكن واقع «أن هناك» وجوداً، ليس تحديداً داخلياً للوجود ـ الذي هو ما هو عليه ـ بل هو سالبية. بهذا المعنى، كل كشف للطابع الموجب للوجود هو النقيض لتحديد أنطولوجي للوجود لذاته من حيث هو سالبية خالصة. سنرى مثلاً في ما بعد، أن كشف مكانية الكينونة هو ذاته ما يقوم به ما هو لذاته من إدراك غير مموضع لذاته من حيث هو كائن من دون امتداد مكاني. وهذه الخاصية لما هو لذاته ليست فضيلة روحانية موجبة وخفية تموهها تسمية سالبة: إنها بطبيعتها علاقة قائمة على الخروج من الذات، لأن ما هو لذاته يعلن عدم امتداده المكاني ويدركه بواسطة الامتداد المتعالي لما هو في ـ ذاته وعبره. لا يمكن لما هو لذاته أن يكون أولاً من دون امتداد مكاني، ليدخل لاحقاً في علاقة مع كائن له امتداد، لأن مفهوم «اللاامتداد» هو مصطلح ليس له معنى بحد ذاته، بأي شكل من الأشكال، فهو ليس سوى سلب للامتداد المكاني. وإذا افترضنا المستحيل وألغينا الامتداد المكاني للتحديدات المكشوفة

لما هو لذاته، فإن ما هو لذاته لن يبقى غير مكاني، ولن يكون ممتداً ولا غير ممتد، ويصبح من المستحيل أن نجد لديه، بأي شكل، خاصّية متعلقة بمفهوم «الامتداد». في هذه الحال، يبدو الامتداد المكاني تحديداً متعالياً، يجب أن يدركه ما هو لذاته بمقدار ما ينفي ذاته كامتداد. لذلك، فإن العبارة التي تعبّر أفضل تعبير عن معنى هذه العلاقة الداخلية بين المعرفة والوجود، هي كلمة «réaliser»(*) التي استعملناها منذ قليل، بمعناها الأنطولوجي وبمعناها المعرفي. إنني «أحقّق» مشروعاً من حيث إنني أجعله موجوداً، لكنني «أحقّق» و«أفهم» أيضاً وضعي من حيث إنني أعيشه، وأجعله كائناً مع وجودي، و«أدرك» خطورة كارثة وصعوبة مشروع. والمعرفة هي تحقيق وإدراك في الوقت نفسه، فهي تعمل على أن يكون هناك كائن حاضر، وعليها أن تكون السب المنعكس لهذا الكائن: إن الواقع هو تحقيق وإدراك. وسنطلق صفة التعالي على هذا السلب الداخلي الذي هو تحقيق عملي وإدراك، والذي يكشف ما هو في ـ ذاته، وذلك بتحديد ما هو لذاته في كينونته.

II ـ التحديد من حيث هو سلب

إذا كان ما هو لذاته حضوراً، فهو حضور تجاه أي كائن؟ لنسجّل فوراً أن السؤال مطروح بشكل خاطئ: الكائن هو ما هو عليه، ولا يمكنه أن يمتلك في ذاته تحديد الإجابة أي «هذا هو الكائن» عن هذا السؤال «أي كائن»؟ باختصار، لا معنى لهذا السؤال إلا إذا طرح في إطار العالم. وبالنتيجة، فإن ما هو لذاته لا يستطيع أن يكون حاضراً «لهذا الكائن» وليس «لذاك»، لأن حضوره هو الذي يجعل «هذا الكائن» حاضراً وليس «ذاك». على الرغم من ذلك، فإن الأمثلة التي أعطيناها، أظهرت لنا وجوداً لذاته ينفي بشكل ملموس، أن يكون هو هذا الكائن الحاضر بفرادته. لكننا عندما وصفنا العلاقة المعرفية، ركّزنا اهتمامنا، قبل كل شـيء، على إلقاء الضوء على السالبية في بنيتها. بهذا المعنى، السالبية هي مسبقاً في المرتبة الثانية لمجرّد أنها انكشفت عبر الأمثلة، فهي من حيث كونها تعالياً أصلياً، لا تتحدّد انطلاقاً من «هذا الكائن» الحاضر، بل هي التي تجعل «هذا الكائن» موجوداً هنا. إن الحضور الأصلي لما هو لذاته هو حضور تجاه الوجود.

(*) الكلمة الفرنسية «Réaliser» هي فعل يعني مبدئياً «حقّق»، «نفّذ»، لكنه يعني أيضاً «فهم»، «أدرك».

هل سنقول إنه إذاً حضور تجاه كل الوجود؟ لكننا سنقع حينئذٍ في الخطأ السابق لأن هذا الكل الشامل لا يمكنه أن يأتي إلى الكينونة إلا بواسطة ما هو لذاته. إن الكل الشامل يفترض بالفعل علاقة وجود داخلية بين العناصر المشكّلة لكثرةٍ هي تقريباً كثرة، بالطريقة نفسها التي تفترض فيها كثرة ما، كي تكون هذه الكثرة، علاقة داخلية تجمع عناصرها في كل شامل؛ بهذا المعنى، يعتبر الجمع بحد ذاته عملية تركيبية. ولا يمكن للكل الشامل أن يأتي إلى الكائنات إلا بواسطة كائن عليه أن يكون، في حضورها، هو الكل الشامل لذاته. هذه هي تحديداً وضعية ما هو لذاته الذي هو كل شامل مفكّك، يكوّن زمنيته وهو في حال عدم اكتمال دائم. إن حضور ما هو لذاته تجاه الكينونة هو الذي يجعل الكينونة حاضرة ككل شامل. ونعني بذلك في الواقع، أن هذا الكائن الفردي الحاضر هنا، لا يمكنه أن يكون كذلك إلا على خلفية حضور كل الكينونة. وليس المقصود بذلك أن كل كائن فردي هو بحاجة إلى كل الكينونة كي يكون موجوداً، بل إن ما هو لذاته يحقّق ذاته كحضور يجعل هذا الكائن حاضراً أمامه، على خلفية حضور أصلي يجعل الكينونة كلها حاضرة أمامه. لكن، مقابل ذلك، بما أن الكل الشامل هو علاقة داخلية أنطولوجية بين هذه الكائنات» الحاضرة هنا، فهو لا يمكنه أن ينكشف إلا عبر هذه الكائنات الفردية وبواسطتها. وهذا يعني أن ما هو لذاته يحقّق ذاته كحضور يجعل كل الكينونة حاضرة أمامه، من حيث إنه يجعل هذه الكائنات الفردية حاضرة أمامه. بعبارة أخرى، إن حضور ما هو لذاته تجاه العالم، لا يمكنه أن يتحقّق إلا بواسطة حضوره تجاه شيء أو عدة أشياء خاصة، والعكس بالعكس، فإن حضوره تجاه شيء خاص لا يمكنه أن يتحقق إلا على خلفية حضوره تجاه العالم. ويرتبط الإدراك الحسي بالخلفية الأنطولوجية للحضور تجاه العالم، فينكشف العالم بشكل عينيّ، كخلفية لكل إدراك حسي فردي. يبقى أن نشرح كيف يمكن لما هو لذاته خلال انبثاقه في الوجود، أن يجعل كل الكينونة موجودة أمامه، وأن يجعل هذه الكائنات الفردية حاضرة هنا.

إن حضور ما هو لذاته تجاه الكينونة ككل شامل، ناتج عن وجود ما هو لذاته الذي عليه أن يكون هو الكل الشامل لنفسه من حيث هو كل مفكّك، بالطريقة التي يكون فيها ما ليس هو عليه، ولا يكون فيها ما هو عليه. ومن حيث إن ما هو لذاته يجعل نفسه كل ما ليس هو الوجود في ـ ذاته، فإن الوجود في ـ ذاته يمكث أمامه من حيث إنه كل ما ليس هو لذاته، ويحصل ذلك ضمن وحدة

الانبثاق نفسه. إن السلب الأصلي هو في الواقع سلب جذري. وإن ما هو لذاته الذي يمكث أمام الوجود من حيث هو الكل الشامل له، هو سلب للكل لأنه هو نفسه السلب بشكل كلي. وهكذا، فإن الكل الشامل المكتمل أي العالم ينكشف من حيث إنه مكوّن لكينونة الكل الشامل غير المكتمل الذي بواسطته تنبثق كينونة الكل الشامل في الوجود. وبواسطة العالم، يعلن ما هو لذاته عن نفسه لنفسه ككل شامل مفكك، مما يعني أنه بانبثاقه ذاته، يكشف الكينونة ككل شامل، من حيث إن عليه أن يكون الكل الشامل لنفسه بالطريقة التي يكون فيها هذا الكل مفكّكاً. هكذا، فإن المعنى نفسه لما هو لذاته، موجود خارجه في الوجود، لكنه، بواسطة ما هو لذاته، يظهر معنى للوجود. إن تحوّل الوجود إلى كل شامل لا يضيف شيئاً إلى الكينونة، فهو ليس سوى طريقة ينكشف فيها الكائن من حيث إنه ليس هو لذاته، ويكون ثمة وجود؛ إنه يظهر خارج ما هو لذاته، محاولاً أن يفلت من أي تأثير، كما لو أنه هو الذي يحدد ما هو لذاته في كينونته. لكن عملية كشف الوجود ككل شامل لا يؤثر في الكينونة، كما أن عملية العدّ التي تتناول فنجانين على الطاولة لا تؤثر في أحد منهما في وجوده أو في طبيعته. وعلى الرغم من ذلك، لا يعتبر هذا الكشف تغيراً ذاتياً محضاً لما هو لذاته بل بالعكس، فهو الذي يجعل كل ذاتية ممكنة. لكن إذا كان ينبغي أن يكون ما هو لذاته هو العدم الذي بواسطته «ثمة» وجود، فلا يمكن أن يكون هناك، في الأصل، وجود إلا ككل شامل. هكذا إذاً، المعرفة هي العالم؛ وإذا استعملنا لغة هايدغر نقول: العالم، وخارج ذلك لا شيء. إلا أن هذا «اللاشيء» «ليس» في الأصل، ما يتجلّى فيه الواقع الإنساني. هذا اللاشيء هو الواقع الإنساني ذاته، من حيث إنه السلب الجذري الذي به ينكشف العالم. ومن المؤكد أن الإدراك الوحيد للعالم ككل شامل، يُظهر من جهة العالم، عدماً يدعم هذا الكل الشامل ويحيط به. وإن هذا العدم بالذات هو الذي يحدد ككل شامل، من حيث إن اللاشيء المطلق يُترك خارج هذا الكل: لذلك، إن تحويل الوجود إلى كل شامل لا يضيف أي شيء إليه، لأنه فقط نتيجة ظهور العدم بوصفه حدّاً للوجود لكن هذا العدم ليس شيئاً، وإلا فإن الواقع الإنساني الذي يدرك أنه مستبعد عن الوجود، ودائماً ما بعد الوجود، يعيش مع اللاشيء. والقول إن الواقع الإنساني هو الذي تنكشف بواسطته الكينونة ككل شامل يعني أن الواقع الإنساني هو الذي يجعل أنه «ليس ثمة» شيء خارج الكينونة. إن هذا اللاشيء هو إمكانية وجود ما هو أبعد من العالم، من حيث إن هذه الإمكانية تكشف أن الكينونة هي هذا العالم، وأن

الواقع الإنساني عليه أن يكون هذه الإمكانية ـ ومن حيث هو كذلك يشكل هذا اللاشيء مع الحضور الأصلي تجاه الوجود، مدار الإنية.

لكن الواقع الإنساني لا يجعل نفسه كلاًّ شاملاً غير مكتمل من السوالب إلا من حيث إنه يتجاوز سلباً عينياً عليه أن يكونه كحضور حالي تجاه الوجود. إذا كان الواقع الإنساني بالفعل وعياً محضاً (بـ) أنه سلب مركَّب وغير متمايز، لن يمكنه أن يحدّد نفسه، ولن يمكنه إذاً أن يكون كلاًّ شاملاً عينياً، ولو مفكّكاً، من تحديداته. إنه ليس كلاً شاملاً إلاّ من حيث إنه يفلت من سلبه العينيّ الحالي، بواسطة سوالب أخرى: لا يمكن لوجوده أن يكون الكل الشامل لذاته إلا بمقدار ما يتجاوز بنيته الجزئية الحالية باتجاه الكل الذي عليه أن يكونه. وإلا سيكون الواقع الإنساني بكل بساطة ما هو عليه، ولن يكون بإمكاننا، بأي حال، أن نعتبر أنه كل شامل أو أنه ليس كلاًّ شاملاً. إذاً بالمعنى الذي تبدو فيه بنية سالبة جزئية على خلفية ما أنا عليه من سوالب غير متمايزة ـ وهي جزء منها ـ أعلن لنفسي، بواسطة الوجود في ـ ذاته، عن واقع عينيّ عليّ ألا أكونه. والكائن الذي لست أنا هو الآن، من حيث إنه يظهر على خلفية الكل الشامل للوجود، إنما هو «هذا الكائن» الفردي الحاضر هنا. و«هذا الكائن» الفردي، إنما هو ما لست أنا عليه في الوقت الحاضر، من حيث إنه عليّ ألا أكون شيئاً مما هو في الوجود، وهو الذي ينكشف على الخلفية اللامتمايزة للوجود، ليعلن لي السلب العيني الذي عليّ أن أكونه على الخلفية الموحّدة لكل السوالب لديّ. هذه العلاقة الأصلية بين الكل و«هذا الكائن» الخاص الحاضر هنا، هي في أساس العلاقة التي أوضحتها نظرية الشكل (الجشطلت) بين الخلفية والشكل. إن «هذا الكائن» الفردي الحاضر هنا يظهر دائماً على خلفية، أي على خلفية الكل الشامل اللامتمايز للوجود من حيث إن ما هو لذاته هو سلب جذري ومركّب. لكن يمكنه دائماً أن ينحلّ في هذا الكل اللامتمايز عندما سينبثق كائن فردي آخر حاضر هنا. لكن ظهور «هذا الكائن» الفردي، أي ظهور الشكل على خلفية، إنما هو متلازم مع ظهور السلب الملموس الخاص بي على الخلفية المركّبة لسلب جذري، ويستدعي أن أكون وألا أكون في الوقت نفسه، ذلك السلب الكلي الشامل، أو بالأحرى، أن أكون ذلك السلب الكلي بالطريقة التي لا أكونه فيها، وألاّ أكون ذلك السلب بالطريقة التي أكونه فيها. بهذه الطريقة فقط، سيظهر السلب الحاضر على خلفية السلب الجذري الكامن فيه. وإلا سينفصل بأكمله عنه أو ينصهر فيه. إن ظهور «هذا

الكائن» الفردي الحاضر هنا على خلفية الكل هو متلازم مع طريقة معينة يكون فيها ما هو لذاته سلباً لنفسه. يوجد «هذا الكائن» أمامي، لأنني لست الآن تلك السوالب المستقبلية التي سوف أكونها، ولم أعد تلك السوالب الماضية لدي. إن كشف «هذا الكائن» الحاضر هنا يفترض تركيزاً على سلب معيّن و«إبرازه» مقابل تراجع السوالب الأخرى واختفائها في العمق الخلفي المركّب اللامتمايز، أي إن ما هو لذاته لا يمكنه أن يوجد إلا كسلب يتكوّن انطلاقاً من تراجع السالبية الجذرية ككل شامل. إن ما هو لذاته ليس هو العالم، ولا المكانيّة، ولا الثبات ولا المادة، وباختصار، ليس هو الوجود في ـ ذاته عامة، لكن طريقته التي لا ـ يكون ـ فيها ـ كل ـ ذلك، هي أن عليه ألا يكون هذه الطاولة، أو هذه الكأس، أو هذه الغرفة على خلفية سالبية شاملة. إن «هذا الكائن» الفردي الحاضر هنا يفترض إذاً سلب السلب ـ لكنه سلب عليه هو أن يكون السلب الجذري الذي يسلبه، ويبقى مرتبطاً به برباط أنطولوجي، ومستعداً للاندماج به عبر انبثاق «هذا» الكائن الفردي الآخر الحاضر هنا. بهذا المعنى، ينكشف «هذا الكائن» الفردي من حيث هو «هذا الكائن» الحاضر هنا، انطلاقاً من تراجع كل الكائنات الفردية الأخرى إلى العمق الخلفي للعالم، من هنا، فإن تحديده ـ الذي هو أصل كل التحديدات، هو سلب. ونعني بذلك أن هذا السلب هو تحديد مثالي، من وجهة نظر «هذا الكائن» الفردي الحاضر هنا، فهو لا يضيف شيئاً إلى الكينونة، ولا يقتطع منها شيئاً. والكائن المعني من حيث هو هذا الكائن الفردي الحاضر هنا، هو ما هو عليه، ولا يكف عن كونه كذلك، فهو خارج الصيرورة. ومن حيث كونه «هذا الكائن» الحاضر، لا يمكنه أن يكون خارج ذاته في هذا الكل، كبنية لهذا الكل، ولا أن يكون كذلك خارج ذاته في هذا الكل كي ينفي عن ذاته تماهيه مع هذا الكل. لا يمكن للسلب أن يأتي إلى «هذا الكائن» الفردي الحاضر هنا إلا بواسطة كائن عليه أن يكون في الوقت نفسه، حضوراً تجاه كل الوجود، وتجاه «هذا الكائن» الحاضر أيضاً، أي بواسطة كائن يخرج من ذاته. وبما أن السلب يترك «هذا الكائن» الحاضر كما هو كوجود في ـ ذاته، وبما أنه لا يقوم بتركيب واقعي لكل «هذه الكائنات» الحاضرة هنا، وتحويلها إلى كل شامل، فإن السلب المكوِّن «لهذا الكائن» الحاضر هنا، هو سلب من النمط الخارجي، وعلاقة «هذا الكائن» الحاضر هنا بالكل هي علاقة خارجانية. هكذا يبدو لنا التحديد سلباً خارجياً متلازماً مع ما أنا عليه من سلب داخلي جذري يجعلني أخرج من ذاتي. وهذا ما يفسّر الطابع الملتبس للعالم الذي ينكشف، في الوقت

نفسه ككل شامل تركيبي وكمجموعة جامعة لكل «هذه الكائنات» الحاضرة هنا. فمن حيث إن العالم يبدو كتركيب من عناصر غير متمايزة، من حيث إنه كل شامل ينكشف كعالم يرتكز عليه ما هو لذاته كي يكون جذرياً عدمه الخاص. هكذا، من حيث إن هذا التعديم الجذري هو دائماً أبعد من تعديم عينيّ حاضر، يبدو العالم مستعداً دائماً لأن يُفتح كعلبة كي يِخرج منها «هذا الكائن» أو «هذه الكائنات» التي كانت في صميم العمق الخلفي اللاامتمايز، وأصبحت الآن شكلاً متمايزاً حاضراً هنا. هكذا كلما اقتربنا تدريجياً من مشهد كان يظهر لنا ككتل كبيرة، كلما تجلّت لنا مواضيع كما لو أنها كانت هناك من قبل كعناصر في مجموعة «هذه الكائنات» المتقطعة. وقد أثبتت تجارب أصحاب نظرية «الجشطلت» أنه عندما ندرك العمق الخلفي المتواصل كشكل، فإنه يتجزأ ليصبح كثرة من العناصر المتقطعة. هكذا، فإن العالم من حيث هو متلازم مع كلٍّ شامل مفكك، يبدو ككل شامل متلاشٍ، بمعنى أنه ليس تركيباً واقعياً على الإطلاق، بل يبدو تحديداً مثالياً بواسطة اللاشيء، لمجموعة «هذه الكائنات» الحاضرة هنا. هكذا، فإن التواصل من حيث هو صفة شكلية للعمق الخلفي، يُظهر التقطّع كنموذج للعلاقة الخارجية بين «هذا الكائن» الفردي الحاضر هنا والكل الشامل. إن هذا التلاشي المستمر للكل الشامل وتحوّله إلى مجموعة، وتحوّل ما هو متواصل إلى متقطّع، هو ما ندعوه بالتحديد «المكان». لا يمكن للمكان أن يكون كائناً. إنه علاقة متحركة بين كائنات لا علاقة في ما بينها. إنه الاستقلالية الكلية للكائنات في ـ ذاتها، وهي استقلاليتها بالنسبة إلى بعضها البعض، كما يبدو ذلك لكائن حاضر لكل الوجود في ـ ذاته، وهي الطريقة الوحيدة التي تتجلّى فيها كائنات لا علاقة في ما بينها، لكائن تأتي بواسطته العلاقة إلى العالم، إنها الخارجانية الخالصة. وبما أن هذه الخارجانية لا يمكنها أن تخصّ أي كائن من «هذه الكائنات» الفردية الحاضرة هنا، ومن حيث إنها، من ناحية أخرى، سالبية كلياً موضعية، فهي مدمِّرة لذاتها، ولا يمكنها أن تكون من ذاتها، ولا أن تكون «قد كانت». إن الكائن الذي يجعل المكان موجوداً، هو ما هو لذاته من حيث هو حاضر مع الكلّ ومع «هذا الكائن» الفردي الحاضر أمامه؛ ليس المكان هو العالم، بل هو عدم استقرار العالم باعتباره كلاً شاملاً يمكنه دائماً أن يتفكّك إلى كثرة خارجية. وكذلك، ليس هو العمق الخلفي ولا الشكل، بل هو مثالية العمق الخلفي من حيث إنه يمكنه دائماً أن يتجزأ إلى أشكال، فهو ليس المتواصل ولا المتقطّع، بل هو الانتقال الدائم من المتواصل إلى المتقطّع. إن وجود المكان

يثبت أن ما هو لذاته لا يضيف شيئاً إلى الوجود، حين يجعل الكينونة حاضرة أمامه، إنه مثالية التركيب. بهذا المعنى، المكان هو كلٌ شامل بمقدار ما يستمدّ أصله من العالم، وهو في الوقت ذاته، لا شيء من حيث إنه يؤدي إلى تكاثر هذه الكائنات الفردية الحاضرة هنا. ولا يمكن إدراكه بالحدس العيني، لأنه ليس كائناً، بل هو يتكوّن كمكان باستمرار. إنه مرتبط بالزمنية، ويظهر في الزمنية من حيث إنه لا يستطيع أن يأتي إلى العالم إلا بواسطة كائن يشكّل تكوّنه الزمني أسلوب وجوده، لأنه الطريقة الوحيدة التي يفقد بها هذا الكائن ذاته حين يخرج من ذاته لتحقيق وجوده. إن الخاصّية المكانية لهذا الكائن الفردي الحاضر هنا، لا تُضاف بطريقة تركيبية إليه، بل هي «مكانه» فحسب، أي علاقته الخارجية بالعمق الخلفي من حيث إنه يمكن لهذه العلاقة أن تنهار لتتحول إلى كثرة من العلاقات الخارجية مع كائنات فردية أخرى حاضرة هنا، عندما يتجزأ العمق الخلفي نفسه إلى كثرة من الأشكال. بهذا المعنى، لا جدوى من تصوّر المكان كشكل تفرضه بنية إحساسنا القبْليّة على الظواهر، فلا يمكن للمكان أن يكون شكلاً، لأنه لا شيء، وإنه خلافاً لذلك، هو العلامة على أن لا شيء، سوى السلب يستطيع أن يأتي إلى الوجود في ـ ذاته بواسطة ما هو لذاته وكذلك المكان هو نموذج علاقة خارجية تترك ما تجمعه كما هو. أما بالنسبة إلى ما هو لذاته، فإذا لم يكن هو المكان، فذلك لأنه يدرك ذاته بالتحديد من حيث إنه ليس هو الوجود في ـ ذاته، من حيث إن ما هو في ـ ذاته ينكشف له عبر الخارجانية التي ندعوها الامتداد المكاني. إنه يجعل المكان مكاناً من حيث إنه ينفي عن نفسه الخارجانية، حين يدرك نفسه بأنه كائن يخرج من ذاته. ولأن ما هو لذاته ليس على علاقة تجاور أو خارجانية لامبالية مع ما هو في ـ ذاته: إن علاقته بما هو في ـ ذاته، من حيث هي أساس لكل العلاقات، إنما هي علاقة سلب داخلي، وبواسطته تأتي الكينونة في ـ ذاتها إلى الخارجانية اللامبالية بالنسبة إلى كائنات أخرى موجودة في العالم. حين يتمّ تحويل الخارجانية اللامبالية إلى جوهر واقعي موجود في ـ ذاته وبذاته ـ وهذا ما لا يمكن حصوله إلا على مستوى متدنٍّ من المعرفة ـ تصبح موضوعاً لنموذج خاص من الدراسات المسمّاة علم الهندسة، وتصبح خاصّية خالصة لنظرية المجموعات الرياضيَّة المجرَّدة.

يبقى أن نحدّد أي نموذج وجود يمتلكه السلب الخارجي من حيث إنه يأتي إلى العالم بواسطة ما هو لذاته. نحن نعلم أن السلب الخارجي لا يخصّ «هذا

الكائن» الفردي الحاضر هنا: هذه الصحيفة لا تنفي من ذاتها أنها الطاولة التي ترتفع فوقها، وإلا فهي تخرج من ذاتها إلى الطاولة التي تنفيها، وتصبح علاقتها بالطاولة سلباً داخلياً، فتكفّ عن كونها في ـ ذاتها وتصبح لذاتها. إن العلاقة المحدِّدة «لهذا الكائن» الفردي الحاضر هنا، لا يمكنها إذاً أن تخصّ «هذا الكائن» أو ذاك، فهي تحيط بهما من دون أن تمسّهما، ومن دون أن تعطيهما أي طابع جديد، إنها تتركهما كما هما. علينا بهذا المعنى أن نغيّر صيغة سبينوزا الشهيرة: «كل تحديد هو سلب»، التي قال عنها هيغل إن مدلولاتها غير متناهية، فنعلن بالأحرى أن كل تحديد لا يخصّ الكائن الذي عليه أن يكون هو تحديداته الخاصة به، إنما هو سلب مثالي. ولا يمكننا، من ناحية أخرى، أن نتصوّر غير ذلك. حتى لو كنا، على مثال النظرية الأمبيريقية ـ النقدية ذات النزعة السيكولوجية الآحادية قد اعتبرنا أن الأشياء مضامين ذاتية بحتة، فلا يمكننا تصوّر أن الذات الفاعلة تحقق عمليات سلب تركيبي داخلي بين هذه المضامين، إلاّ إذا كانت هذه الذات الفاعلة هي نفسها هذه المضامين عبر تلازم جذري وخروج من الذات، مما يحول دون أي إمكانية للانتقال إلى الموضوعيّة. ولا يمكننا، بالأحرى، أن نتخيّل أن ما هو لذاته يقوم بعمليات سلب مشوّهة لأنها تركيبية تحصل بين كائنات متعالية ليست هو. بهذا المعنى، لا يمكن للسلب الخارجي المكوِّن «لهذا الكائن» الفردي الحاضر هنا، أن يبدو خاصيّة موضوعية للشيء، إذا كنا نعني بعبارة «موضوعية» ما يخصّ بطبيعته ما هو في ـ ذاته ـ أو ما يشكّل واقعياً الموضوع كما هو، بطريقة أو بأخرى. لكن لا ينبغي أن نستنتج من ذلك، أن السلب الخارجي له وجود ذاتي من حيث هو أسلوب الكينونة المحض لما هو لذاته. إن هذا النموذج للوجود لذاته هو سلب داخلي محض، وإن وجود السلب الخارجي فيه من شأنه إلغاء وجوده بالذات. ولا يمكن بالنتيجة أن يكون السلب الخارجي طريقة في ترتيب وتصنيف الظواهر من حيث إنها استيهامات ذاتية، كما لا يمكنه أن يجعل الكينونة ذاتيّة من حيث إن انكشاف الكينونة هو مكوِّن لما هو لذاته. إن خارجانية السلب الخارجي بالذات تقتضي إذاً أن يبقى معلقاً في الهواء، خارج ما هو لذاته، وكذلك خارج ما هو في ـ ذاته. لكن، من ناحية أخرى، بما أنه بالتحديد خارجانية، فلا يمكنه أن يوجد بذاته، ويرفض كل دعامة له، وعلى الرغم من أنه غير مستقل بطبيعته، فلا يمكنه أن يرتبط بأي جوهر. إنه لا شيء. بما أن المحبرة ليست الطاولة ـ ولا الغليون ولا الكأس. . . إلخ ـ يمكننا أن ندركها كمحبرة. وعلى الرغم من ذلك، إذا قلت: المحبرة ليست الطاولة، فإنني لا أفكّر باللاشيء. هكذا، فالتحديد هو لا شيء لا

يخص، بصفته بنية داخلية، لا الشيء، ولا الوعي، لكن وجود اللاشيء هو أن يشير ما هو لذاته إليه من خلال ما لديه من نظام عمليات سلب داخلي، تجعل ما هو في ـ ذاته ينكشف في لامبالاته أمام كل ما ليس هو ذاته. ومن حيث إن ما هو لذاته يعلن بواسطة ما هو في ـ ذاته، عما ليس هو عليه، عن طريق السلب الداخلي، فإن لامبالاة ما هو في ـ ذاته من حيث هي لامبالاة يجب على ما هو لذاته ألا يكونها، تتجلّى في العالم بوصفها تحديداً.

III ـ كيف وكم، وجود بالقوة وأداتية

ليس الكيف سوى كينونة هذا الكائن الفردي الحاضر هنا، عندما نمعن النظر فيه خارج أي علاقة خارجية بالعالم أو بكائنات أخرى حاضرة هنا. غالباً ما تمّ اعتبار الكيف مجرّد تحديد ذاتي، فحصل خلط حينئذٍ بين وجوده ككيف وبين ذاتية الكائن النفسي. بدت المشكلة عندئذٍ قائمة، بشكل خاص، على شرح تكوين موضوع ـ قطب باعتباره الوحدة المتعالية للكيفيات. لقد برهنّا أن هذه المشكلة غير قابلة للحلّ. إن الكيفية لا تتموضع إذا كانت ذاتية. لنفترض أننا أبعدنا وحدة قطب ـ موضوع عن الكيفيات وأسقطناها وراء هذه الكيفيات، فإن كل كيفية منها تبدو مباشرة، وفي أحسن الأحوال، نتيجة ذاتية لتأثير الأشياء فينا. لكن لون الليمونة الأصفر ليس طريقة ذاتية في إدراك الليمونة: إنه الليمونة ذاتها. وكذلك ليس صحيحاً أن أي موضوع يبدو كشكل فارغ يحتفظ بمجموعة كيفيات متباينة. الواقع أن الليمونة تتمدّد كلها عبر كل كيفياتها، وكل كيفية من كيفياتها تتمدّد كلها عبر كل كيفية من الكيفيات الأخرى. من هنا، فإن حموضة الليمونة هي صفراء، وإن لونها الأصفر هو حامض، ونحن نأكل لون قطعة الحلوى، أما طعمها فهو وسيلة تكشف شكلها ولونها، لما سندعوه «الحدس الغذائي»، والعكس بالعكس، إذا غمستُ إصبعي في إناء من المربيَّات، فإن برودتها اللزجة تكشف طعمها الحلو لأصابعي. إن السيولة والفتور واللون المائل إلى الزرقة والحركية المائجة للماء في حوض السباحة، تبدو كلها دفعة واحدة متداخلة ببعضها، وهذا التداخل الكلي يدعى الـ «هذا الكائن الفردي الحاضر هنا». ذلك هو ما أظهرته جيداً تجارب الرسّامين، وخاصة سيزان (Cézanne): ليس صحيحاً ما يعتقده هوسرل، أن هناك ضرورة تركيبية تجمع من دون أي شرط، اللون والشكل، لكن الشكل هو لون وضوء. إذا غيّر الرسام أي عامل من هذه العوامل، فإن العوامل الأخرى تتغير هي أيضاً، ليس لأن قانوناً ما غير معروف

يربطها ببعضها، بل لأنها ليست في حقيقتها سوى كائن واحد هو نفسه. بهذا المعنى، كل كيفية لدى الكائن هي الكائن كله، فهي حضور عرضيّته وهي طبيعته اللامبالية التي يتعذر إرجاعها إلى أي شيء. إن إدراك الكيف لا يضيف شيئاً إلى الكائن سوى أنه يجعله «هذا الكائن» الحاضر هنا. بهذا المعنى، الكيفية ليست مظهراً خارجياً للكائن: لأن الكائن الذي ليس له «داخل»، ليس له «خارج». ببساطة، كي تكون هناك كيفية، يجب أن يكون هناك وجود لعدم ليس هو بطبيعته الكائن. على الرغم من ذلك، ليس الكائن في ذاته كيفاً مع أنهَ ليس شيئاً أكثر من ذلك ولا أقلّ. لكن الكيفية هي الكائن بأكمله كما ينكشف في حدود «ما يوجد أمامنا». إنها ليست المظهر الخارجي للكائن، بل كل الكائن من حيث إنه لا يمكن أن يكون هناك كينونة للكينونة، بل لكل ما يجعل نفسه مغايراً لها فحسب. إن علاقة ما هو لذاته بالكيفية هي علاقة أنطولوجية. ليس الإدراك الحدسي للكيفية تأملاً سلبياً لمعطى، وليس الفكر وجوداً في ـ ذاته يبقى كما هو عليه خلال هذا التأمل، أي يظل في حال اللامبالاة بالنسبة إلى هذا الكائن الحاضر الذي يتأمله. لكن ما هو لذاته يعلن بواسطة الكيف، عما ليس هو عليه. إن إدراك الأحمر كلون لهذا الدفتر، يعني أن يعكس المرء ذاته من حيث هو سلب داخلي لهذه الكيفية، أي إن إدراك الكيفية لا يقوم على امتلاء المقاصد الفارغة بحسب هوسرل، بل على الاطلاع على فراغ كفراغٍ محدّد لهذه الكيفية. بهذا المعنى، الكيفية هي حضور يبقى دائماً خارجَ المتناوَل. والتوصيفات التي تقدّمها المعرفة غالباً ما تكون ذات طابع غذائي. يبقى هناك الكثير مما هو سابق للمنطق في الفلسفة الإبستيمولوجية، ولم نتخلص من ذلك الوهم البدائي (الذي يجب أن نفسّره في ما بعد) الذي يعتبر أن عملية المعرفة تقوم على الأكل، أي على ابتلاع موضوع المعرفة، والامتلاء به وهضمه واستيعابه. سنفسّر بشكل أفضل، الظاهرة الأصلية للإدراك الحسي، وسنركّز على واقع أن الكيفية تبقى على مقربة مطلقة منا ـ «إنها هناك»، تلازمنا، فهي لا تقدّم نفسها لنا ولا تتمنّع، لكن يجب أن نضيف أن هذه المقربة تفترض مسافة. والكيفية، تبقى مباشرة خارج المتناول، مما يدلّنا على الفراغ فينا. إن تأملنا لها من شأنه زيادة عطشنا للوجود كما تزيد رؤية المآكل البعيدة عن المتناول، من جوع ثانتال(*)

(*) ثانتال (Tantale): ملك أسطوري ذبح ابنه ليقدمه ذبيحة للآلهة، فحُكم عليه بأن يظل في الجحيم جائعاً وعطشاً قرب الأشجار المثمرة والمياه.

(Tantale). تشير الكيفية إلى ما لسنا نحن عليه، وإلى أسلوب الكينونة الذي يستحيل علينا. إن الإدراك الحسي للأبيض هو وعي باستحالة أن يوجد ما هو لذاته، من حيث المبدأ كلونٍ، أي أن يكون ما هو عليه. بهذا المعنى، لا يتميّز الكائن عن كيفياته فحسب، بل كل إدراك لكيفية معيّنة هو أيضاً إدراك «لهذا الكائن» الحاضر هنا، ومهما كانت فإنها تنكشف لنا كوجود. إن الرائحة التي أشمّها فجأة وأنا مغمض العينين، هي أصلاً كائن، قبل أن أربطها بمصدرها، وليست انطباعاً ذاتياً؛ والنور الذي اخترق عينيّ، صباحاً، من خلال جَفنيَّ المغمضين، إنما هو أصلاً نور كائن. وهذا ما سيتجلّى بوضوح، لمجرّد أن نفكّر ولو قليلاً، بأن الكيفية موجودة. ومن حيث إن الكيفية هي ما هي عليه، فإنها تستطيع أن تظهر للذاتية، لكنها لا تستطيع أن تندمج في نسيج هذه الذاتية التي هي ما ليست عليه، وليست ما هي عليه. القول إن الكيفية هي «كائن»، لا يعني إطلاقاً أننا نمنحها دعامة سرّية شبيهة بالجوهر، بل إننا نلفت النظر إلى أن أسلوب وجودها مختلف جذرياً عن أسلوب الوجود لذاته؛ فلا يمكننا، بأي حال، أن ندرك البياض أو الحموضة ككائن يخرج من ذاته. إذا سُئلنا الآن كيف يمكن «لهذا الكائن» الحاضر هنا، أن تكون له كيفيات، سنجيب أن «هذا الكائن» انفصل ككلّ شامل عن العالم الذي أصبح عمقاً خلفياً له، وتجلّى كوحدة غير متمايزة. إن ما هو لذاته هو الذي يمكنه أن يسلب نفسه من وجهات نظر مختلفة، تجاه «هذا الكائن» الحاضر أمامه، وهو الذي يكشف الكيفية ككائن جديد حاضر أمامه على خلفيّة الشيء في ـ ذاته. إن كل عمل سالب تقوم به حرية ما هو لذاته كي تكوّن وجودها بطريقة عفوية، يتطابق مع كشف كامل للوجود «عبر مظهر جانبي». هذا المظهر الجانبي ليس سوى علاقة الشيء بما هو لذاته الذي هو نفسه مصدر هذه العلاقة. إنه التحديد المطلق للسالبية: لأنه لا يكفي ألا يكون ما هو لذاته هو الكائن في ـ ذاته، بواسطة سلب أصلي، وألاّ يكون هو هذا الكائن الحاضر أمامه، ينبغي أيضاً أن يحقّق ذاته بطريقة فريدة بحيث لا يكون فيها هذا الكائن، من أجل أن يكون تحديده مكتملاً من حيث هو «عدم كوْن»؛ وإن هذا التحديد المطلق الذي هو تحديد للكيفية كمظهر جانبي «لهذا الكائن» الفردي الحاضر هنا، إنما يخصّ حرية ما هو لذاته؛ إنه غير موجود، إنه كائن من حيث إنه عليه أن يكون؛ وهذا ما يمكن لكل منّا أن يجعله حاضراً له، وذلك حين يأخذ بعين الاعتبار كيف يبدو دائماً كشف كيفية للشيء، اعتباطية وقائعية يُدركها من خلال حريته؛ لا يمكنني أن أجعل هذه القشرة غير خضراء، لكنني أجعل

نفسي تقوم بإدراكها من حيث هي «خضراء ـ خشنة» أو «خشونة ـ خضراء». إلاّ أن العلاقة بين الشكل والعمق الخلفي هنا تختلف عن علاقة «هذا الكائن» الحاضر هنا بالعالم. لأنه، عوض أن يظهر الشكل على عمق خلفي غير متمايز، فإن العمق الخلفي يخترقه بأكمله، ويحتفظ به داخله من حيث هو كثافته اللامتمايزة. إذا أدركت القشرة خضراء فإن وحدة «إشراقها وخشونتها» تنكشف كعمق خلفي داخلي غير متمايز، وكامتلاء وجودي بالأخضر. لا يوجد هنا أي تجريد، بمعنى أن التجريد يفصل ما هو موحّد، لأن الكائن يبدو دائماً بأكمله من جهة جانبية، لكن إدراك الكائن ككائن حاضر هنا هو الشرط للتجريد، لأن التجريد ليس إدراكاً لكيفية «معلّقة في الهواء»، بل لكيفية محدّدة لهذا الكائن الحاضر هنا، حيث ينزع عدم تمايز العمق الخلفي الداخلي نحو التوازن المطلق. إن الأخضر المجرّد لا يفقد كثافته الوجودية ـ وإلا لن يكون شيئاً سوى أسلوب ذاتي لما هو لذاته، لكن الإشراق والشكل والخشونة وغيرها، التي تتجلّى من خلاله، تنصهر في التوازن المعدِم للكثافة الخالصة. إلا أن التجريد ظاهرة حضور تجاه الكائن، لأن الكائن المجرَّد يحتفظ بتعاليه. لكن لا يمكن للتجريد أن يتحقق إلا كحضور تجاه الوجود، أبعد من الوجود: التجريد هو تجاوز. إن حضور الكائن هذا لا يمكنه أن يكون محقّقاً إلا على مستوى الإمكانية، ومن حيث إن ما هو لذاته عليه أن يكون هو إمكانياته الخاصة. ينكشف المجرَّد كمعنى يجب على الكيفية أن تكونه من حيث إنها حاضرة مع حضور وجود لذاته قادم. هكذا، فإن الأخضر المجرّد هو المعنى القادم لهذا الكائن الحاضر العينيّ الذي ينكشف لي من جهته الجانبية من حيث هو «أخضر ـ مشرق ـ خشن». وهذا الأخضر المجرّد هو الإمكانية الخاصة لهذه الجهة الجانبية من حيث إنها تنكشف من خلال إمكانياتي أنا، أي من حيث إن هذه الإمكانية قد كانت. لكن ذلك يحيلنا إلى «الأداتية» وإلى زمنية العالم: وسنعود في ما بعد إلى هذه المسألة. يكفي القول حالياً، إن المجرّد يلازم العيني كإمكانية مجمّدة في وجود في ـ ذاته يجب على العيني أن يكونه. مهما كان إدراكنا الحسّي اتصالاً أصلياً بالوجود، فإن المجرّد هو دائماً هناك، لكنه قادم، وإنني أدركه في المستقبل، إلى جانب مستقبلي: إنه متلازم مع إمكانية السلب الحاضر والعيني لديّ من حيث هي إمكانية ألا أكون بعد الآن سوى هذا السلب. المجرّد هو معنى هذا الكائن الحاضر من حيث إنه ينكشف للمستقبل من خلال إمكانيتي أن أجمّد السلب الذي عليّ أن أكونه، فأجعله في ـ ذاته. وإذا ما تمَّ تذكيرنا بالمعضلات التقليدية للتجريد، سنجيب أنها

ناتجة، بالفعل، عن الافتراض الذي يميّز بين عملية تكوين هذا الكائن الحاضر وعملية التجريد. من المؤكد أنه، إذا لم يكن هذا الكائن الحاضر يتضمن ما هو مجرّد لديه، فليست هناك أي إمكانية لاستخراجه منه في ما بعد. إذا كان التجريد يكشف لمستقبلي جانباً من الكائن، فإن هذا التجريد يحصل عبر عملية تكوين هذا الكائن الحاضر من حيث إنه حاضر هنا. إن ما هو لذاته هو مجرّد، ليس لأن بإمكانه القيام بعملية التجريد النفسيّة، بل لأنه ينبثق كحضور تجاه الكينونة المرتبطة بمستقبل، أي تجاه ما هو أبعد من الوجود. الكائن بحدِّ ذاته ليس عينياً ولا مجرّداً، ليس حاضراً ولا مستقبلاً: إنه ما هو عليه. على الرغم من ذلك، لا يُغني التجريد الكائن، فهو ليس سوى كشف لعدمٍ في الكينونة أبعد من الوجود. لكننا نؤكد أنه لا يمكن صياغة الاعتراضات التقليديةَ على التجريد، من دون استخراجها ضمنياً من اعتبار الكائن كائناً حاضراً من حيث هو «هذا الكائن» بالتحديد.

إن العلاقة الأصلية بين هذا الكائنات الحاضرة، لا يمكنها أن تكون تفاعلاً، ولا سببيّة، ولا حتى انبثاقاً من العالم كعمقٍ خلفي. الواقع أنه إذا افترضنا ما هو لذاته حاضراً لهذا الكائن المحدَّد، فإن الـ هذه الكائنات الحاضرة الأخرى توجد في الوقت نفسه «في العالم»، لكن بصفته عالماً غير متمايز: إنها تشكّل العمق الخلفي الذي ينبثق منه «هذا الكائن» الفردي المعني الذي يرتفع فوقه ويبرز كشكل مميّز. كي تنشأ علاقة ما بين هذا الكائن الحاضر وذاك الكائن الآخر، يجب أن ينكشف ذاك الكائن الثاني منبثقاً من العمق الخلفي للعالم، بمناسبة سلب مستعجل يجب على ما هو لذاته أن يكونه. لكن، ينبغي في الوقت نفسه أن يمكث كل كائن حاضر على مسافة من الآخر، من حيث إنه ليس هو الآخر، وفقاً لسلب خارجي محض. وهكذا، فإن العلاقة الأصلية بين هذا وذاك هي سلب خارجي، ذاك يظهر من حيث إنه ليس هو هذا. وهذا السلب الخارجي ينكشف لما هو لذاته من حيث هو متعالٍ، إنه في الخارج، إنه في ـ ذاته. كيف ينبغي علينا أن نفهم هذا السلب الخارجي؟

لا يمكن لظهور هذا الكائن وذاك الكائن أن يحصل أصلاً إلا ككلّ شامل. والعلاقة الأولى هي هنا وحدة كل شامل قابلٍ للتفكّك. إن ما هو لذاته يقرّر دفعة واحدة ألا يكون هو «هذا الكائن وذاك الكائن» في العالم كعمق خلفي لهما. إن غرفتي بأكملها هي هذا الكائن وذاك الكائن من حيث إنني حاضر فيها. إن هذا السلب العيني لن يختفي حين تتفكّك الكتلة العينية إلى هذا وذاك، فهو، على

العكس من ذلك، شرط التفكّك بالذات. لكن على خلفية هذا الحضور وبواسطة هذه الخلفية، يُظهر الكائن خارجانيته اللامبالية: وتنكشف هذه الخارجانية لي من حيث إن السلب الذي هو أنا ذاتي، هو «وحدة ـ كثرة» أكثر مما هو كل شامل غير متمايز. إن انبثاقي السالب في الوجود، يتجزأ إلى سوالب مستقلة عن بعضها، لا يربط بينها سوى كونها سوالب عليّ أن أكونها، أي إنها تستمدّ وحدتها الداخلية مني وليس من الوجود. إنني حاضر لهذه الطاولة، لهذه الكراسي، ومن حيث كوني كذلك، أكوِّن نفسي تركيبياً كسلب تعدّدي، لكن هذا السلب الذي هو محض داخلي، من حيث هو سلب للكائن، تخترقه مناطق من عدم، فهو يعدِّم نفسه لكونه سلباً، إنه سلب مفكّك. إن لامبالاة الكائن تبدو من خلال آثار العدم الذي عليّ أن أكونه من حيث هو عدم السلب لديّ. لكن هذه اللامبالاة، عليّ أن أحقّقها بواسطة عدم السلب هذا، الذي عليّ أن أكونه، ليس من حيث إنني في الأصل حاضر لـهذا الكائن الفردي، بل من حيث إنني حاضر أيضاً لـذاك الكائن. إنني، عبر حضوري تجاه هذه الطاولة وبواسطة هذا الحضور، أحقّق لامبالاة ذاك الكرسي ـ الذي عليّ الآن ألا أكونه أيضاً ـ وأدركها من حيث هي غياب دعامة، ووقف انطلاقتي باتجاه عدم كوني هذا الكرسي، وقطع دائرة السلب. ذاك يظهر إلى جانب هذا، في صميم انكشاف شمولي بحيث لا يمكنني، بأي حال، أن أستفيد منه كي أقرّر ألا أكون هذا. هكذا يأتي الانشطار من الوجود، لكن ليس هناك انشطار ولا انفصال إلا بواسطة حضور ما هو لذاته تجاه كل الوجود. إن السلب الذي يتناول وحدة كل عمليات السوالب، والذي هو كشف للامبالاة الكائن، والذي يدرك لامبالاة «هذا الكائن» من خلال «ذاك الكائن»، ولامبالاة ذاك من خلال هذا، إنما هو كشف للعلاقة الأصلية بين هذه الكائنات الحاضرة، من حيث هي علاقة خارجية. «هذا» ليس «ذاك». إن هذا السلب الخارجي ضمن وحدة كلّ شامل قابل للتفكّك، يعبّر عن نفسه بحرف العطف «و»، فإن عبارة «هذا ليس ذاك» تصبح «هذا وذاك». يتميز السلب الخارجي بأنه في ـ ذاته وبأنه مثالية خالصة. إنه في ـ ذاته من حيث إنه لا يخصّ إطلاقاً ما هو لذاته الذي يكتشف لامبالاة الكائن كخارجانية، من خلال الداخلانية المطلقة لسلبه لذاته (لأنني في الحدس الجماليّ، أدرك موضوعاً خيالياً). من جهة أخرى، ليس المقصود هنا سلباً على الكائن أن يكونه، فهو لا يخصّ أي كائن من هذه الكائنات الحاضرة المعنية. إنه موجود بلا قيد ولا شرط: إنه ما هو عليه. لكنه في الوقت نفسه، ليس خاصّية لهذا الكائن الحاضر تحديداً، وليس إحدى كيفياته. حتى أنه كلّياً مستقلّ عن هذه الكائنات الحاضرة، تحديداً لأنه ليس

لكائن ولا لآخر. وبما أن لامبالاة الكائن ليست شيئاً، لا يمكننا أن نتصوّرها ولا أن ندركها حسّياً. إنها تعني، من دون قيد ولا شرط، أن انعدام ذاك الكائن أو تغيراته لا يمكنها أن تـُلزم هذه الكائنات بأي شيء؛ بهذا المعنى، إنها فقط عدم في ـ ذاته يفصل بين هذه الكائنات، وإن هذا العدم هو الطريقة الوحيدة التي يستطيع الوعي أن يحقّق فيها انصهار التطابق مع الذات الذي يميّز الوجود. هذا العدم المثالي وفي ـ ذاته هو الكم. والكم هو، في الواقع، خارجانية خالصة، وهو لا يتعلق، بأي حال، بالعناصر المجموعة مع بعضها، إنه ليس غير تأكيد على استقلالية هذه العناصر. إن عملية العدّ، هي عملية تمييز مثالي داخل كل شامل قابل للتفكّك ومعطى مسبقاً. إن العدد الحاصل من الجمع لا يخصّ أيّاً من هذه الكائنات المعدودة، ولا الكلّ الشامل القابل للتفكّك من حيث إنه ينكشف ككلّ شامل. أولئك الرجال الثلاثة الذين يتحدثون أمامي، إنني لا أعدّهم من حيث إنني أدركهم أولاً «كمجموعة في حال محادثة»، فحين أعدّهم ثلاثة رجال، أُبقي الوحدة العينية للمجموعة على حالها. إن كونها «مجموعة من ثلاثة» رجال ليست خاصّية عينية لهذه المجموعة. وكذلك ليست خاصيّة لأحد أعضائها، فلا يمكننا أن نقول عن أحد هذه العناصر إنه ثلاثة، أو إنه ثالث، لأن صفة الثالث ليست سوى انعكاس لحرية ما هو لذاته الذي يعدّ؛ كل واحد منهم يمكنه أن يكون ثالثاً، وأي أحد منهم ليس ثالثاً بالضرورة. إن العلاقة الكمية هي إذا علاقة في ـ ذاتها، لكنها علاقة خارجانية كلياً سالبة. وبما أنها تحديداً لا تخصّ الأشياء، ولا المجموعات الكلية الشاملة، فهي تنعزل وتنفصل على سطح العالم، كانعكاس للعدم على الوجود. بما أنها علاقة خارجانية بين هذه الكائنات، فهي بحدّ ذاتها خارجية بالنسبة إلى هذه الكائنات، وهي في نهاية الأمر، خارجية بالنسبة إلى ذاتها. إنها لامبالاة الكينونة التي لا يمكن إدراكها ـ هي لامبالاة لا تستطيع الظهور إلا إذا كان ثمة وجود، والتي، على الرغم من أنها تخصّ الوجود، لا تستطيع أن تأتي إليه إلا بواسطة ما هو لذاته، من حيث إن هذه اللامبالاة لا يمكنها أن تنكشف إلا بواسطة إظهارعلاقة الخارجانية هذه وتوسيعها إلى ما لا نهاية، والتي يجب أن تكون خارجية بالنسبة إلى الوجود وبالنسبة إلى ذاتها أيضاً. هكذا، المكان والكمية ليسا سوى نموذج واحد لسلب هو نفسه. من هنا فقط، ينكشف الـ «هذا» والـ «ذاك» من حيث إنه ليست لهما أي علاقة بي، إذ إنني أنا علاقة بذاتي. والمكان والكمية يأتيان إلى العالم، لأن كلاً منهما هو علاقة بين الأشياء التي ليست لها أي علاقة ببعضها، أو إنه بالأحرى، عدم علاقة يُدركه كعلاقة، ذلك الكائن الذي هو علاقة بذاته. من

هنا بالذات، فإن ما يسميه هوسرل المقولات (وحدة ـ كثرة، علاقة الكل بالجزء، تقريباً، حول، إلى جانب ذلك، على أثر ذلك، أول وثان. . . إلخ، واحد اثنان ثلاثة. . . إلخ، داخل وخارج. . . إلخ) ليست سوى مزيج مثالي من الأشياء، يُبقي هذه الأشياء كما هي من دون أن يزيد عليها أو يقتطع منها ذرّة، وتدل فقط على التنوّع اللامتناهي للطرق التي يمكن لحرية ما هو لذاته، أن تحقّق فيها لامبالاة الوجود وتدركها.

لقد عالجنا مشكلة علاقة ما هو لذاته الأصلية بالكينوْنة كما لو أن ما هو لذاته هو مجرّد وعي آنيّ مماثل للوعي يتجلّى في الكوجيتو الديكارتي. الحقّ يُقال أننا رأينا سابقاً انفلات ما هو لذاته من ذاته كشرط ضروري لظهور هذه الكائنات الحاضرة والمجرَّدات. لكن خاصّية الخروج من الذات التي تميّز ما هو لذاته كانت ما تزال مُضمرة. إذا كان علينا أن نتبع هذا الأسلوب بقصد الإيضاح، فلا ينبغي أن نستنتج من ذلك أن الكينونة تنكشف لكائن هو في الأصل حضور ثمَّ يحاول أن يكوِّن لنفسه في ما بعد مستقبلاً. لكن الوجود في ـ ذاته ينكشف لكائن ينبثق كما لو أنه قادم إلى ذاته. ذلك يعني أن ما هو لذاته يجعل نفسه سلباً في حضور الوجود، وهو سلب له بُعد خاص هو الخروج من الذات نحو المستقبل: ومن حيث إنني لست ما أنا عليه (علاقة بإمكانياتي قائمة على الخروج من ذاتي) عليَّ ألا أكون أنا الكائن في ـ ذاته من حيث إن ذلك هو تحقيق وإدراك كاشف لهذا الكائن الحاضر هنا. ذلك يعني أنني حضور تجاه هذا الكائن ضمن كلّ شامل مفكّك وغير مكتمل. ماذا ينتج من ذلك لكشف هذا الكائن؟

يبدو لي هذا الكائن الذي أنا حاضر له، شيئاً ما أتجاوزه باتجاه ذاتي، من حيث إنني أتجاوز ذاتي دائماً بوجودي القادم إليّ. إن موضوع الإدراك الحسّي هو في الأصل موضوع متجاوَز، فهو بمثابة موصل في مدار الإنية، ويظهر ضمن حدود هذا المدار. بمقدار ما أجعل نفسي سلباً لهذا الكائن، أهرب من هذا السلب نحو سلب مكمِّل له، بحيث إن اندماجهما يؤدي إلى ظهور ما أنا عليه في ـ ذاتي، ويرتبط هذا السلب الممكن في كينونته بالسلب الأول، فهو ليس أيّما سلب، بل هو تحديداً السلب المكمِّل لحضوري تجاه الشيء في ـ ذاته؛ لكن بما أن ما هو لذاته من حيث هو حضور تجاه الوجود، يكوِّن نفسه كوعي غير مموضع (لـ) ذاته، فهو يعلن بواسطة الوجود، ما ليس هو عليه خارج ذاته، ويستعيد كينونته في الخارج وفقاً لأسلوب العلاقة بين الانعكاس والعاكس،

فالسلب المكمِّل الذي هو إمكانيته الخاصة به، هو إذاً «سلب ـ حضور»، أي إن ما هو لذاته عليه أن يكون هذا السلب كوعي غير نظري (بـ) ذاته، وكوعي نظري بالكينونة ـ ما بعد ـ الوجود. وترتبط هذه الكينونة بهذا الكائن الحاضر، ليس بمجرّد علاقة خارجية، بل برباط تكامليّ تحديداً، متلازم مع علاقة ما هو لذاته بمستقبله. وقبل كل شيء، ينكشف هذا الكائن عبر السلب الذي بواسطته، يحاول ما هو لذاته ألا يكون هو هذا الكائن، ليس بصفته حضوراً بسيطاً، بل من حيث هو سلب قادم إلى ذاته كسلب، ويشكل إمكانيته الخاصة التي تتجاوز حاضره. وهذه الإمكانية التي تلازم الحضور المحض من حيث هي المعنى البعيد عن المتناول لهذا الحضور، ومن حيث هي ما ينقص هذا الحضور كي يكون في ـ ذاته، إنما هي أولاً بمثابة إسقاط لهذا السلب الحاضر بوصفه التزاماً. كل سلب يفقد فعلاً دلالته كسلب عندما لا يكون له معنى الالتزام من حيث هو إمكانية تتجاوزه، تأتي إليه من المستقبل ويهرب إليها من نفسه. إن ما يسلبه ما هو لذاته، يسلبه مع «بُعده المستقبلي»، أكان سلباً خارجياً: هذا ليس ذاك، هذا الكرسي ليس طاولة ـ أم سلباً داخلياً من حيث هو سلب يستهدف ذاته. حين نقول إن «هذا ليس ذاك»، ذلك يعني أننا نطرح خارجانية «هذا» بالنسبة إلى ذاك، إمّا آنياً ومستقبلياً وإما آنياً بشكل حصري، فيكون للسلب حينئذٍ طابع مؤقت يجعل المستقبل مجرّد خارجانيّة بالنسبة إلى التحديد الحالي «هذا (و) ذاك». في الحالتين، يستمدّ السلب معناه انطلاقاً من المستقبل، فكل سلب هو خروج من الذات. ومن حيث إن ما هو لذاته يسلب ذاته في المستقبل، فإن هذا الكائن الحاضر الذي يسلبه، ينكشف كما لو أنه يأتي إليه من المستقبل. إن إمكانية أن يكون الوعي بطريقة غير نظرية، وعياً (بـ) قدرته على عدم كونه «هذا الكائن» الحاضر، إنما تنكشف كوجود بالقوة يكمن في «هذا الكائن»، ويجعله يكون ما هو عليه. إن الوجود الأول بالقوة في الموضوع، من حيث هو متلازم مع الالتزام كبنية أنطولوجية للسلب، إنما هو الثبات الذي يأتي إليه باستمرار من أعماق المستقبل. إن كشف الطاولة كطاولة يقتضي ثبات الطاولة الذي يأتي إليها من المستقبل، والذي هو ليس معطى مستخلصاً، بل وجوداً بالقوة. من ناحية أخرى، لا يأتي هذا الثبات إلى الطاولة من مستقبل قائم في زمن لامتناهٍ هو غير موجود بعد؛ فالطاولة لا تنكشف كما لو أن لديها إمكانية أن تكون طاولة إلى ما لا نهاية. المقصود هنا زمن ليس متناهياً، ولا غير متناهٍ: الكينونة بالقوة تُظهر بكل بساطة البُعد المستقبلي.

إن المعنى المقبل للسلب هو ما ينقص السلب لدى ما هو لذاته، كي يصبح سلباً في ـ ذاته. بهذا المعنى، السلب في المستقبل يوضح بدقة السلب الحاضر، فما ينكشف في المستقبل إنما هو المعنى الحقيقي لما عليّ ألا أكونه، من حيث هو متلازم مع السلب الحقيقي الذي عليّ أن أكونه. إن السلب المتعدّد الأشكال لهذا الكائن الذي يتألف فيه الأخضر من الكلّ الشامل «للخشونة والنور»، لا يستمدّ معناه إلا إذا كان عليه أن يكون سلباً للأخضر، أي لكائن أخضر ينزع في أعماقه نحو اللاتمايز المتوازن. باختصار: المعنى الغائب للسلب المتعدد الأشكال لديّ، إنما هو سلب محصور بأخضر هو كلياً أخضر على خلفية غير متمايزة. هكذا يأتي الأخضر المحض من أعماق المستقبل، إلى الأخضر الخشن المشرق، من حيث هو معناه. ندرك هنا معنى ما سمّيناه تجريداً. والموجود لا يمتلك ماهيته ككيفية حاضرة. حتى أنه سلب لهذه الماهيّة: الأخضر ليس أخضر على الإطلاق، لكن الماهيّة تأتي من أعماق المستقبل إلى الموجود من حيث إنها معنى غير معطى إطلاقاً يلازمه دائماً. هذه الماهيّة هي المترابط المحض مع المثالية الخالصة للسلب لديّ. بهذا المعنى، ليست هناك عملية تجريدية على الإطلاق، إذا كان المقصود بذلك عملية انتقاء نفسية موجبة، يقوم بها فكر منظّم. وبعيداً عن أي تجريد لبعض الكيفيات انطلاقاً من الأشياء، ينبغي علينا، على عكس ذلك، أن نعتبر أن التجريد الذي هو أسلوب أصلي للوجود لذاته، هو ضروري كي يكون هناك، بشكل عام، أشياء وعالم. والمجّرد هو بنية للعالم، ضرورية لانبثاق العيني، والعيني ليس عينياً إلا من حيث إنه يقترب من شكله المجّرد، ويعلن عن نفسه بواسطة المجرّد، ما هو عليه: إن ما هو لذاته هو في كينونته، كاشف ـ مجرِّد. واضح أنه من وجهة النظر هذه، الثبات والمجرّد هما أمر واحد. إذا كانت الطاولة كطاولة لديها ثبات موجود بالقوة، فهذا بمقدار ما عليها أن تكون طاولة. إن الثبات هو إمكانية خالصة لدى هذا الكائن الحاضر، وهي إمكانية أن يكون مطابقاً لماهيته.

رأينا في الجزء الثاني من هذا العمل، أن العلاقة القائمة بين الممكن الذي أتبعه والحاضر الذي أهرب منه، هي علاقة بين ما ينقص وما ينقص منه. والاندماج المثالي بين ما ينقص وما ينقص منه، من حيث هما كلّ شامل غير قابل للتحقيق، يلازم ما هو لذاته ويكوّنه في وجوده بالذات كعدم وجود. إنه ما هو في ـ ذاته ـ لذاته أي القيمة كما كنا قد ذكرنا. لكن، على مستوى اللامنعكس

العفوي، لا يدرك ما هو لذاته هذه القيمة بطريقة نظرية، فهي فقط شرط لوجوده. إذا كانت استنباطاتنا صحيحة، فإن هذه الإشارة الدائمة إلى اندماج غير قابل للتحقيق، يجب أن تبدو ليس كبنية وعي غير منعكس، بل كإشارة متعالية إلى بنية مثالية للموضوع. ويمكن أن تنكشف هذه البنية بسهولة، فلا بدّ من أن تنكشف اشارة متعالية ومثالية بالترابط مع الإشارة إلى اندماج السلب المتعدد الأشكال بالسلب المجرّد الذي هو معناه: إنها الإشارة إلى اندماج «هذا الكائن» الموجود هنا بماهيته المقبلة. ولا بدّ من أن يكون هذا الاندماج بالشكل الذي يكون فيه المجرَّد أساساً للعيني، وأن يكون العيني في الوقت نفسه، أساساً للمجرّد، وبعبارة أخرى، يجب أن يكون الوجود العيني بقضه وقضيضه هو بذاته الماهية، كما يجب على الماهية أن تُنتج ذاتها كوجود عيني تامّ، بكل كثافته الممتلئة، من دون أن يمكننا، على الرغم من ذلك، أن نجد فيها شيئاً آخر سواها في صفائها الكلّي. أو إذا شئنا، يجب أن تكون الصورة هي مادة لنفسها ـ وبالتمام ـ والعكس بالعكس، يجب أن تُنتج المادة نفسها كصورة مطلقة. إن هذا الاندماج المستحيل المُشار إليه دائماً، بين الماهية والوجود، لا يخصّ الحاضر ولا المستقبل، بل يدلّ بالأحرى على اندماج الماضي والحاضر والمستقبل، ويتجلّى كتركيب لكلّ شامل زمني ينبغي تشكيله. إنه القيمة من حيث هو تعالٍ؛ وهو ما ندعوه الجمال. يمثّل الجمال إذاً حالة مثالية في العالم، مترابطة بتحقيق مثالي لما هو لذاته، تنكشف فيها ماهية الأشياء ووجودها كتطابق مع كائن ينصهر بذاته عبر هذا الانكشاف، وذلك في الوحدة المطلقة لما هو في ـ ذاته. ولأن الجمال ليس تركيباً متعالياً يجب تشكيله فحسب، ولأنه لا يمكنه أن يتحقق إلا عبر توحيد كلّي لأنفسنا وبواسطته، نريد الجمال وندرك أن الكون ينقصه الجمال بمقدار ما ندرك أنفسنا كنقص، لكن الجمال ليس موجوداً بالقوة في الأشياء أكثر من أن ما هو في ذاته ـ لذاته ليس إمكانية خاصة بما هو لذاته. إنه يلازم العالم كأمر يستحيل تحقيقه. بمقدار ما يدرك الإنسان الجمال ويجعله كائناً حاضراً أمامه في العالم، فهو يحقّقه بطريقة خيالية. ذلك يعني أنني، بواسطة الحدس الجماليّ، أدرك موضوعاً خيالياً من خلال تحقيق خيالي لذاتي ككل شامل في ذاته ولذاته. إن الجمال كقيمة لا يتمّ عادةً إظهاره نظرياً كقيمة ـ خارج ـ متناول ـ العالم، فهو يُدرَك ضمنياً عبر الأشياء من حيث هو غياب، وينكشف ضمنياً من خلال عدم الكمال في العالم.

إن هذه المعطيات الأصلية الموجودة بالقوة في «هذا الكائن الحاضر»،

ليست هي خصائصه الوحيدة. في الواقع إنه بمقدار ما يجب على ما هو لذاته أن يكون هو وجوده متجاوزاً الحاضر، يكون هناك انكشاف لما يتجاوز الكائن الموصوف ويأتي إلى «هذا الكائن» الحاضر من أعماق الكينونة. ومن حيث إن ما هو لذاته يتجاوز هلال القمر ويقترب من كائن ـ أبعد ـ من الكائن الذي هو البدر المقبل، يصبح البدر موجوداً بالقوة في الهلال. ومن حيث إن ما هو لذاته يتجاوز البرعم، ويقترب من الزهرة، فإن الزهرة موجودة بالقوة في البرعم. إن انكشاف هذه المعطيات الجديدة الموجودة بالقوة يستدعي علاقة أصلية بالماضي. وإن علاقة الهلال بالبدر، والبرعم بالزهرة قد تمّ اكتشافها تدريجياً في الماضي. وإن ماضي ما هو لذاته، هو بمثابة معرفة بالنسبة إليه. لكن هذه المعرفة لا تبقى مجرّد معطى جمادي. إنها من دون شك خلفيّة ما هو لذاته، لكن لا يمكن معرفتها ولا بلوغها من حيث هي كذلك. لكن ما هو لذاته يعلن عن ذاته، انطلاقاً من الماضي، ما سيكون عليه في المستقبل، وذلك ضمن وحدة وجوده خارج ذاته. إن معرفتي المتعلقة بالقمر تفلت مني من حيث هي معرفة نظرية. لكن معرفتي هي أنا، والطريقة التي أكون فيها هذه المعرفة هي ـ على الأقل في بعض الحالات ـ أن أستعيد ما كنت عليه بالشكل الذي لست فيه كذلك بعد. إنني الآن ـ كما كنت ـ ذلك السلب لهذا الكائن الحاضر، بطريقة مزدوجة: بالطريقة التي لم أعدْ فيها ذلك السلب، وبالطريقة التي لست فيها ذلك السلب بعد. حين أتجاوز الهلال، أصبح إمكانية سلب جذري للبدر، وبالترابط مع عودة هذا السلب المستقبلي إلى حاضري، يعود البدر إلى الهلال كي يحدّده ويجعله هذا الكائن الحاضر من حيث هو سلب له: والبدر هو ما ينقص الهلال، وهذا النقص يعيده هلالاً. هكذا، ضمن وحدة سلب أنطولوجيّ واحد، أمنح بُعداً مستقبلياً للهلال من حيث هو هلال ـ بشكل ثباتٍ وماهية ـ وأكوّنه كهلالٍ للقمر بواسطة عودة ما ينقصه إليه. هكذا يتكوّن سلّم المعطيات الموجودة بالقوة التي تتراوح بين الثبات والقوى. حين يتجاوز الواقع ـ الإنساني ذاته نحو إمكانية سلبه لذاته، يجعل نفسه الوسيلة التي يأتي بها السلب إلى العالم بواسطة التجاوز؛ فالنقص يأتي إلى الأشياء بواسطة الواقع الإنساني، متخذاً شكل «قوة»، «عدم اكتمال»، «وقف التنفيذ»، «وجود بالقوة».

غير أنه لا يمكن للوجود المتعالي للنقص أن تكون له طبيعة النقص الذي يخرج من ذاته ضمن التلازم. لِنمعن النظر فيه. إن ما هو في ـ ذاته ليس عليه أن

يكون ما لديه من وجود بالقوة، بالطريقة التي ليس هو هذا الوجود بالقوة بعد. إن انكشافه هو أصلاً انكشاف للتطابق اللامبالي مع الذات. إن ما هو في ـ ذاته هو ما هو عليه من دون أي تشتّت لوجوده خارج ذاته. ليس عليه إذاً أن يكون ثباته أو ماهيته أو ما ينقصه مثلما ينبغي عليّ أن أكون مستقبلي. إن انبثاقي في العالم يجعل المعطيات الموجودة بالقوة تـنبثق أيضاً بالترابط معي، لكنها تتجمّد في انبثاقها بالذات، وتتأكّلها الخارجانية. نجد هنا من جديد المظهر المزدوج للمتعالي الذي بالتباسه بالذات، قد ولّد المكان: إنه كل شامل يتبعثر فيصبح علاقات خارجانية، فالوجود بالقوة يرجع من أعماق المستقبل، إلى «هذا الكائن» الحاضر كي يحدّده، لكن علاقة «هذا الكائن» من حيث هو في ـ ذاته، بالمعطيات الموجودة فيه بالقوة، إنما هي علاقة خارجانية. إن ما يحدّد الهلال من حيث هو ناقص أو محروم، هو نسبته إلى البدر، لكنه ينكشف في الوقت نفسه، من حيث هو كلياً ما هو عليه، كعلامةٍ ملموسة في السماء ليست بحاجة لأي شيء كي تكون ما هي عليه. وكذلك الأمر بالنسبة إلى هذا البرعم، وعود الثقاب هذا الذي هو ما هو عليه، بحيث يبقى كونه ـ عود ثقاب خارجاً عنه، والذي يمكنه من دون شك أن يشتعل، لكنه في الوقت الحاضر، مجرّد عود خشبي أبيض برأس أسود. إن المعطيات الموجودة بالقوة في «هذا الكائن» الحاضر، تبدو، رغم ارتباطها الوثيق به، كأنها في ـ ذاتها، في حالة لامبالاة حياله. وهذه المحبرة يمكنها أن تنكسر، وأن تُرمى لتتحطم على رخام الموقد؛ لكن هذه المعطيات الموجودة بالقوة فيها منفصلة كلياً عنها، لأنها ليست سوى المتلازم المتعالي مع إمكانيتي لرميها على رخام الموقد. ليست بحد ذاتها قابلة للكسر ولا غير قابلة للكسر: إنها موجودة. ذلك لا يعني أنني أستطيع أن أتفحّص «هذا الكائن» الحاضر بمعزل عن أي وجود بالقوة لديه: لمجرّد أن أكون أنا مستقبلي الخاص، ينكشف «هذا الكائن» مزوّداً بمعطيات موجودة بالقوة، إن إدراك عود الثقاب كعود خشبي أبيض برأس أسود، لا يعني تجريده من أي وجود بالقوة، بل يعني إعطاءه بكل بساطة، معطيات جديدة موجودة لديه بالقوة (ثبات جديد، ماهية جديدة). ومن أجل أن يكون هذا الكائن مجرَّداً كلياً من معطيات موجودة بالقوة، كان ينبغي عليَّ أن أكون حاضراً محضاً، وهو أمر لا يمكن تصوّره. لكن هذا الكائن لديه معطيات متنوعة موجودة بالقوة لديه، وهي متعادلة أي إنها في حال تعادل بالنسبة إليه. ذلك أنه ليس عليه أن يكون بالفعل تلك المعطيات. إضافة إلى ذلك، ليست ممكناتي موجودة، لكنها تجعل نفسها ممكنات لأن حريتي تتآكلها

من الداخل. أي إنه، مهما كان الممكن لي، فإن نقيضه هو أيضاً ممكن على حدّ سواء. يمكنني أن أكسر هذه المحبرة، لكن يمكنني أيضاً أن أضعها في الدُّرْج، ويمكنني أن أستهدف البدر من وراء الهلال، كما يمكنني أن أستهدف ثبات الهلال كهلال. وبالنتيجة، فإن المحبرة توجد مزوَّدة بممكنات متعادلة: أن توضع في الدُرج أو أن تُكسر. ويمكن للهلال أن يكون منحنياً مفتوحاً في السماء أو قرصاً مع وقف التنفيذ. إن هذه المعطيات الموجودة بالقوة التي تعود إلى هذا الكائن الحاضر من دون أن تكون «قد كانت» بواسطته، وليس عليها أن تكونه، إنما سندعوها احتمالات، للدلالة على وجودها على طريقة وجود ما هو في - ذاته. ليست ممكناتي موجودة، بل هي تجعل نفسها ممكنات. لكن الاحتمالات لا تجعل نفسها احتمالات: إنها في ذاتها من حيث هي احتمالات. بهذا المعنى، المحبرة موجودة لكن وجودها كمحبرة هو أمر محتمل لأنه إذا كان عليها أن تكون محبرة فهذا مجرّد مظهر يتحوّل فوراً إلى علاقة خارجية. هذه المعطيات الموجودة بالقوة أي الاحتمالات التي هي المعنى لهذا الكائن، ما بعد الوجود الحاضر، لأنها تحديداً موجودة في ذاتها ما بعد الكينونة، إنما هي لا شيء. إن ماهية المحبرة هي ما قد كانت عليه، من حيث إنها مترابطة بالسلب الممكن لدى ما هو لذاته، لكنها ليست هي المحبرة، وليست هي الكائن: ومن حيث إنها في - ذاتها، هي سلب تمّ تحوّيله إلى جوهر واقعي وشيء، أي إنها بالتحديد لا شيء، فهي ترتبط بهذا الغلاف من العدم الذي يحيط بالعالم ويحدّده. إن ما هو لذاته يكشف المحبرة كمحبرة، لكن هذا الكشف يحصل ما بعد وجود المحبرة، في ذلك المستقبل الذي ليس موجوداً؛ إن كل المعطيات الموجودة بالقوة لدى الكائن، بدءاً بالثبات الموصوف وصولاً إلى الاحتمال الموصوف، يمكن تعريفها بأنها ما ليس عليه الكائن بعد، وليس عليه أن يكونها بالفعل. هنا أيضاً، لا تضيف المعرفة شيئاً إلى الكائن، ولا تقتطع منه شيئاً، ولا تمنحه أي صفة جديدة، فهي تجعل الكائن حاضراً بتجاوزه نحو عدم لا يقيم مع الكائن سوى علاقات الخارجانية السالبة: إن خاصية الكينونة بالقوة كعدم محض، تتجلى بشكل كافٍ عبر مسالك العلم الذي يستهدف إثبات علاقات في الخارجانية، فيلغي بذلك جذرياً الموجود بالقوة، أي الماهية والقوى. لكن من ناحية أخرى، فإن ضرورة هذه الخاصية كبنية ذات دلالة للإدراك الحسّي تظهر بوضوح يكفي كي لا نركّز عليها: لا تستطيع المعرفة العلمية بالفعل لا أن تتجاوز ولا أن تلغي البنية الموجودة بالقوة في الإدراك الحسّي؛ فهي على العكس من ذلك، تفترضها.

حاولنا أن نبيّن كيف يمكن لحضور ما هو لذاته تجاه الكائن، أن يكشف هذا الكائن كشيء، ومن أجل إيضاح العرض، كان علينا أن نبيّن تدريجياً مختلف البُنى التي تكوِّن هذا الشيء: «هذا» (الكائن)، والمكانية، والثبات، والماهيّة والمعطيات الموجودة بالقوة. إلا أنه من البديهي أن هذا العرض المتتابع لا يتطابق مع إعطاء أولوية واقعية لأي لحظة منه على اللحظات الأخرى: إن انبثاق ما هو لذاته يجعل الشيء ينكشف مع الكلّ الشامل لمكوِّناته البنيوية. وليست هناك بُنية لا تستدعي كل البُنى الأخرى: إن هذا الكائن الحاضر لا يملك أسبقية منطقية على الماهيّة، بل بالعكس، يفترضها، والعكس بالعكس، الماهيّة هي ماهيّة هذا الكائن. وبالمثل، فإن هذا الكائن من حيث هو كونه ـ كيفية، لا يمكنه أن يظهر إلا على خلفية العالم، لكن العالم هو مجموعة هذه الكائنات؛ وإن المكانية هي علاقة العالم المفكّكة بهذه الكائنات، وعلاقة هذه الكائنات المفكَّكة بالعالم. ليس هناك إذاً أي شكل من أشكال الجوهر، ولا أي مبدأ توحيدي، يكمن وراء أساليب تجلّي الظاهرة: كل شيء يُعطى دفعة واحدة من دون أي أسبقية. لنفس الأسباب، من الخطأ أن نتصوّر أي أولوية لما هو تمثيلي. لقد أدت بنا أبحاثنا بالفعل إلى إلقاء الضوء على الشيء في العالم، وبالنتيجة، قد ننجرّ للاعتقاد أن العالم والشيء ينكشفان أمام ما هو لذاته بواسطة حدس تأملي: والمواضيع لا تترتّب وتنتظم في ما بينها إلا بعد حين، وفق نظام عملي «للأداتية». سوف يمكننا تجنّب خطأ مماثل إذا اعتبرنا أن العالم يظهر داخل مدار الإنية. إنه هو الذي يفصل ما هو لذاته عن ذاته، أو إنه، بحسب تعبير هايدغر، هو الذي ينطلق منه الواقع الإنساني ليعلن بنفسه عما هو عليه. إن المشروع الذي يندفع به ما هو لذاته نحو ذاته، والذي يشكّل الإنية، ليس بأي حال من الأحوال، راحة تأملية. إنه نقص كما قلنا، لكنه ليس نقصاً معطى: إنه نقص عليه أن يكون نقصاً بالنسبة إلى ذاته. ينبغي أن نفهم جيداً، أن نقصاً نستخلصه، أي نقصاً في ـ ذاته، يختفي عبر تحوّله إلى خارجانية. وقد كنا أشرنا إلى ذلك في الصفحات السابقة. لكن كائناً يكوّن ذاته كنقص، لا يمكنه أن يحدّد ذاته إلا هناك حيث يوجد ما ينقصه من حيث هو ذاته وباختصار بواسطة انسلاخ متواصل عن ذاته نحو الذات التي عليه أن يكونها. ذلك يعني أن النقص لا يستطيع أن يكون نقصاً بالنسبة إلى ذاته إلا من حيث هو نقص مرفوض: والعلاقة الوحيدة التي هي داخلية بالمعنى الدقيق للكلمة، والتي تجمع المنقوص منه بالذي ينقص، إنما هي علاقة الرفض. بمقدار ما لا يكون الكائن المنقوص منه هو ما ينقصه، فإننا نُدرك فيه سلباً.

لكن، إذا كان هذا السلب لا يزول عبر خارجانية خالصة ـ ومعه كل إمكانية للسلب بشكل عام ـ فذلك لأنه يرتكز على ضرورة أن يكون الكائن المنقوص منه هو نفسه ما ينقصه. هكذا، فإن أساس السلب هو سلب السلب. لكن هذا «السلب ـ الأساس» ليس هو معطى أكثر من النقص الذي يشكل فيه هذا «السلب ـ الأساس» لحظته الأساسية: إنه كائن من حيث إن عليه أن يكون؛ إن ما هو لذاته يكوِّن بذاته نقصه ضمن وحدة «الانعكاس والعاكس»، أي إنه يندفع نحو نقصه عبر رفضه له. ومن حيث إنه فقط نقص يجب إزالته، يمكن للنقص أن يكون نقصاً داخلياً بالنسبة إلى ما هو لذاته الذي لا يمكنه أن يحقق نقصه الخاص إلا عندما يكون عليه أن يكونه، أي أن يندفع نحو إزالته. هكذا، فإن علاقة ما هو لذاته بمستقبله ليست سكونيّة ولا هي معطاة على الإطلاق؛ لكن المستقبل يأتي إلى حاضر ما هو لذاته، كي يحدده في صميمه، من حيث إن ما هو لذاته موجود أصلاً هناك في المستقبل، كإلغاء لهذا الحاضر. لا يستطيع ما هو لذاته أن يكون هنا نقصاً إلا إذا كان هناك إلغاء لهذا النقص، لكنه إلغاء عليه أن يكونه بالطريقة التي لا يكونه فيها. إن هذه العلاقة الأصلية هي التي تتيح لنا أن نستخلص في ما بعد بطريقة تجريبية، حالات نقص خاصة من حيث هي حالات عذاب ومعاناة. إنها تؤسس عامةً للتركيبة العاطفية، وهي التي سيحاول البعض شرحها من الناحية السيكولوجية، بإدخال تلك الأصنام والأشباح المسماة ميولاً أو شهوات. هذه الميول أو هذه القوى التي يحشرها هذا البعض في النفس، ليست بحد ذاتها قابلة للفهم، لأن عالم النفس يعتبرها موجودات في ذاتها أي إن القوة التي تميزها، تتعارض مع حالتها الراكدة اللامبالية، وإن وحدتها تتبعثر عبر علاقة خارجانية خالصة. لا يمكننا أن ندركها إلا بوصفها إسقاطاً لعلاقة التلازم بين الوجود لذاته وذاته على الكائن ـ في ـ ذاته، وهذه العلاقة الأنطولوجية هي النقص تحديداً.

لكن لا يمكن إدراك هذا النقص نظرياً ولا معرفته بواسطة الوعي غير المنعكس (عدا أنه لا يظهر للانعكاس على الذات، غير الخالص والمشارك الذي يقاربه كموضوع نفسي أي كميل أو كشعور). ولا يمكن الوصول إليه إلا بواسطة الانعكاس الخالص على الذات وهذا ليس موضوع بحثنا هنا. أما على صعيد الوعي بالعالم، فلا يمكن لهذا النقص أن يظهر إلا عبر الإسقاط، من حيث هو خاصية متعالية ومثالية. إذا كان ما ينقص ما هو لذاته هو حضور مثالي تجاه وجود ـ أبعد من ـ الكائن، فإن هذا الوجود يُدرَك في الأصل من حيث هو نقص لدى

الكائن. هكذا ينكشف العالم مسكوناً بالغيابات التي يجب إدراكها، فكل كائن من «هذه الكائنات» الحاضرة أمامنا يظهر مع موكب من الغيابات التي تدل عليه وتحدده. ولا تختلف هذه الغيابات بطبيعتها عن المعطيات الموجودة بالقوة. إلا أننا ندرك بشكل أفضل دلالتها. هكذا فإن الغيابات تدل على هذا الكائن الحاضر من حيث هو كذلك، والعكس بالعكس، فإن الكائن الحاضر يشير إلى الغيابات. وبما أن كل غياب يشير إلى وجود ـ أبعد ـ من ـ الكائن، أي وجود ـ في ـ ذاته غائب، فكل كائن من هذه الكائنات يشير إلى حالة وجود أخرى أو إلى كائنات أخرى. لكن، من المفهوم أن هذا التنظيم المؤلف من مركّبات لها دلالات، يتجمّد ويتحجّر كشيء في ـ ذاته، وكل هذه الدلالات الصامتة والمتحجرة التي تسقط في لامبالاة العزلة، في الوقت نفسه الذي تنبثق فيه، إنما تصبح شبيهة بابتسامة حجرية، وعينيّ تمثال فارغتين، بحيث إن الغيابات التي تظهر وراء الأشياء، لا تظهر كغيابات يجب استحضارها بواسطة الأشياء. ولكن يمكن القول أيضاً إنها تنكشف من حيث إنه عليّ أنا أن أدركها، لأن الأنا هو بُنية متعالية للنفس، تظهر فقط للوعي المنعكس على ذاته . وإنها متطلبات خالصة، تبدو «فارغة يجب ملؤها» وسط مدار الإنية. لكن كونها «فارغة يجب أن يملأها ما هو لذاته»، يتجلّى للوعي الغير المنعكس بإلحاحيّة مباشرة وشخصية تعاش كما هي من دون أن تُنسب إلى أحد، ومن دون أن تُحوَّل إلى موضوع فكري. وإنه لمجرّد أن نعيش هذه المتطلبات كطموحات، تنكشف ما دعوناه سابقاً «إنّيتها». إنها المهمّات، وهذا العالم هو عالم مهمات. وبالنسبة إلى المهمات، فإن هذا الكائن الحاضر الذي تدلّ عليه هو «هذا الكائن لهذه المهمات» ـ أي ما هو في ـ ذاته الفريد الذي يحدّد ذاته بواسطتها، وتشير إليه كما لو أنه يستطيع تحقيقها ـ وإنه في الوقت نفسه، ذلك الذي ليس عليه أن يكون هذه المهمات لأنه داخل الوحدة المطلقة للتماهي مع الذات. إن هذا الارتباط داخل العزلة، وهذه العلاقة الجمادية داخل النشاط الديناميكي، هو ما سندعوه علاقة الوسيلة بالغاية. إنه وجود ـ لأجل (غاية)، أفقدته الخارجانية قيمته وحجّمته، ولا يمكننا تصوّر مثاليته المتعالية إلا مترابطة مع الكينونة ـ لأجل (غاية) التي يجب على ما هو لذاته أن يكونها. أما الشيء، فهو الآلة أو الأداة من حيث إنه يرقد في الطمأنينة الهادئة للامبالاة، ومن حيث إنه يدلّ، على الرغم هذه الطمأنينة، على مهمّات للتنفيذ تعلن له ماذا عليه أن يكون. العلاقة الأصلية بين الأشياء، تلك التي تبدو مرتكزة على علاقة كمية بين «هذه الكائنات» الحاضرة، هي إذاً علاقة «أداتية». وليست هذه «الأداتية»

لاحقة أو تابعة للبُنى التي أشرنا إليها سابقاً: إنها تفترض، بمعنى ما، هذه البُنى، وبمعنى آخر، فإن هذه البُنى هي التي تفترضها. ولا يكون الشيء في البداية شيئاً ثم يصبح في ما بعد أداة، وهو ليس في البداية أداة ثم ينكشف في ما بعد كشيء إنه «شيء ـ أداة». صحيح أن العالِم سيكتشفه عبر بحثه العلمي، من حيث هو مجرّد شيء أي مجرّد من أي «أداتية»، ذلك أن العالِم لا يهتمّ إلا باكتشاف علاقة خارجانية؛ من ناحية أخرى، فإن نتيجة هذا البحث العلمي، هي أن الشيء نفسه الذي جُرّد من كل «أداتية»، يتلاشى عبر تحوّله إلى خارجانية مطلقة. نرى بوضوح إلى أي حد يجب تعديل صيغة هايدغر: من المؤكد أن العالم يظهر في مدار الإنية، لكن بما أن المدار هو غير نظريّ، فإن إعلان ما أنا عليه، لا يمكنه أن يكون بحد ذاته نظرياً. الكينونة ـ في ـ العالم لا تعني الهروب منه نحو الذات، بل الهروب من العالم نحو ما هو أبعد من العالم الذي هو عالم المستقبل. إن ما يعلن عنه العالم لي، محصور بالعالم. إذا قمت بإرجاع الأدوات إلى بعضها البعض عبر تسلسل لا نهائي، فهذا لن يوصلني إلى ما هو لذاته الذي هو أنا، وعلى الرغم من ذلك، فإن الكل الشامل للأدوات هو المتلازم الحقيقي مع إمكانياتي. وبما أنني أنا إمكانياتي، فإن نظام الأدوات في العالم هو صورة أسقطتها إمكانياتي على الوجود في ـ ذاته، أي إنها صورة عمّا أنا عليه. لكنني لا أستطيع إطلاقاً أن أفسّر هذه الصورة التي أصبحت جزءاً من العالم: بل أتكيّف معها عبر العمل وبواسطته، فأنا بحاجة إلى ذلك الانشطار إلى قسمين، الناتج عن الانعكاس على الذات كي أستطيع أن أكون موضوعاً بالنسبة إلى ذاتي. والواقع الإنساني لا يفقد ذاته في العالم بسبب عدم الصدقية، لكن الكينونة ـ في ـ العالم تعني أن يفقد الواقع الإنساني ذاته في العالم، بطريقة جذرية، وذلك عبر عملية الكشف ذاتها التي تجعل العالم حاضراً أمامه، كما يعني أنه يُحال من أداة إلى أداة أخرى من دون توقف، وحتى من دون إمكانية طرح سؤال «ما الفائدة من ذلك»، ومن دون أي مساعدة أخرى سوى الدوران في الانعكاس على الذات. ولا جدوى من الاعتراض علينا بالقول إن سلسلة التساؤلات «لأجل ماذا؟» متعلقة بالتساؤلات «لأجل من؟». من المؤكد أن التساؤلات «لأجل من؟» تحيلنا إلى بُنية للكينونة لم نوضحها بعد: وهي «الكينونة ـ للآخر». إن «لأجل من؟» يظهر باستمرار وراء الأدوات. لكن «لأجل من؟» لا يقطع السلسلة لأنه يختلف بتكوينه عن «لأجل ماذا؟». إنه حلقة من حلقات السلسلة، وعندما نتفحصه عبر منظور «الأداتية»، فهو لا يسمح بالانفلات من الوجود في ـ ذاته. من المؤكد أن ثوب

العمل هو لأجل العامل. لكن لأجل أن يستطيع العامل إصلاح السقف من دون أن يتسخ. ولماذا لا ينبغي أن يتسخ؟ لأجل ألا ينفق الجزء الأكبر من أجره لشراء الثياب. ذلك أن هذا الأجر هو الحد الأدنى الذي يتيح له تأمين معيشته، وهو تحديداً يحافظ على نفسه كي يستطيع أن يستخدم قوة عمله لإصلاح السقوف. ولأجل ماذا عليه أن يُصلح السقف؟ لأجل ألا تُمطر في المكتب الذي يقوم فيه الموظفون بأعمال المحاسبة . . . إلخ، ذلك لا يعني أنه علينا أن ندرك الآخر دائماً كوسيلة من نمطٍ خاص، بل يعني أنه عندما ننظر إلى الآخر انطلاقاً من العالم، فلن نفلت من القيام بإرجاع مركّبات الأداتية إلى بعضها البعض عبر تسلسل لا نهائي.

هكذا بمقدار ما يكون ما هو لذاته نقصاً لذاته من حيث هو رفض لذاته، وبالتلازم مع اندفاعه نحو ذاته، تنكشف الكينونة أمامه كشيء ـ أداة، على خلفية عالم وينبثق العالم كعمق خلفي غير متمايز مؤلف من مركّبات تدلّ على الأداتية. إن مجمل عمليات إرجاع الأدوات إلى بعضها البعض هي مجرّدة من أي دلالة، لكن بهذا المعنى، لا توجد أي إمكانية لطرح مشكلة الدلالة على هذا الصعيد. المرء يعمل لأجل أن يعيش، ويعيش لأجل أن يعمل. إن مسألة معنى الكل الشامل «حياة وعمل» تطرح بهذا الشكل: «إنني أعيش، فلماذا أعمل؟ لماذا نعيش إذا كان العيش هو من أجل العمل». لا يمكن طرح هذه المسألة إلا على صعيد الانعكاس على الذات، لأنها تفترض أن يكتشف ما هو لذاته ذاته.

يبقى أن نشرح لماذا يمكن للأداتية أن تنبثق في العالم بالارتباط مع كوني سلباً محضاً. وكيف لا أكون سلباً عقيماً ومتكرراً من دون حدود لهذا الكائن الحاضر أمامي من حيث هو هذا «الكائن الحاضر» المحض؟ كيف يمكن لهذا السلب أن يكشف أغلبية المهمات التي تعكس صورتي، إذا لم أكن شيئاً سوى العدم المحض الذي عليّ أن أكونه؟ للإجابة عن هذا السؤال، يجب أن نتذكر أن ما هو لذاته ليس، من دون قيد ولا شرط، مستقبلاً يأتي إلى الحاضر. عليه أيضاً أن يكون ماضيه متخذاً شكل «كنتُ». إن الأبعاد الزمنية الثلاثة تفترض خروجاً من الذات بحيث إنه، إذا انطلق ما هو لذاته من المستقبل ليعلن بواسطته عن معنى ما كان عليه، فذلك لأنه ضمن الانبثاق نفسه، عليه أن يكون ما سيكونه انطلاقاً من منظور «ما كنتُ عليه» (أي ما كان عليه هو)، والذي يهرب منه. بهذا المعنى، يجب البحث عن دلالة أحد الأبعاد الزمنية في مكان آخر، في بُعد زمني

آخر، وهذا ما دعوناه التشتّت، لأن وحدة الكينونة المشتّتة ليست مجرد انتماء معطى: إنها ضرورة أن يدرك المرء التشتّت ويحققه كوجود حاضر، وذلك بأن يجعل نفسه محدَّداً هناك في الخارج، ضمن وحدة الذات. إن السلب الذي يشكّل ذاتي والذي يكشف هذا الكائن الحاضر، عليه إذاً أن يوجد بالطريقة التي أقول فيها «كنتُ». ليس هذا السلب الخالص موجوداً كحضور بسيط، بل له وجود وراءه من حيث هو ماض أي وقائعية. من هنا، ينبغي الإقرار بأنه ليس هناك سلب على الإطلاق من دون جذور. لكنه، عكس ذلك، سلب موصوف، إذا كان المقصود بذلك، أنه يسحب توصيفه وراءه كوجود ليس عليه أن يكونه من حيث هو ماضٍ. ينبثق السلب كسلب غير نظري للماضي، بالطريقة التي يكون فيها تحديداً داخلياً، من حيث إنه يجعل نفسه سلباً نظرياً لهذا الكائن الحاضر. ويحصل الانبثاق ضمن وحدة «وجود لأجل» مزدوج، لأن السلب يحصل في الوجود كسلب لهذا الكائن الحاضر، على طريقة الانعكاس والعاكس، وذلك «لأجل» أن يتفلّت من ذاته الماضية، كما أنه يهرب من الماضي «لأجل» أن يتخلّص من «هذا الكائن» الحاضر أمامه بالهروب منه عبر وجوده باتجاه المستقبل. وهذا ما سندعوه وجهة نظر ما هو لذاته حيال العالم. إن وجهة النظر هذه المشابهة للوقائعية، هي توصيف للسلب كخروج من الذات، وذلك في علاقته الأصلية بما هو في ـ ذاته. لكن، من ناحية أخرى، كل ما هو عليه ما هو لذاته، إنما هو على طريقة قد «كنتُ» من حيث هو ارتباط بالعالم قائم على الخروج من الذات. وإنني لا أستعيد حضوري أنا في المستقبل، لأن المستقبل يقدّم العالم لي مترابطاً مع وعيٍ آخر سيأتي، لكن وجودي يظهر لي في الماضي ولو بطريقة غير نظرية، في إطار الوجود في ـ ذاته، أي إنه يبرز بوضوح وسط العالم. لا شك أن وجودي هذا هو أيضاً وعي بشيء ما، أي إنه لذاته، لكنه وجود ـ لذاته مجمَّد في وجودٍ في ـ ذاته، وبالنتيجة، فهو وعي بالعالم هابط إلى مستوى العالم. إن معنى المذاهب الواقعية والطبيعية والمادية يكمن في الماضي: تقدّم هذه الفلسفات الثلاث توصيفاً للماضي كما لو أنه حاضر. إن ما هو لذاته هو إذا هروب مزدوج من العالم؛ فهو يتفلّت من وجوده الخاص ـ وسط ـ العالم من حيث هو حضور تجاه عالم يهرب منه. والممكن هو خيار حرّ يضع حداً لهذا الهروب. إن ما هو لذاته لا يستطيع أن يهرب باتجاه ما هو متعالٍ ليس هو، بل فقط باتجاه ما هو متعالٍ يكونه هو. وهذا ما ينتزع أي إمكانية لإيقاف هذا الهروب المتواصل. إذا كان مسموحاً استخدام صورة مألوفة تسهِّل إدراك فكرتي، نذكّر بقصة الحمار

الذي يجرّ عربة محاولاً التقاط جزرة مثبّتة على طرف عصا متصلة بنقّالة، فكل محاولة يقوم بها لنهش الجزرة، تؤدي إلى تقدّم العربة والحمار والجزرة نفسها التي تبقى دائماً على المسافة نفسها من الحمار. هكذا نحن نركض وراء ممكن أظهره لنا الركض بالذات، وهو ليس سوى ركضنا نفسه، وانطلاقاً من ذلك، يمكن تعريفه بأنه بعيد عن المتناول. نحن نركض باتجاه أنفسنا، وبهذا الفعل، نصبح ذلك الكائن الذي لا يمكنه أن يلتحق بذاته. بمعنى ما، يبدو الركض مجرداً من أي دلالة، لأن نهايته ليست محدّدة على الإطلاق، بل نحن نصنعها ونسقطها أمامنا كلما ركضنا نحوها. وبمعنى آخر، لا يمكننا إلا أن نعترف له بهذه الدلالة التي هو يرفضها، لأن الممكن هو، على الرغم من كل شيء، معنى الوجود ـ لذاته: لكنه بالأحرى، يوجد ولا يوجد معنى للهروب.

إلا أنه خلال هذا الهروب بالذات من الماضي الذي أنا هو، نحو المستقبل الذي أنا هو، يتشكّل مستقبل مسبق بالنسبة إلى الماضي، في الوقت نفسه الذي يمنح فيه هذا الماضي كل معناه. والمستقبل هو الماضي الذي تمّ تجاوزه كمعطى في ـ ذاته باتجاه وجود في ـ ذاته يشكل أساساً لهذا المستقبل، أي يكون وجوداً عليّ أن أكونه. الممكن لي هو استعادة حرة لماضيّ من حيث إنها تستطيع أن تنقذه بالتأسيس له، فأهرب من وجودي الماضي الذي لا أساس له، باتجاه هذا الفعل المؤسِّس الذي لا يمكنني أن أكونه إلا بالطريقة التي قد أكونه فيها. هكذا، فإن الممكن هو النقص الذي يصنعه لذاته ما هو لذاته، أي إنه ما ينقص السلب الحاضر من حيث هو سلب موصوف (أي سلب توجد صفته خارج ذاته في الماضي). ومن حيث هو هكذا، فإن الممكن هو أيضاً موصوف، ليس بوصفه معطى في ـ ذاته هو نفسه صفته الخاصة به، بل من حيث هو دلالة على استعادة الماضي التي ستؤسّس لتوصيف ما هو لذاته الذي قد «كان» خارج ذاته. هكذا فإن العطش مثلّث الأبعاد: إنه هروب حاضر من حالة فراغ كان ما هو لذاته موجوداً فيها. وهذا الهروب بالذات هو الذي يعطي الحالة المعطاة ميّزة الفراغ أو النقص: لا يمكن للنقص أن يكون في الماضي نقصاً، لأن المعطى لا ينقص إلا إذا تجاوزه كائن نحو ممكن ما من حيث إن هذا الكائن يتجاوز ذاته. لكن الهروب هو هروب نحو ممكن ما، وهذه القصدية «نحو» هي التي تعطيه معناه، فالهروب من حيث كونه هروباً، هو بحدّ ذاته نقص يتشكّل، أي إنه تشكُّلٌ للمعطى في الماضي من حيث هو نقص أو وجود بالقوة، وهو في الوقت ذاته، استعادة حرّة

لهذا المعطى بواسطة ما هو لذاته الذي يجعل نفسه نقصاً عبر ثنائية «الانعكاس والعاكس»، أي يجعل نفسه وعياً بهذا النقص. إن ما يهرب إليه النقص من نفسه، من حيث إنه يحدّد وجوده كنقص بواسطة ما ينقصه، إنما هي إمكانية أن يصبح «عطَشاً» لن يكون بعد الآن نقصاً، أي عطشاً ـ مرتوياً بإفراط. الممكن هو دلالة على الارتواء المفرط، أما القيمة، فمن حيث كونها وجوداً ـ شبحاً يحاصر ما هو لذاته ويخترقه من جهة إلى جهة، إنما هي الدلالة على عطش يكون في الوقت نفسه معطى ـ كما كان ـ ومستعاداً كما تكوّنه العلاقة بين الانعكاس والعاكس، القائمة على الخروج من الذات. وكما سنرى، المقصود هو امتلاء يحدّد نفسه كعطش. إن علاقة الماضي بالحاضر القائمة على الخروج من الذات، تمهِّد لهذا الامتلاء فتزوّده ببنية «العطش» من حيث هو معناه، وكذلك يزوّده الممكن لي بالكثافة العينية أي مادة امتلائه، عبر الانعكاس على الذات. هكذا فإن حضوري الذي يحدّد الكائن فيجعله «هذا الكائن» الحاضر أمامي، إنما هو سلب لهذا الكائن من حيث إنني أيضاً نقص موصوف إزاء هذا الكائن. وبمقدار ما يكون الممكن لي حضوراً ممكناً تجاه وجود أبعد من الوجود، فإن توصيف الممكن لي يكشف كائناً ـ أبعد ـ من الكائن من حيث إنه الكائن الذي يرتبط حضوره معي بالارتواء المفرط المقبل. هكذا ينكشف الغياب في العالم كوجود يجب إدراكه وتحقيقه كوجود حاضر، من حيث إن هذا الوجود متلازم مع الوجود ـ الممكن الذي ينقصني. ويبدو كأس الماء من حيث إنه يجب أن يُشرب، أي متلازماً مع عطش يُدرَك بطريقة غير نظرية، في وجوده بالذات من حيث إنه يجب أن يرتوي. لكن هذه الشروحات التي تفترض كلها علاقة بمستقبل العالم، ستكون أكثر وضوحاً إذا بيّنا الآن، كيف ينكشف زمن العالم أي الزمن الكوني للوعي بالارتكاز على السلب الأصلي.

IV ـ زمن العالم

الزمن الكوني يأتي إلى العالم بواسطة ما هو لذاته. إن ما هو في ـ ذاته لا يمتلك زمنية لأنه تحديداً في ـ ذاته، بينما الزمنية هي أسلوب وجود توحيدي لدى كائن يوجد باستمرار لذاته على مسافة من ذاته. بالمقابل فإن ما هو لذاته هو زمنية، لكنه ليس وعياً بالزمنية، إلا عندما ينتج ذاته في أطار العلاقة بين «المنعكس على ذاته والمنعكس». وفي حالة العفوية غير المنعكسة، يكتشف ما هو لذاته الزمنية عبر الوجود، أي في الخارج، فالزمنية الكونية هي موضوعيّة.

أ ـ الماضي

إن «هذا الكائن» الحاضر لا يبدو كحاضر عليه أن يصبح في ما بعد ماضياً، وقد كان في السابق مستقبلاً. منذ اللحظة التي أدرك فيها حسّياً هذه المحبرة، تبدو مسبقاً بثلاثة أبعاد زمنية في وجودها. ومن حيث إنني أدركها كثبات أي كماهية، فهي تبدو حينئذٍ موجودة مسبقاً في المستقبل، لكنني أدركها كما لو أنها قادمة إليّ، مع أنني لست حاضراً لها في حضوري الحالي. ولا يمكنني في الوقت نفسه أن أدركها إلا من حيث إنها كانت سابقاً هناك، في العالم، من حيث إنني كنت حاضراً فيه سابقاً. بهذا المعنى، لا يوجد «تعرّف تركيبي» إذا كان المقصود بذلك عملية تعرّف تدريجية تنسب ديمومة إلى الشيء المدرك حسّياً، وذلك بواسطة تنظيم متتابع «للحظات الآنية». لكن ما هو لذاته ينظّم تشتّت زمنيته عبر الوجود في ـ ذاته المكشوف، كما لو أنه جدار واسع رتيب يبدو له من دون حدود. إنني ذلك السلب الأصلي الذي عليّ أن أكونه، بالطريقة التي لستُ فيها هذا السلب بعد، والتي كنتُ فيها هذا السلب سابقاً، وذلك إزاء كائن هو ما هو عليه. إذا افترضنا وعياً قد انبثق في عالم لا يتغيّر إزاء كائن وحيد هو ما هو عليه من دون أي تغيّر، فإن هذا الكائن سينكشف وينكشف معه ماض ومستقبل لا يتغيران بحيث لا يستلزمان أي «عملية» تركيبية من الوعي، ولن يكونا شيئاً آخر سوى انكشاف هذا الكائن بالذات. ولن تكون هذه «العملية» ضرورية إلا إذا كان ما هو لذاته مضطراً أن يحتفظ بماضيه الخاص وأن يشكّله في الوقت نفسه. لكن لمجرد أن يكون هو ماضيه الخاص وكذلك مستقبله الخاص، فلا يمكن أن يكون انكشاف ما هو في ـ ذاته إلا عبر التكوّن الزمني. وإذا انكشف «هذا الكائن» الحاضر بطريقة زمنية، فليس لأنه يعكس شكلاً قبْلياً من الحسّ الداخلي الذاتي، بل لأنه ينكشف لعملية كشف هي بحدّ ذاتها وجود يكوّن الزمنية. إلا أنه خلال انكشافه، يبدو عبر التصوّر والتمثّل أنه لا علاقة له بالزمنية: من حيث إنه يتمّ إدراك «هذا الكائن» عبر الزمنية وبواسطة زمنية تكوّن هي وجودها الزمني، فإن «هذا الكائن» يبدو منذ الأساس زمنياً، لكن من حيث إنه هو ما هو عليه، فإنه يرفض أن يكون هو زمنيته الخاصة، بل يعكس الزمن فقط، كما يعكس فوق ذلك العلاقة الداخلية القائمة على الخروج من الذات ـ والتي هي أصل الزمنية ـ فيُرجعها كعلاقة خارجانية موضوعية خالصة. إن الثبات من حيث هو تسوية بين التماهي اللازمني مع الذات ووحدة التكوّنِ الزمني القائم على الخروج من

الذات، سيظهر إذاً كانزلاق محض للحظاتٍ في ـ ذاتها، وهي لحظات عدم صغيرة منفصلة عن بعضها البعض، تجمعها علاقة خارجانية بسيطة، على المستوى الخارجي لكائن يحتفظ بثبات لا علاقة له بالزمنية. ليس صحيحاً إذاً أن الطابع اللاّزمني للكينونة يفلت منا، إنه، عكس ذلك، معطى في الزمن، ويؤسس لطريقة وجود الزمن الكوني.

إذاً، من حيث إن ما هو لذاته «كان» ما هو عليه، فإن الأداة أي الشيء تبدو له كما لو أنها كانت هناك سابقاً. لا يمكن لما هو لذاته أن يكون حضوراً تجاه «هذا الكائن» إلا من حيث إنه «كان» حضوراً، فكل إدراك حسّي هو بحد ذاته تعرّف، ولا يحتاج إلى أي «عملية» تركيبية. إلا أن ما يتجلّى من خلال وحدة الماضي والحاضر القائمة على الخروج من الذات، هو كائن مشابه لذاته، فهو لا يُدرَك من حيث إنه هو ذاته في الماضي وفي الحاضر، بل من حيث إنه «هو»، فالزمنية ليست سوى عضو بصري. إلا أن «هذا الكائن» الذي هو الآن «هو»، كان سابقاً هذا «الهو». هكذا فهو يبدو كما لو أن له ماضياً. إلا أنه يرفض أن «يكون» هذا الماضي، لكنه يكتفي فقط أن يكون له ماض. إن إدراك الزمنية بطريقة موضوعية يجعل منها إذاً مجرد شبح، لأنها لا تتجلّى كزمنيةٍ لما هو لذاته، ولا كزمنية يجب على ما هو في ـ ذاته أن يكونها. وفي الوقت نفسه، بما أن الماضي المتعالي هو في ـ ذاته ككائن متعالٍ، فلا يمكنه أن يكون مثلما يكون الحاضر، فهو ينعزل في شبح «الاستقلالية». وبما أن كل لحظة من الماضي كانت لحظة حاضرة، فإن هذا الانعزال يستمر حتى داخل الماضي، بحيث إن «هذا الكائن» الحاضر الذي لا يتغير، ينكشف عبر تجليات شبحيّة لمظاهره الجانبية اللامتناهية من حيث هي أجزاء في ـ ذاتها. هكذا تتجلّى لي هذه الكأس أو هذه الطاولة: إنهما لا تدومان، بل هما موجودتان، والزمن يجري حولهما. سيقال من دون شك أنني لا أرى تغيّراتهما، وهذا ما يطرح هنا وجهة نظر علمية في غير محلّها. وهذه وجهة نظر لا يبرّرها أي شيء، ويناقضها إدراكنا الحسّي بالذات: الغليون والقلم وكل هذه الكائنات التي تتجلّى بأكملها عبر كل «مظهر جانبيّ» منها، والتي يبدو ثباتها مستقلاً كلياً عن كثرة «مظاهرها الجانبية»، إنما هي أيضاً متعالية على الزمنية على الرغم من انكشافها ضمن الزمنية. إن «الشيء» يوجد دفعة واحدة كشكل، أي ككلّ لا يتعرض لأي من التغيرات السطحية والطفيلية التي يمكننا رؤيتها. كل كائن من «هذه الكائنات» الحاضرة ينكشف ومعه قانون وجود يحدّد

«العتبة» الخاصة به، وهي المستوى الذي إذا بلغه التغيّر، لا يبقى «هذا الكائن» على ما هو عليه، وصولاً إلى أن يصبح بكل بساطة، غير موجود. وقانون الكينونة هذا الذي يعبّر عن «الثبات»، هو بنية من الماهية، منكشفة بشكل مباشر، وهو يحدّد «لهذا الكائن»، حدّاً موجوداً بالقوة ـ وهو الحدّ الذي إذا بلغه يختفي من العالم. وسنعود في ما بعد إلى هذه المسألة. هكذا فإن ما هو لذاته يدرك الزمنية «فوق» الوجود، من حيث هي انعكاس خالص على سطح الوجود، من دون أن تكون هناك أي إمكانية لتغييره. وهذه العدمية المطلقة والشبحية للزمن، سوف يثبّتها العالِم عبر مفهوم «التجانس». لكن الإدراك المتعالي الذي يتناول ما هو في ـ ذاته داخل وحدة ما هو لذاته الذي يخرج من ذاته مكوّناً وجوده الزمني، إنما يتمّ من حيث هو إدراك لشكل فارغ من الوحدة الزمنية، من دون أن يكون هناك أي وجود يمكنه أن يكون هو هذه الوحدة كي يكوِّن أساساً لها. هكذا، فإنه على صعيد العلاقة بين الحاضر والماضي، تظهر وحدة غريبة من التشتت المطلق أي الزمنية الخارجية التي كل «قبل» فيها وكل «بعد» هو في ـ ذاته معزول بخارجنيته اللامبالية عن بقية اللحظات التي، على الرغم من ذلك، تجمعها وحدة وجود كائن واحد، وهذا الكائن المشترك أي الزمن ليس سوى التشتت نفسه باعتباره ضرورة وطبيعة جوهرية. ولا يمكن لهذه الطبيعة المتناقضة أن تظهر إلا بالارتكاز على أساس مزدوج: ما هو لذاته وما هو في ـ ذاته. إنطلاقاً من هنا، فإن التفكير العلمي من حيثُ إنه يهدف إلى تحويل علاقة الخارجانية إلى جوهر حقيقي، سيتصوّر ما هو ـ في ذاته ـ أي يفكّر فيه في الفراغ ـ ليس كتعالٍ مستهدف من خلال الزمن، بل كمحتوى ينتقل من لحظة إلى لحظة أخرى، وسيعتبره فوق ذلك، كثرة من محتويات خارجية بالنسبة إلى بعضها البعض، ومتشابهة تماماً مع بعضها.

لقد حاولنا حتى الآن وصف الزمنية انطلاقاً من الفرضية القائلة أن لاشيء قد يصدر عن الكينونة ما عدا ثباتها اللّازمني. لكن هناك شيء يصدر تحديداً عن الكينونة: وهو ما سندعوه، إذا لم يكن هناك ما هو أفضل، حالات الزوال والظهور. ولا بدّ من إيضاح ميتافيزيقي محض وغير أنطولوجي لهذه الحالات، لأنه لا يمكن أن نتصور ضرورتها انطلاقاً من بُنى الوجود ـ لذاته ولا انطلاقاً من بُنى الوجود في ـ ذاته: وجودها هو وجود واقعة عرضية وميتافيزيقية. ولا نعرف بالضبط ماذا يصدر عن الكينونة في ظاهرة التجلي، لأن هذه الظاهرة هي واقعة

حضور «هذا الكائن» هنا وتحوّله إلى وجود زمني. إلا أن التجربة تعلّمنا أن هناك كثرة متنوعة من أشكال انبثاق «هذا الكائن» وانعدامه، وبما أننا نعرف الآن أن الإدراك الحسي يكشف ما هو في ـ ذاته، ولا شيء خارجه، يمكننا أن نعتبر أن ما هو في ـ ذاته هو الأساس الذي ترتكز عليه كل ظواهر الانبثاق والانعدام تلك. ونرى بوضوح، فوق ذلك، أن مبدأ الهوية من حيث هو قانون وجود ما هو في ـ ذاته، يقتضي أن يكون الزوال والظهور كلياً خارج الكائن في ـ ذاته الذي ظهر أو زال: وإلا فإن ما هو في ـ ذاته سيكون موجوداً وغير موجود في الوقت ذاته. ولا يمكن للزوال أن يكون نهاية من حيث هي انحدار كينوني. وحده ما هو لذاته يعرف هذه الحالات من الانحدار والسقوط لأنه نهاية لذاته. الكائن موجود من دون محدودية داخلية، ومضغوط في «تأكيد ذاته»، وهو شبه تأكيد حيث المؤكَّد يكبِّل المؤكِّد. إن إمكانية أن يكون له «بعد حين» هي كلياً خارجة عنه. هكذا فإن الزوال لا يعني ضرورة وجود «بعد» لا يمكنه أن يتجلى إلا في العالم، وبالنسبة إلى ما هو في ـ ذاته، بل يعني ضرورة وجود «شبه ـ بعد» يمكن التعبير عنه هكذا: لا يمكن لما هو في ـ ذاته أن يقوم بالتوسّط بين نفسه وعدمه. وبالمثل فإن التجليات ليست «مغامرات» يقوم بها الكائن الذي يظهر. إن هذه الأسبقية على الذات التي تفترضها المغامرة، لا يمكننا أن نجدها إلا لدى ما هو لذاته الذي يشكّل ظهوره ونهايته مغامرات داخلية. الكائن هو ما هو عليه، وهو موجود من دون أن يكون عليه أن يوجد، ومن دون أن يكون له طفولة ولا شباب: إن الكائن الذي ظهر لا يتضمن ما هو جديد بالنسبة إلى نفسه، فقد وُجد دفعة واحدة، ولا علاقة له بما هو من قبله، الذي كان يمكن أن يكونه بالطريقة التي لا يكونه فيها، وحيث كان يمكن أن يوجد كغياب محض. هكذا نجد هنا شبه ـ تتابع أي خارجانية مكتملة للكائن الظاهر بالنسبة إلى عدمه.

لكن كي تبدو لنا هذه الخارجانية المطلقة بالشكل الذي يجعلنا نقول فيه: «ثمة» (خارجانية)، ينبغي مسبقاً أن يكون ثمة عالم، أي انبثاق ما هو لذاته. إن الخارجانية المطلقة لما هو في ـ ذاته بالنسبة إلى ما هو في ـ ذاته، من شأنها أن تجعل العدم خارج الكينونة بأكملها، من حيث إن ما هو «تقريباً ـ قبل الظهور» أو «تقريباً ـ بعد الزوال» هو هذا العدم. إن «هذا الكائن» الذي كان غير موجود، لا يمكنه أن يظهر إلا ضمن وحدة العالم وعلى خلفية هذا العالم، وكذلك الأمر بالنسبة لانكشاف الخارجانية من حيث هي علاقة ـ من دون ـ ارتباط. إن عدم

الكينونة الذي هو الحال السابقة لظهور الكائن الذي «لم يكن موجوداً فيها»، لا يمكنه أن يأتي إلى العالم إلا عبر نظرة إلى الوراء يلقيها ما هو لذاته الذي هو عدم لذاته وسابق لها. هكذا، إن انبثاق «هذا الكائن» وانعدامه هما ظاهرتان ملتبستان: وما يأتي إلى الكينونة بواسطة ما هو لذاته، هو هنا عدم محض أيضاً، أي ما لم يوجد حتى الآن وما لم يعد موجوداً، فالكائن المعني ليس هو الأساس لهذا العدم، وكذلك العالم من حيث إنه كل شامل يُدرَك «قبل» و«بعد». لكن، من ناحية أخرى، يتجلى الظهور أولاً كمغامرة من حيث إن الانبثاق ينكشف في العالم بواسطة وجود ـ لذاته هو «قبل» ذاته و«بعد» ذاته، فندرك أن هذا الكائن الذي ظهر كان موجوداً كغياب عن نفسه هناك في العالم، من حيث إننا كنا نحن حاضرين قبل الآن في عالم كان غائباً عنه. هكذا يمكن للشيء أن ينبثق من عدمه الخاص. ليس المقصود هنا تصوراً فكرياً عبر مفاهيم، بل إدراكاً حسياً في بنيته الأصلية. إن تجارب اتباع «نظرية الشكل» (الجشطلت) تُظهر بوضوح أننا ندرك دائماً الظهور المحض كانبثاق ديناميكي، فالكائن الذي يظهر، يندفع بسرعة من أعماق العدم نحو الوجود. لدينا هنا في الوقت نفسه، أصل «مبدأ السببية». ليس مثال السببية هو النفي السالب للكائن الذي يظهر من حيث هو كذلك، كما هي وجهة نظر مايرسون، ولا هو تحديد علاقة خارجانية ثابتة بين ظاهرتين. والسببية الأولى هي إدراك الكائن قبل ظهوره، كما لو أنه كان هناك سابقاً في عدمه الخاص للتحضير لظهوره. كما أن السببية هي ببساطة ذلك الإدراك الأول لزمنية الكائن خلال ظهوره من حيث هي أسلوب وجود يخرج من ذاته. لكن الطابع «المغامر» للحدث، وتركيبة الظهور كخروج من الذات، يتفككان في الإدراك الحسي بالذات، فإن «ما قبل» الظهور «وما بعده» يتجمدان في عدمه في ـ ذاته، أي في التماهي اللامبالي للكائن الظاهر مع ذاته، وإن عدم وجوده في اللحظة السابقة لظهوره، ينكشف كامتلاء لامبال لهذا الكائن الموجود في تلك اللحظة، وإن علاقة السببية تتفكك لتصبح مجرد علاقة خارجانية بين «هذه الكائنات» السابقة للكائن الذي قد ظهر، وبين هذا الكائن الظاهر نفسه. هكذا فإن الالتباس في الظهور والاختفاء ناتج عن كونهما يتجليان بشكل مجموعات كلّية في حال تفكك دائم، كما هو حال العالم والمكان والكينونة بالقوة والأداتية والزمن الكوني نفسه.

هذا هو إذاً ماضي العالم المؤلف من لحظات متجانسة ومرتبطة ببعضها

البعض بعلاقة خارجانية خالصة. بماضيه، يذوب ما هو لذاته في الوجود في ـ ذاته مثلما أشرنا إلى ذلك سابقاً. إن ما هو لذاته الذي أصبح، في الماضي، ما هو في ـ ذاته، يتجلى من حيث هو وسط العالم: إنه موجود، لأنه فقد صفة التعالي لديه. وبسبب ذلك، يتحوّل وجوده إلى ماض داخل الزمن: ليس هناك أي فرق بين ماضي ما هو لذاته وماضي العالم الذي كان حاضراً معه، سوى أن ما هو لذاته عليه أن يكون هو ماضيه الخاص. هكذا، ليس هناك سوى ماضٍ واحد هو ماضي الكينونة، أي الماضي الموضوعي الذي كنت موجوداً فيه. إنّ ماضيّ هو ماضٍ في العالم، وهو انتماء لي، أهرب منه إلى الكل الشامل للوجود الماضي. ذلك يعني أن هناك تطابقاً في هذا البعد الزمني، بين الزمنية التي تخرج من ذاتها والتي عليّ أن أكونها، وبين زمن العالم من حيث هو عدم محض معطى، فبواسطة الماضي، انتمي إلى الزمنية الكونية، وبواسطة الحاضر والمستقبل، أفلت منها.

ب ـ الحاضر

إن حاضر ما هو لذاته هو حضور تجاه الوجود، ومن حيث هو كذلك، فهو ليس كائناً، بل هو كشف للكينونة، فالكائن الذي يظهر لهذا الحضور، يبدو كما لو أنه موجود في الحاضر. لهذا السبب، يتجلى الحاضر بشكل متناقض، فهو يبدو، عندما أعيشه، كما لو أنه غير موجود، وهو يبدو كما لو أنه القياس الوحيد للوجود من حيث إن هذا الوجود ينكشف كما لو أنه هو ما هو عليه في الحاضر. هذا لا يعني أن الكينونة لا تتجاوز الحاضر، بل إنه لا يمكن إدراك الكينونة بكل غزارتها إلا من خلال وسيلة الإدراك التي هي الماضي، أي من حيث إنها ما لم يعد كائناً. هكذا، فإن هذا الكتاب على طاولتي موجود في الحاضر، وكان موجوداً (مطابقاً لذاته) في الماضي. وهكذا ينكشف الحاضر من خلال الزمنية الأصلية، كأنه الوجود الكوني، وفي الوقت نفسه، كأنه لا شيء ـ لاشيء أكثر من الكينونة ـ وانزلاق محض بمحاذاة الوجود، أي عدم محض.

قد يبدو لنا أن التأملات السابقة تشير إلى أنه لا شيء يأتي من الوجود إلى الحاضر، سوى وجوده هو. وهذا الاعتقاد يتغاضى عن حقيقة أن الكينونة تنكشف أمام ما هو لذاته إما جامدة وإما متحركة، وأن هناك علاقة جدلية بين فكرتي الحركة والسكون. إلا أنه لا يمكن للحركة أن تشتقّ أنطولوجيا من طبيعة ما هو

لذاته، ولا من علاقته الأساسية بما هو في ـ ذاته، ولا مما يمكننا اكتشافه أساساً في ظاهرة الوجود. قد يكون من الممكن تصوّر عالم من دون حركة. ومن المؤكد أنه لا يمكن تصوّر إمكانية عالم من دون تغيّر إلا بصفتها إمكانية محض شكلية، لكن التغيّر ليس هو الحركة، بل هو تبدّل في نوعية «هذا الكائن» الحاضر، وهو إما أنه يحصل، كما رأينا، دفعة واحدة عبر الانبثاق، وإما بتفكك الشكل. أما الحركة فتفترض عكس ذلك، ثبات الماهية. وإذا كان لا بدّ من أن يُنقل كائن حاضر من مكان إلى آخر، وأن يتعرّض في الوقت نفسه، خلال هذا الانتقال، إلى تبدّل جذري في وجوده، فإن هذا التبدّل سيكون نفياً سالباً للحركة لأنه لن يبقى أي شيء متحركاً، فالحركة هي انتقال محض «لهذا الكائن» في المكان بحيث يبقى، من ناحية أخرى، من دون أي تبدل، كما تُبيّن ذلك بشكل كاف، مسلّمة تجانس المكان. إن الحركة التي لا يمكن أن نستخلصها من أي خاصية أساسية للموجودات الحاضرة، والتي أنكرتها أنطولوجيا مدرسة إيليه (Elée) الفلسفية، والتي ستستلزم «نقفة الإصبع» المعروفة في أنطولوجيا ديكارت، إنما لها حقاً قيمة الواقعة، وتشارك الكينونة في عرضيتها الكاملة، ولا بدّ من أن نعتبرها كمعطى. ومن المؤكد أننا سنرى بعد قليل، ضرورة وجود ما هو لذاته كي «يكون هناك» حركة، وهذا ما يخلق صعوبة خاصة في تحديد دقيق لما يمكن أن يأتي من الوجود إلى الحركة الخالصة، لكن، على كل حال، لا شكّ أن ما هو لذاته لا يضيف أي شيء إلى الوجود، وأنه هنا أو في أي مكان آخر، هو اللاشيء المحض الذي على خلفيته تنطلق الحركة. لكن إذا كان ممنوعاً علينا، بسبب طبيعة الحركة بالذات، أن نحاول استنباط أي شيء منها، فمن الممكن بل من الضروري أن نقوم على الأقل بوصفها. ما الذي يجب أن نتصوّره إذاً كمعنى للحركة؟

هناك اعتقاد أن الحركة هي تأثر بسيط يصيب الكائن لأن الجسم المتحرك يبقى كما كان قبل الحركة. وغالباً ما كان هناك طرح مبدئي يعتبر أن الانتقال لا يشوّه صورة الجسم المنقول، ما دام يبدو واضحاً أن الحركة تضاف إلى الكائن من دون أن تغيّره: ومن المؤكد كما رأينا أن ماهية هذا الكائن تبقى كما هي من دون أي تبدّل. لم يعد هذا التصور أكثر نموذجية من ذلك الاعتراض على نظرية فيتزجيرالد (Fitzgerald) عن «التقلّص»، أو على نظرية إينشتاين (Einstein) عن «تغيرات الكتلة»، لأنه كان يبدو أنهما تعرّضا لوجود الجسم المتحرك بالذات. من

هنا بديهياً مبدأ نسبية الحركة، الذي يمكن فهمه بشكل ممتاز، لو كانت الحركة هي خاصية خارجية للكائن، ولا يحدّدها أي تغيّر في البنية التحتية. تصبح الحركة عندئذٍ علاقة خارجية بين الكائن ومحيطه بحيث يمكن القول على حدّ سواء إن الكائن متحرك وجواره ساكن، أو العكس بالعكس، إن الكائن المعني هو ساكن وجواره متحرك. ومن وجهة النظر هذه، لا تبدو الحركة وجوداً، ولا أسلوب وجود، بل علاقة مجرَّدة بأكملها من أي جوهر.

لكن تطابق الجسم المتحرك مع نفسه في بداية الحركة وفي نهايتها، أي في حالتي الركود اللتين تحيطان بالحركة، ليس حكماً مسبقاً ينطبق على حالة الجسم المتحرك عندما كان متحركاً. وهذا يتساوى مع القول إن الماء الذي يغلي في وعاء ضاغط، لا يتعرّض لأي تحوّل خلال الغليان بحجة أنه يحتفظ بخصائصه نفسها عندما يكون بارداً، وعندما يُبرّد من جديد. إن إمكانية أن ننسب إلى الجسم المتحرّك وضعيات مختلفة خلال حركته، بحيث يبدو مشابهاً لنفسه في كل وضعية منها، يجب أن لا نقف عندها كذلك، لأن هذه الوضعيات تحدِّد المكان الذي اجتازته الحركة ولا تحدّد الحركة نفسها. فهناك على العكس من ذلك، ميل رياضيّ للتعامل مع الجسم المتحرك كما لو أنه كائن ساكن يتمّ نقله بمحاذاة خطّ من دون إخراجه من حال السكون، وهذا الميل هو أساس الاستعصاءات لدى فلاسفة مدرسة إيليه.

هكذا، فالتأكيد أن الكائن يبقى من دون تغيير في وجوده، أكان ساكناً أم متحركاً، ينبغي أن يظهر كمسلّمة بسيطة لا يمكننا قبولها من دون أي نقد. وكي نُخضعها لهذا النقد، لا بدّ من أن نتفحّص البراهين التي قدّمها فلاسفة مدرسة إيليه، وبشكل خاص، برهان السهم: عندما يمرّ السهم بوضعية «أ ـ ب»، يكون فيها تماماً كما لو كان في حال سكون، بحيث يكون أحد طرفيه في النقطة «أ»، والطرف الآخر في النقطة «ب». ذلك يبدو بديهياً إذا كان هناك إقرار بأن الحركة تتطابق مع الكائن، وبأن لا شيء سيتدخل بالنتيجة كي يكشف إذا كان الكائن متحركاً أم ساكناً. باختصار، إذا كانت الحركة عارضاً في الوجود، فلا يمكن التمييز بين الحركة والسكون. ولا قيمة هنا لتلك البراهين التي كانت تستخدم عادة للردّ على أشهر استعصاء لدى هؤلاء الفلاسفة، وهو استعصاء «أخيل والسلحفاة»، فما الفائدة من ذلك الاعتراض القائل أن فلاسفة مدرسة إيليه قد اعتمدوا على التجزئة اللامتناهية للمكان من دون أن يعطوا الأهمية نفسها للتجزئة

اللامتناهية للزمان؟ ليست المسألة هنا مسألة وضعية مكانية أو لحظة زمنية، بل مسألة وجود، فنحن نقترب من تصوّر صحيح للمشكلة عندما نقول لهؤلاء الفلاسفة إنهم لم يقاربوا الحركة نفسها، بل المكان الذي يضمّ طرفي الحركة. لكننا نكتفي عندئذٍ بالإشارة إلى حقيقة المسألة من دون أن نحلّها: ماذا ينبغي أن يكون في الحقيقة، وجود الجسم المتحرّك كي تبقى ماهيته من دون أي تبدّل، وكي يكون، على الرغم من ذلك، متميزاً في وجوده من كائن ساكن؟

إذا حاولنا أن نوضح اعتراضاتنا على براهين زينون (Zénon) نستخلص أن مصدرها هو تصوّر طبيعي للحركة: نحن نقرّ بأن السهم «يمرّ» بالنقطتين «أ» و«ب»، لكن يبدو أن المرور بمكان معيّن يختلف عن المكوث فيه أي الكينونة فيه. لكننا نقع عامة في التباس جسيم لأننا نعتبر أن الجسم المتحرك لا يقوم سوى بالمرور فقط عبر «أ ـ ب» (أي إنه لا يوجد فيه إطلاقاً)، بينما نستمر في افتراضنا أنه موجود في ذاته. وبهذا الشكل، يكون موجوداً في ذاته ولا يكون في الوقت نفسه، موجوداً في «أ ـ ب». هذا هو أصل الاستعصاء لدى فلاسفة مدرسة إيليه: كيف لا يمكن للسهم أن يكون موجوداً في «أ ـ ب»، لأنه كائن في «أ ـ ب»؟ بعبارة أخرى، من أجل تجنب هذا الاستعصاء، ينبغي التخلّي عن المسلّمة المعترف بها بشكل عام، والتي تعتبر أن الكائن المتحرّك يحتفظ بوجوده في ـ ذاته. إن مرور السهم فقط في «أ ـ ب» إنما هو وجود ـ عابر. ماذا يعني المرور؟ هو يعني الكينونة وعدم الكينونة في الوقت نفسه، في محلّ ما، فلا يمكن القول في أي لحظة، إن الكائن العابر موجود هنا بحيث يمكننا إيقافه بشكل مفاجئ، لكن لا يمكننا القول أيضاً إنه غير موجود، ولا إنه غير موجود هنا، ولا إنه موجود في محلّ آخر، فعلاقته بالمكان ليس علاقة تملّك. لكننا رأينا قبل الآن أن الموضع الذي يشغله «هذا الكائن» في حال سكون، هو علاقة خارجانية تربطه بالعمق الخلفي من حيث إن هذه العلاقة يمكن أن تنهار لتصبح كثرة من علاقات خارجية مع كائنات حاضرة أخرى، وذلك حين يتفكّك العمق الخلفي نفسه ليصبح كثرة من أشكال[1]. إن الأساس الذي يرتكز عليه المكان هو إذا الخارجانية المتبادلة التي تأتي إلى الوجود بواسطة ما هو لذاته، وإن مصدر المكان هو الوجود الذي هو ما هو عليه. وباختصار: إن الكائن هو الذي يحدّد

(1) انظر الجزء II، من هذا الفصل.

محلّه حين يتجلّى لما هو لذاته، من حيث هو لامبالٍ حيال الكائنات الأخرى. وليست لامبالاة الكائن هذه سوى تماهيه مع نفسه وانعدام أي خروج من ذاته، ويدركها ما هو لذاته من حيث هو أصلاً حضور تجاه كائنات أخرى حاضرة. ولمجرّد أن يكون «هذا الكائن» الحاضر هو ما هو عليه، فإنه يشغل موضعاً، ويوجد في محل محدّد، أي إن ما هو لذاته يجعله على علاقة بكائنات حاضرة أخرى، كما لو أنه ليست له علاقات معها، فالمكان هو انعدام علاقة، يدركه كعلاقة، كائن هو علاقة مع ذاته. إن واقعة المرور بمحل ما عوض المكوث فيه، لا يمكن تفسيرها إذاً إلا بعبارات الكينونة. ذلك يعني أن الكائن الذي هو الأساس لوجود المحل لا يعود كافياً للتأسيس لمحله: إنه يمهد له فقط، ولا يمكن لما هو لذاته أن يرسي علاقات خارجانية بين المحلّ وهذه الكائنات الحاضرة الأخرى، لأنه من الضروري أن يرسيها انطلاقاً من «هذا الكائن» الموجود هنا. لكن هذه العلاقات لا يمكنها أن تنعدم لأن الكائن الذي تتأسس انطلاقاً منه، ليس عدماً محضاً. إلا أنه في اللحظة الآنية بالذات التي تتأسس فيها هذه العلاقات، يكون الكائن مسبقاً خارجاً عنها، أي إنه بالتزامن مع انكشافها، تكون قد انكشفت علاقات خارجانية جديدة بحيث يكون «هذا الكائن» المعني أساساً لها، وتكون على علاقة خارجانية مع العلاقات الأولى. لكن هذه الخارجانية المتواصلة للعلاقات المكانية التي تحدّد محلّ الكائن، لا يمكن أن تجد لنفسها أساساً إلا في طبيعة «هذا الكائن» الذي هو خارجي بالنسبة إلى ذاته. والقول إن «هذا الكائن» يمرّ بمحل ما، يعني أنه لم يعد موجوداً فيه في الوقت الذي ما زال فيه، أي أن علاقته بذاته هي محض علاقة خارجانية وليست علاقة وجود قائمة على الخروج من الذات. هكذا، هناك «محلّ» بمقدار ما ينكشف «هذا الكائن» كوجود خارجي بالنسبة إلى الكائنات الحاضرة الأخرى. وهناك مرور بهذا المحلّ بمقدار ما لم يعد يُختصر الوجود بهذه الخارجانية، بل هو على العكس من ذلك، خارجيّ أصلاً بالنسبة إليها. هكذا، فإن الحركة هي وجود كائن خارجي بالنسبة إلى ذاته. والمسألة الميتافيزيقية الوحيدة التي تُطرح حول موضوع الحركة، هي مسألة الخارجانية بالنسبة إلى الذات. ماذا ينبغي أن نعني بذلك؟

لا شيء يتغيّر في الكائن خلال حركته، عندما يمرّ من «أ» إلى «ب». ذلك يعني أن كيفيته لا تتحول إلى كيفية أخرى من حيث إن الكيفية تمثّل الكائن الذي ينكشف لما هو لذاته من حيث إنه «هذا الكائن» بالذات. ولا يمكن مطلقاً تشبيه

الحركة بالصيرورة، فالحركة لا تبدّل الكيفية في ماهيتها، إضافة إلى أنها لا تستحضرها، فهي تبقى تماماً كما هي: وما يتغيّر إنما هي طريقة وجودها. هذه الكرة الحمراء التي تتدحرج على طاولة البلياردو، لاتزال حمراء، لكنها ليست الآن هذا الأحمر بالطريقة نفسها التي كانت فيها هذا الأحمر في حال السكون: يبقى الأحمر في وضع معلّق بين الزوال والثبات. ومن حيث إن الأحمر قد أصبح في «ب»، يبدو خارجياً بالنسبة إلى ما كان عليه في «أ»، فهناك انعدام له، لكن من حيث إنه يوجد من جديد في «ج» أبعد من «ب»، يصبح خارجياً بالنسبة إلى هذا الانعدام بالذات. هكذا يفلت الأحمر من الكينونة بواسطة الزوال ويفلت من الزوال بواسطة الكينونة. هناك إذاً صنف من «هذه الكائنات» الحاضرة في العالم، التي تتميّز بأنها لا توجد إطلاقاً من دون أن تكون، على الرغم من ذلك، عدماً. والعلاقة الوحيدة التي يمكن لما هو لذاته أن يدركها أصلاً لدى «هذه الكائنات»، هي علاقة خارجانية تجاه الذات. وبما أن الخارجانية هي اللاشيء، يجب أن يكون هناك كائن على علاقة مع ذاته من أجل أن يكون هناك «خارجانية بالنسبة إلى الذات». وباختصار، من المستحيل استخدام عبارات الوجود في ـ ذاته من أجل تعريف ما يتجلّى لما هو لذاته كخارجانية بالنسبة إلى ذاته، فلا يمكن أن تتكشَّف هذه الخارجانية إلا لكائن يكون أصلاً بالنسبة إلى ذاته هناك ما هو عليه هنا، وهذا الكائن هو الوعي. إن هذه الخارجانية بالنسبة إلى الذات التي تبدو كمرض محض للكائن، أي كاستحالة أن تكون حيال «بعض الكائنات» الحاضرة، هي ذاتها وهي انعدام لهذه الكائنات في الوقت نفسه، يجب أن تتميز بشيء ما، كما لو أنه لا شيء في العالم، أي لا شيء له وجود كجوهر. وبما هذه الخارجانية بالنسبة إلى الذات ليست إطلاقاً خروجاً من الذات، فإن علاقة الجسم المتحرك بذاته هي مجرد علاقة لامبالاة ولا يمكن اكتشافها إلا بواسطة شاهد. إنها زوال لا يمكن أن يحصل وظهور لا يمكن أن يحدث. هذا اللاشيء الذي يقيس الخارجانية بالنسبة ـ إلى ذاتها ويعبّر عنها، إنما هو المسار من حيث هو تكوين خارجانية ضمن وحدة كائن واحد. وهذا المسار هو الخط الذي يُرسم، أي إنه ظهور مفاجئ لوحدة تركيبية في المكان، وهو مظهر مزيّف سرعان ما ينهار ليصبح كثرة لامتناهية من خارجانية. عندما يكون «هذا الكائن» الحاضر في حال سكون، يكون المكان موجوداً، وعندما يصبح متحركاً، يتولد المكان أو يصبح مكاناً. والمسار لا يوجد إطلاقاً، لأنه لا شيء: إنه يزول فوراً ليصبح مجرّد علاقات خارجانية بين أمكنة متنوعة، أي إنه يزول في خارجانية لامبالية أي

مكانية. وليست الحركة وجوداً زائداً، إنها أقل ـ كينونة لدى الكائن الذي لا يستطيع أن يزول ولا أن يوجد كلياً: إنها انبثاق الخارجانية اللامبالية من صميم الوجود في ـ ذاته. وهذا التأرجح المحض في الكينونة هو مغامرة عرضية للكائن. ولا يستطيع ما هو لذاته أن يدركه إلا من خلال خروجه من ذاته عبر الزمنية، وفي حال التماهي الثابت للجسم المتحرك مع ذاته، عبر خروجه من ذاته. ولا يفترض هذا التماهي أي عملية وبالأخص، أي «تعرّف تركيبي»، لكنه لا يشكّل بالنسبة إلى ما هو لذاته، سوى وحدة وجود يخرج من ذاته، بين الماضي والحاضر. هكذا، فإن تماهي الجسم المتحرك مع ذاته عبر الزمن، من خلال الوضعية الثابتة لخارجانيته، يجعل المسار ينكشف، أي يجعل المكان ينبثق بشكل صيرورة زائلة. وبواسطة الحركة، يتولّد المكان في الزمان، فهي ترسم الخط من حيث هو رسم للخارجانية بالنسبة إلى ذاتها. والخط يزول في الوقت نفسه مع الحركة، وشبح هذه الوحدة الزمنية للمكان يمتزج باستمرار في المكان اللازمني، أي في الكثرة الخالصة من التشتت التي توجد من دون صيرورة.

في الحاضر، يكون ما هو لذاته حضوراً تجاه الوجود. لكن التماهي الأبدي للثابت مع ذاته لا يتيح لنا إدراك هذا الحضور كانعكاس على الأشياء، لأنه لا شيء يتدخل ليميّز ما هو موجود الآن في الثبات عما كان موجوداً فيه. إذاً لولا الحركة، لما كان ممكناً إدراك البعد الحاضر للزمن الكوني. الحركة هي التي تحدّد الزمن الكوني فتجعله كأنه حاضر محض. لأنها أولاً تتجلّى كتأرجح حاضر: هي لم تعد أصلاً في الماضي، سوى خط زائل وأثر عابر، وليست موجودة إطلاقاً في المستقبل لأنها لا تستطيع أن تكون هي مشروعها الخاص، فهي تشبه تقدّم «سقّاية» تزحف بشكل مثابر على الجدار. ومن ناحية ثانية، يتصف وجودها بالالتباس الدائم الذي يميّز اللحظة ولا يمكن إدراكه، لأنه لا يمكن القول إن الحركة موجودة ولا إنها غير موجودة، وإضافة إلى ذلك، فهي بالكاد تبدأ بالظهور حتى تكون قد تمّ تجاوزها، فتصبح خارجية بالنسبة إلى ذاتها، فالحركة ترمز إذاً بشكل كامل إلى حاضر ما هو لذاته: إن خارجانية الكائن بالنسبة إلى ذاته لا يمكنها أن تكون موجودة ولا أن تكون غير موجودة، فهي تعكس للكائن ـ لذاته، صورة كائن عليه أن يكون ما ليس هو عليه، وإلاّ يكون ما هو عليه ـ وهي صورة يتمّ إسقاطها على مستوى ما هو في ذاته. كل الفرق هو ذلك الذي يفصل الخارجانية بالنسبة إلى الذات ـ حيث لا يوجد الكائن كي يكون

خارجانيته الخاصة، بل بالعكس، فهو يوجد بواسطة شاهد يخرج من ذاته ويتعرف إليه ـ عن الخروج المحض من الذات المكوّن للزمنية حيث ما هو لذاته عليه أن يكون ما ليس هو عليه. إن ما هو لذاته يعلن عن حاضره بواسطة الجسم المتحرك: إنه هو حاضره الخاص بالتزامن مع الحركة الحالية، وسيكون على هذه الحركة أن تحقق الزمن الكوني فتجعله وجوداً حاضراً من حيث إن ما هو لذاته يعلن عن حاضره الخاص بواسطة الحاضر الخاص بالجسم المتحرك. إن تحقيق الزمن الكوني كوجود حاضر يُبرز أهمية الخارجانية المتبادلة للحظات، لأنه يمكن تعريف الحاضر الخاص بالجسم المتحرك ـ بسبب طبيعة الحركة بالذات ـ بأنه خارجانية بالنسبة إلى ماضيه الخاص، وخارجانية بالنسبة إلى هذه الخارجانية. وترتكز تجزئة الزمن إلى ما لا نهاية على هذه الخارجانية المطلقة.

ج ـ المستقبل

المستقبل الأصلي هو إمكانية هذا الحضور الذي علي أن أكونه أبعد من الواقع، تجاه كائن في ـ ذاته هو أبعد مما هو في ـ ذاته الواقعي. إن مستقبلي يحمل في خلفيته تصوراً تمهيدياً لعالم مستقبلي من حيث هو حضور مستقبلي معه، وكما رأينا، فإن هذا العالم المستقبلي هو الذي ينكشف أمام ما هو لذاته الذي سأكونه، وليست إمكانيات ما هو لذاته التي لا يمكن معرفتها إلا بالنظرة المنعكسة على ذاتها. بما أن ممكناتي هي المعنى لما أنا عليه، الذي ينبثق دفعة واحدة من حيث إنه يكمن وراء ما هو في ـ ذاته الذي أنا حضور تجاهه، فإن مستقبل ما هو في ـ ذاته الذي يتجلى لمستقبلي، يرتبط ارتباطاً مباشراً ووثيقاً بالواقع الذي أنا حضور تجاهه. إنه ما هو في ـ ذاته الحاضر المعدَّل، لأن مستقبلي ليس سوى إمكانيات حضوري تجاه ما هو في ـ ذاته الذي يُمكن أن أغيّره. هكذا ينكشف مستقبل العالم أمام مستقبلي، فهو مصنوع من سلم معطيات موجودة بالقوة تتراوح بين الثبات البسيط والماهية الخالصة للشيء وصولاً إلى القوى والقدرات. منذ اللحظة التي أحدد فيها ماهيّة الشيء، وأدركه كطاولة أو كمحبرة، أكون مسبقاً هناك في المستقبل، أولاً لأن ماهيته لا يمكنها أن تكون سوى حضور مع إمكانيتي المقبلة، وهي ألاّ ـ أكون ـ بعد الآن ـ سوى ـ هذا السلب، وثم لأن ثبات هذا الشيء، وحتى أداتيته ذاتها كطاولة أو كمحبرة، يحيلاننا إلى المستقبل. لقد توسعنا بشكل كافٍ في شرح هذه الملاحظات في الأجزاء السابقة، بحيث لم نعد مضطرين للتركيز عليها. وما نريد الإشارة إليه

فقط، هو أنه منذ اللحظة التي يظهر فيها أي شيء كشيء ـ أداة، فإن بعضاً من بنيته وخصائصه يصبح دفعة واحدة، جزءاً من المستقبل، فمنذ ظهور العالم «وهذه الكائنات» الحاضرة، هناك مستقبل كوني. إلا أننا أشرنا سابقاً إلى أن كل «حال» مستقبلية للعالم تبقى غريبة عنه، في خارجانية مكتملة من اللامبالاة المتبادلة. وليس للعالم مستقبل واحد، بل كثرة يمكن تعريفها بأنها فرص، وهي تصبح احتمالات مستقلة، إلا أنها ليست احتمالات محتملة بل هي موجودة فعلاً من حيث هي احتمالات، «كاللحظات الآنية» المكوَّنة بشكل كلّي مع محتواها المحدّد بدقة، لكنها لم تتحقق. وهذه الحالات المستقبلية تخص «هذا الكائن» أو مجموعة من «هذه الكائنات»، لكنها تبقى خارجها. ما هو إذاً المستقبل الكوني؟ يجب تصوّره كإطار مجرّد لتراتبية حالات مستقبلية متعادلة، وكوعاء يتضمن خارجانيات متقابلة، وهو ذاته خارجانية، وكمحصلة لما هو في ذاته، وهي أيضاً في ذاتها. هذا يعني أنه مهما كان المحتمل الذي سيسيطر، فهناك مستقبل وسيكون هناك مستقبل، ولكن بسبب ذلك، فإن هذا المستقبل اللامبالي الموجود خارج الحاضر، والمؤلف من «لحظات آنيّة» لامبالية حيال بعضها البعض، وتجمعها علاقة بين «قبل» و«بعد»، ذات طبيعة جوهرية (من حيث إن هذه العلاقة المجرّدة من ميزة الخروج من الذات، لم يعد لها سوى معنى سلب خارجي)، إنما هو مستقبل مكوّن من سلسلة أوعية فارغة تجمعها وحدة التشتّت، فبهذا المعنى، تارةً يبدو المستقبل إنذاراً طارئاً من حيث إنني أجمع مستقبل أحد «هذه الكائنات» بحاضره بشكل وثيق، بواسطة مشروع إمكانياتي الخاصة، المتجاوز لما هو حاضر معي، وطوراً يتفكّك هذا الإنذار الطارئ فيصبح مجرّد خارجانية، فلا أعود أدرك المستقبل إلا بمظهر وعاء فارغ شكلي، لامبالٍ حيال ما يحتويه ومتجانس مع المكان، من حيث إنه ببساطة قانون للخارجانية، وتارة أخرى، فإن المستقبل يتكشّف كعدم في ـ ذاته من حيث هو تشتّت محض ما ـ بعد الوجود.

هكذا، فإن الأبعاد الزمنية التي يبدو لنا من خلالها «هذا الكائن» الحاضر اللّازمني مع طابعه غير الزمني بالذات، تكتسب صفات جديدة عندما تتجلّى لنا عبر الموضوع: الوجود في ـ ذاته، الموضوعية، الخارجانية اللامبالية، والتشتّت المطلق، فمن حيث إن الزمن يتكشّف لزمنيّة تخرج من ذاتها لتصبح وجوداً زمنياً، فإنه دائماً تعالٍ على ذاته، وارتداد من الـ «قبل» إلى الـ «بعد»، ومن الـ «بعد» إلى الـ «قبل». لكنْ، من حيث إن الزمن يُدرَك في الوجود في ـ ذاته،

ليس عليه أن يكون هذا التعالي على ذاته، إذ إن هذا التعالي قد كان فيه. إن الترابط المتماسك للزمن ليس سوى شبح محض، وانعكاس موضوعي لمشروع ما هو لذاته القائم على الخروج من ذاته باتجاه لذاته، وانعكاس للتماسك المتحرك للواقع الإنساني. لكنه لا يوجد أي مبرّر لوجود هذا الترابط المتماسك، لأنه إذا نظرنا ملياً إلى الزمن بحدّ ذاته، فهذا التماسك ينهار فوراً ليصبح كثرة مطلقة من لحظاتٍ بحيث إذا نظرنا ملياً إلى كل واحدة منها بمعزل عن البقية، تفقد كل طبيعة زمنية، وتتحوّل كلياً من دون قيد ولا شرط إلى تلك الطبيعة غير الزمنية «لهذا الكائن» الحاضر أمامنا. هكذا، الزمن هو عدم محض في ـ ذاته لا يمكنه أن يبدو ككينونة إلا بواسطة الفعل نفسه الذي به يجتاز ما هو لذاته هذا الزمن كي يستخدمه. وهذه الكينونة لها أيضاً شكل فريد يبرز على خلفية غير متمايزة من الزمن سندعوها مدة زمنية. في الواقع إن إدراكنا الأول للزمن الموضوعي هو عملي: وانطلاقاً من كوني إمكانياتي متجاوزاً الكينونة الحاضرة معي، اكتشف الزمن الموضوعي من حيث إنه في العالم، مرتبط بالعدم الذي يفصلني عن الممكن لي. من وجهة النظر هذه، يظهر الزمن كشكل محدود، منظم في صميم تشتّت غير محدود، والمدة الزمنية هي زمن مضغوط في صميم إزالة مطلقة للضغط، وإن مشروعنا المنطلق نحو ممكناتنا هو الذي يحقق هذا الضغط كوجود حالي. هذا الزمن المضغوط هو بالتأكيد من أشكال التشتت والفصل لأنه يعبّر عن المسافة التي تفصلني في العالم عن ذاتي. لكن من ناحية أخرى، بما أنني لا أندفع إطلاقاً باتجاه ممكن إلا من خلال سلسلة منظمة من الممكنات التابعة له والتي عليّ أن أكونها كي أكون (كذا)، وبما أن عملية كشفها ليست نظرية ولا مموضِعة، بل هي معطاة كعملية كشف لا تموضع الممكن الأساسي الذي اندفع نحوه، فإن الزمن ينكشف لي كشكل زمني موضوعي، وكتنسيق منظّم للاحتمالات: وهذا الشكل الموضوعي أي المدة الزمنية هو المسار لعملي.

هكذا يظهر الزمن عبر مسارات. لكن، كما أن المسارات المكانية تُزيل الضغط عنها وتنهار لتصبح مجرّد مكانيّة سكونيّة، كذلك فإن المسار الزمني ينهار في اللحظة التي لا نعيشه فيها من حيث إنه يتضمن موضوعياً ما ننتظره من أنفسنا، فالاحتمالات التي اكتشفها بالفعل، تنزع بطبيعتها إلى أن تنعزل لتصبح احتمالات في ـ ذاتها، وإلى أن تُشغل حيّزاً من الزمن منفصلاً كلياً عن الزمن

الموضوعي، فتزول هكذا المدة الزمنية، ويتجلّى الزمن مثلما يلتمع العدم على سطح كائن هو قطعاً غير زمني.

V ـ المعرفة

إن تلك النظرة الإجمالية السريعة لانكشاف العالم أمام ما هو لذاته، تتيح لنا الوصول إلى خلاصة. سنوافق مع المثالية أن وجود ما هو لذاته هو معرفة بالوجود، لكننا سنضيف أن هناك وجوداً لهذه المعرفة. إن سبب التطابق بين وجود ما هو لذاته والمعرفة، لا يعود إلى أن المعرفة هي قياس الوجود، بل إلى أن ما هو لذاته يعلن عما هو عليه بواسطة ما هو في ـ ذاته، أي إنه في كينونته، علاقة بالوجود. ليست المعرفة سوى حضور الوجود أمام ما هو لذاته، وليس ما هو لذاته سوى هذا اللاشيء الذي يحقّق هذا الحضور. هكذا فإن المعرفة هي بطبيعتها، خروج من الذات، وتندمج لهذا السبب، بوجود ما هو لذاته الخارج من ذاته. إن ما هو لذاته لا يوجد أولاً كي يمارس المعرفة في ما بعد، ولا يمكن القول أيضاً إنه لا يوجد إلا من حيث إنه يَعرف أو يُعرف، فهذا ما يؤدي إلى اضمحلال الكينونة لتصبح معارف جزئية منتظمة وغير متناهية. إن الحدث المطلق الأول هو معرفة، أنه الانبثاق المطلق لما هو لذاته وسط الكينونة وأبعد منها، وانطلاقاً من وجودٍ ليس هو لذاته بمقدار ما أن ما هو لذاته هو سلب له، وتعديم لذاته. وباختصار، إن المعرفة تضمحل في صميم الكينونة ممّا يقلب جذرياً الموقف المثالي رأساً على عقب: ليست المعرفة صفة، ولا وظيفة، ولا عرضاً من أعراض الوجود، لكن، ليس فيها سوى وجود. من وجهة النظر هذه، يبدو ضرورياً التخلي الكامل عن الموقف المثالي، ويصبح ممكناً، بشكل خاص، مقاربة علاقة ما هو لذاته بما هو في ـ ذاته، من حيث هي علاقة أنطولوجية أساسية؛ سيكون حتى بإمكاننا أن نعتبر، في نهاية هذا الكتاب، هذه الصلة المفصليّة بين ما هو لذاته وما هو في ـ ذاته، تمهيداً متحركاً باستمرار لكل شامل تقريبي، يمكننا أن ندعوه الكينونة من وجهة نظر هذا الكل الشامل. ليس انبثاق ما هو لذاته هو الحدث المطلق بالنسبة إليه فحسب، إنه أيضاً شيء ما يحصل لما هو في ـ ذاته، وهو المغامرة الوحيدة الممكنة بالنسبة إليه: كل شيء يحدث بالفعل كما لو أن ما هو لذاته يكوّن نفسه كوعي بـ (موضوع)، بواسطة تعديمه بالذات، أي كما لو أنه بواسطة التعالي لديه، يفلت من قانون ما هو في ـ ذاته حيث التأكيد يكبّله المؤكَّد. إن ما هو لذاته يصبح بواسطة نفيه السالب لذاته،

تأكيداً موجباً لما هو في ـ ذاته. إن التأكيد القصدي هو بمثابة الجهة المعاكسة للسلب الداخلي: لا يمكن أن يكون هناك تأكيد موجب إلا بواسطة كائن هو عدم لذاته، وبواسطة كائن ليس هو الكائن المؤكَّد. لكنه يحصل التأكيد الموجب عندئذٍ لما هو في ـ ذاته ضمن الكل الشامل التقريبي للكينونة. إن مغامرة ما هو في ـ ذاته الوحيدة هي أنه قد تمّ تأكيده. وهذا التأكيد الموجب الذي لم يكن يستطيع ما هو في ـ ذاته أن يقوم به كتأكيد لذاته، من دون أن يؤدي إلى تدمير وجوده في ـ ذاته، إنما يتحقق له بواسطة ما هو لذاته، إنه بمثابة خروج سلبي لما هو في ـ ذاته من ذاته، من دون أن يتسبّب له بأي تبدّل، على الرغم من أنه يحصل فيه وانطلاقاً منه. كل شيء يحدث كما لو أن هناك شغفاً يدفع ما هو لذاته إلى فقدان ذاته لأجل أن يؤكد أن ما هو في ـ ذاته هو «عالم». ومن المؤكد أن هذا التأكيد لا يوجد إلا بالنسبة إلى ما هو لذاته، إنه ما هو لذاته نفسه، وهو يختفي معه. لكنه ليس موجوداً «داخل» ما هو لذاته، لأنه خروج من الذات، وإذا كان ما هو لذاته أحد عناصر التأكيد (أي المؤكِّد)، فإن العنصر الآخر أي ما هو في ـ ذاته حاضر له واقعياً، فهناك في الخارج عالم ينكشف لي على خلفية الكينونة.

من ناحية ثانية، سنسلِّم مع الموقف الواقعي، بأن الوجود ذاته هو الذي يكون حاضراً للوعي في عملية المعرفة، وبأن ما هو لذاته لا يضيف شيئاً إلى ما هو في ـ ذاته، سوى أنه بواسطته، يوجد هناك ما هو في ـ ذاته، أي إنه يضيف السلب التأكيدي. في الواقع إننا أخذنا على عاتقنا إظهار أن العالم والشيء ـ الأداة، والمكان والكمية وكذلك الزمن الكوني إنما هي مظاهر عدم محض تحوّلت إلى جواهر، ولم تغيِّر أي شيء في الكينونة المحض التي تتجلّى من خلالها. بهذا المعنى، كل شيء هو معطى، كل شيء هو حاضر لي بكل واقعيته، ومن دون أي مسافة بيننا، لا شيء مما أراه يأتي مني وليس هناك أي شيء خارج ما أراه أو ما يمكن أن أراه. الكينونة هي في كل مكان حولي، ويبدو أنني أستطيع أن ألمسها وأدركها: التمثّل، هو كحدث نفسي، من اختراع الفلاسفة. لكن هذه الكينونة «تحاصرني» من كل ناحية، ولا شيء يفصلني عنها، وإن هذا اللاشيء الذي يفصلني عنها، لا يمكن تجاوزه لأنه عدم. «ثمة» وجود لأنني سلب للكينونة، فالعالم الإنساني والمكانية والكمية والأداتية والزمنية لا تأتي إلى الوجود إلا لأنني سلب للكينونة، وهي لا تضيف إليه أي شيء، إنها الشروط المعدَّمة لـ «ثمة»، أي إنها لا تعمل إلا على تحقيق حضور الوجود «هناك». لكن

هذه الشروط التي ليست شيئاً، تفصلني عن الكينونة بطريقة أكثر جذرية من تلك التشويهات التي يُحدثها الحاجز البلّوري الذي أحاول من خلاله اكتشاف الوجود. القول إن هناك وجوداً، لا يعني شيئاً، وعلى الرغم من ذلك، فهو يولّد تحولاً كلياً لأنه ليس هناك وجود إلا بالنسبة إلى ما هو لذاته؛ فالوجود المرتبط بما هو لذاته ليس نسبياً في نوعيته الخاصة ولا في كينونته، ما يجعلنا نفلت من النسبية الكَنْتية، إنه نسبي في حضوره، لأن ما هو لذاته يؤكد، بواسطة سلبه الداخلي، ما لا يستطيع أن يؤكد نفسه بنفسه، ولأنه يعرف الوجود كما هو، في حين أن «كما هو» لا يمكن أن يخصّ الوجود. بهذا المعنى، فإن ما هو لذاته هو حضور مباشر تجاه الوجود، وهو في الوقت نفسه، ينزلق كمسافة لامتناهية بينه وبين الوجود. ذلك أن المثال الأعلى للمعرفة هو أن يكون العارف هو ما يعرفه، وأما بنيته الأصلية، فهي ألاّ يكون العارف هو الموضوع المعروف. إن العالم الإنساني، والمكانية وغيرهما، إنما تعبّر عن عدم كون العارف هو الموضوع المعروف. هكذا، أجد نفسي في كل مكان، بين نفسي والوجود، كما لو أنني اللاشيء الذي ليس هو الوجود. العالم هو إنساني. نفكر هنا بالوضعية الخاصة جداً للوعي: الوجود في كل مكان. قربي وحولي، وهو يثقل عليّ ويحاصرني. ويحيلني باستمرار من كائن إلى آخر، وهذه الطاولة التي هناك، إنها وجود، ولا شيء أكثر من ذلك: هذه الصخرة وهذه الشجرة وهذا المشهد، كل ذلك وجود ولا شيء غير ذلك. أريد أن أدرك هذا الوجود، فلا أجد إلا ذاتي. ذلك أن المعرفة التي هي وسيط بين الكينونة واللاكينونة، تحيلني إلى الكينونة المطلقة إذا أردتها ذاتية، وتحيلني إلى ذاتي حين أعتقد أنني أدركت المطلق. إن معنى المعرفة هو أنه ما ليس عليه، وليس ما هو عليه، لأنه كي نعرف الكائن كما هو، يجب أن نكون نحن هذا الكائن، لكن ليس هناك «كما هو» إلا لأنني لست أنا الكائن الذي أعرفه، وإذا أصبحت الكائن الذي أعرفه، يزول «كما هو» هذا، ولن يكون ممكناً تصوّره. ليس المقصود هنا شكاً ارتيابياً ـ الذي يفترض بالتحديد أن يخصّ «كما هو» هذا الكائن ـ ولا نسبية: إن المعرفة تضعنا في حضور المطلق، فهناك إذاً حقيقة للمعرفة. لكن هذه الحقيقة تبقى حصرياً إنسانية على الرغم من أنها لا تقدّم لنا لا أكثر ولا أقل من المطلق.

قد يكون من المستغرب أننا عالجنا مشكلة المعرفة من دون أن نطرح مسألة الجسد والحواس، ومن دون أن نرجع إليها ولو مرة واحدة. ونحن لا نقصد أن

نتجاهل أو أن نهمل دور الجسد. لكن المهم قبل كل شيء، في الأنطولوجيا كما في كل مكان، هو المحافظة على تسلسل دقيق في الخطاب. إلا أن الجسد، مهما كانت وظيفته، يظهر أولاً كموضوع للمعرفة. ولا يمكننا إذاً أن نربط المعرفة به، ولا أن نعالجه كموضوع قبل أن نعطي تعريفاً للمعرفة، ولا أن نجعل المعرفة تشتقّ في بنيتها الأساسية، منه بأي شكل وبأي طريقة مهما كانت. إضافة إلى ذلك، يتميز الجسد ـ جسدنا ـ خاصة بأنه في الأساس موضوع معرفة بالنسبة إلى الآخر: وما أعرفه هو جسد الآخرين، أما معرفتي الأساسية بجسدي، فتنتج عن طريقة نظرة الآخرين إليه. هكذا فإن طبيعة جسدي تحيلني إلى وجود الآخر، وإلى وجودي ـ للآخر، فإنني أكتشف معه أسلوب وجود آخر للواقع للإنساني، هو غير الوجود ـ لذاته، وسأدعو هذا الأسلوب الجديد الكينونة ـ للآخر. إذا أردت أن أصف بشكل وافٍ علاقة الإنسان بالوجود، يجب أن أقوم في الوقت الحاضر، بمقاربة بنية جديدة لوجودي: الكينونة ـ للآخر. ذلك أنه لا بدّ للواقع الإنساني من أن ينبثق دفعة واحدة ككينونة ـ لذاته ـ للآخر.

القسم الثالـــــــث

الكينونة للآخر

الفصل الأول

وجود الآخر

I ـ المشكلة

وصفنا الواقع الإنساني انطلاقاً من التصرفات السالبة والكوجيتو. واكتشفنا بفضل اتباعنا هذا المسلك، أن الواقع الإنساني هو ـ لذاته. وهل هذا كل ما هو عليه؟ انطلاقاً من موقفنا التوصيفي نفسه القائم على الانعكاس على الذات، يمكننا أن نصادف أساليب وعي هي بحدّ ذاتها وبكل دقة وجود ـ لذاته، لكنها تدل كذلك على نموذج بنية أنطولوجية مختلفة بشكل جذري. وهذه البنية الأنطولوجية هي بنيتي أنا، إذ إنني أهتم بشأني، وعلى الرغم من ذلك، فإن هذا الاهتمام بذاتي يجعلني أكتشف وجوداً هو وجودي من دون أن يكون لذاتي.

لنتفحصّ الخجل مثلاً، إنه أسلوب وعي تتطابق بنيته مع كل البُنى التي وصفناها سابقاً، فهو وعي غير مموضع (لـ) ذاته كخجل، ومن حيث هو كذلك، فإن الخجل هو مثال لما يدعوه الألمان «تجربة معيشة» (Erlebnis)، ويسهل إدراكه بالانعكاس على الذات. وإضافة إلى كون بنيته قصدية، فإنها إستعاب خجِل لشيء ما، هو أنا، فأنا خجل ممّا أنا عليه. والخجل يحقق إذاً علاقة حميمة بيني وبين ذاتي: لقد اكتشفت بواسطة الخجل مظهراً من وجودي. غير أن الخجل ليس في الأصل ظاهرة منعكسة على ذاتها، على الرغم من أن بعض أشكاله المركّبة والمشتقّة يمكنها أن تظهر على صعيد الانعكاس على الذات. الواقع أنه مهما كانت النتائج التي يمكن الحصول عليها في حالة من العزلة بواسطة الممارسة الدينية للخجل، فإن الخجل هو في بنيته الأصلية، خجل أمام شخص ما. قمت مثلاً بحركة خرقاء أو مبتذلة: إنها تلتصق بي، فلا أحكم عليها

ولا أستنكرها، بل أعيشها ببساطة، وأدركها على طريقة ما هو لذاته. لكن ها أنا أرفع رأسي فجأة: هناك شخص كان هناك وقد رآني، أدرك فجأة كل الابتذال في حركتي، فأشعر بالخجل. ومن المؤكد أن خجلي ليس منعكساً على ذاته، لأن حضور الآخر أمام وعيي، حتى لو كان على غرار حافزٍ، لا يتلاءم مع وضعية الانعكاس على الذات: لا يمكنني إطلاقاً أن أجد ضمن نطاق انعكاسي على ذاتي، سوى الوعي الذي هو وعيي أنا. إلا أن الآخر هو الوسيط الضروري بيني وبين ذاتي: أنا خجِل من ذاتي كما هي تبدو للآخر. إن ظهور الآخر بالذات يجعلني في وضع يمكّنني من أن أحكم على ذاتي كما لو كنت موضوعاً، لأنني أظهر للآخر كموضوع. إلا أن هذا الموضوع الذي يظهر للآخر ليس صورة وهمية في فكره، وهذه الصورة تُنسب بالفعل كلياً إلى الآخر، ولا يمكنها أن «تمسّني». يمكنني أن أشعر بالانزعاج والغضب حيالها، كما لو أنها رسم رديء يعبّر عن صفات القبح أو الدناءة المنسوبة إليّ، والتي ليست لدي بالفعل، لكن ذلك لا يصيبني في الصميم: الخجل هو بطبيعته، اعتراف؛ إذ أعترف أنني كما يراني الآخر. إلا أن المقصود ليس هو إجراء مقارنة بين ما أنا عليه بالنسبة إليّ أنا، وما أنا عليه بالنسبة إلى الآخر، كما لو أنني وجدت في ذاتي، على طريقة وجود ما هو لذاته، ما هو مطابق لما أنا عليه بالنسبة إلى الآخر. **أولاً**، إن مقارنة كهذه لا تحصل فينا كعملية نفسية عينية، فالخجل هو ارتعاش مباشر يسري فيّ من رأسي حتى أخمص قدميّ، من دون أن يسبقه أي تحضير فكري. **وثانياً**، هذه المقارنة مستحيلة: إذ لا يمكنني أن أربط بين ما أنا عليه في قرارة نفسي، حيث لا مسافة بيني وبين ذاتي، ولا رجوع إلى ذاتي ولا منظور لما هو لذاته، وبين هذا الكائن في ـ ذاته الذي لا يمكن تبريره والذي هو أنا كما أبدو للآخر. لا يوجد هنا معيار ولا مجال للمقارنة. إن فكرة الابتذال ذاتها تفترض من ناحية أخرى، علاقة بين المونادات أو الجواهر المفردة(*). والمرء لا يكون مبتذلاً وهو لوحده. هكذا، لم يكشف الآخر لي ما كنت عليه فحسب: لقد كوّنني وفقاً لنموذج كائن جديد لا بدّ من أن يتلقى توصيفات جديدة. وهذا الكائن لم يكن موجوداً بالقوة داخلي قبل ظهور الآخر، لأنه لا يمكنه أن يجد له مكاناً في ما هو لذاته، حتى لو كان هناك

(*) موناد (La Monade): بالنسبة إلى الفيثاغوريين، إنها تعني الوحدة المبدئية التامة للأشياء المادية والروحية. وبالنسبة إلى «لايبنتز»، إنها جوهر الأشياء الذي لا يتجزأ، والذي يتضمّن رغبة وإرادة وإدراكاً حسياً.

من يعتبر أن لديّ جسداً مكوّناً كلياً قبل أن يصبح جسداً «للآخرين»، فلا يمكنه أن يُدخل في جسدي هذا، صفات بالقوة كالابتذال أو عدم المهارة، لأن هذه الصفات هي دلالات، ومن حيث هي كذلك، فهي تتخطى جسدي وترتبط في الوقت نفسه، بشاهد يمكن أن يفهمها، وبواقعي الإنساني بكل شموليته. لكن هذا الكائن الجديد الذي يظهر للآخر، لا يقيم داخل الآخر، فأنا مسؤول عنه، كما يبين ذلك جيداً النظام التربوي الذي يجعل الأطفال يخجلون مما هم عليه. وهكذا، فإن الخجل هو خجل من الذات أمام الآخر، وهاتان البنيتان لا تنفصلان عن بعضهما. لكن في الوقت نفسه الذي أنا بحاجة فيه للآخر كي أدرك بشكل كامل، كل بُنى كينونتي، يرتبط وجودي ـ لذاته بوجدي ـ للآخر. إذا كنا نريد إذاً أن ندرك علاقة وجود الإنسان بالوجود في ـ ذاته، بكل شموليتها، لا يمكننا الاكتفاء بكل التوصيفات التي مهّدنا لها في الفصول السابقة لهذا العمل: علينا أن نقدّم أجوبة لحلّ هاتين المسألتين: مسألة وجود الآخر أولاً، ثم مسألة علاقة كينونتي بكينونة الآخر.

II ـ عقبة التوحديّة

إنه لأمر غريب أن تكون مشكلة الآخرين لم تشغل حقاً الفلاسفة الواقعيين. بمقدار ما يعتبر الواقعي أن كل شيء يأتيه من الواقع الخارجي، يبدو له من دون شك، أن الآخر موجود ضمناً في الواقع. وفي صميم هذا الواقع، أي شيء هو بالفعل أكثر واقعية من الآخر؟ إنه جوهر مفكّر لديه الماهية ذاتها التي لديّ، ولا يمكنه أن يتلاشى عبر تحوّله إلى كيفيات ثانوية وكيفيات أولية، وأجد بُناه الأساسية فيّ أنا. إلا أنه بمقدار ما تحاول الواقعية تفسير المعرفة بواسطة تأثير العالم في الجوهر المفكّر، فهي لا تهتمّ بإثبات التأثير المباشر والمتبادل بين الجواهر المفكّرة: هذا التواصل في ما بينها يحصل بواسطة العالم. إن جسدي، كشيء في العالم، وجسد الآخر هما الوسيطان الضروريان للتواصل بين الوعي لدى الآخر ووعيي أنا. إن المسافة التي تفصل النفس لدى الآخر عن نفسي، هي المسافة ذاتها التي تفصل أولاً نفسي عن جسدي، ثم جسدي عن جسد الآخر، وأخيراً جسد الآخر عن نفسه. وإذا لم يكن مؤكداً أن علاقة ما هو لذاته بالجسد هي علاقة خارجانية (سيكون علينا معالجة هذه المشكلة في ما بعد)، فواضح على الأقل أن تكون علاقة جسدي بجسد الآخر هي علاقة خارجانية خالصة لامبالية. إذا كانت النفوس منفصلة عن بعضها بواسطة أجسادها، فهي تتميز من

بعضها كما تتميز هذه المحبرة من ذلك الكتاب، أي إنه لا يمكن تصوّر أي حضور مباشر لإحدى هذه النفوس تجاه الأخرى، حتى لو أقرّينا بحضور مباشر لنفسي تجاه جسد الآخر، كي أصل إلى نفسه مع كل كثافة جسده هذه. إذا كانت الواقعية تؤسس يقينها على الحضور المباشر للشيء المكاني ـ الزماني أمام الوعي، فلا يمكنها أن تطالب بالوضوح اليقيني ذاته بالنسبة إلى واقع النفس لدى الآخر لأنها تقرّ بأن هذه النفس لا تتجلى مباشرة لنفسي: إنها غياب ودلالة، والجسد يشير إليها من دون أن يكشفها ويسلّمها؛ وباختصار، لا يوجد في الفلسفة المرتكزة على الحدس أي إشارة لحدس يدرك النفس لدى الآخر. لكن، بعيداً عن أي تلاعب بالألفاظ، ذلك يعني أن الواقعية لا تترك أي مجال لإدراك حدسي للآخر، ولا جدوى من القول إن جسد الآخر هو على الأقل معطى بالنسبة إلينا، وإنه بمثابة حضور معين للآخر أو لجزء من الآخر: صحيح أن الجسد يخصّ الواقع الشامل الذي ندعوه «واقعاً إنسانياً» من حيث إنه بنية منه، لكنه ليس هناك بالتحديد جسد للإنسان إلا من حيث إنه يوجد ضمن الوحدة الراسخة لهذا الكلّ الشامل، مثلما لا يكون العضو عضواً حياً إلا ضمن الكل الشامل للجهاز العضوي. إن الموقف الواقعي الذي لا يصوّر لنا الجسد ضمن الكل الشامل الإنساني، بل بمعزل عنه كما لو أنه حجر أو شجرة أو قطعة شمع، إنما يكون قد قتل الجسد بكل تأكيد، كما يفعل ذلك مبضع العالِم الفيزيولوجي حين يفصل قطعة لحمية عن الكل الشامل للكائن الحيّ، فليس جسد الآخر هو الذي يكشفه الحدس بالنسبة إلى الواقعي، بل مجرّد جسد؛ وهو جسد له من دون شك، مظاهر وتصرفات خاصة به، لكنه ينتمي إلى العائلة الكبرى للأجساد. إذا كان صحيحاً أن معرفة النفس أسهل من معرفة الجسد بالنسبة إلى الواقعية الروحانية، فإن معرفة الجسد ستكون أسهل من معرفة النفس لدى الآخر.

الحق يقال إن الواقعي يهتمّ قليلاً بهذه المشكلة: ذلك أنه يعتبر وجود الآخر أمراً أكيداً. لأجل ذلك، فإن السيكولوجيا الواقعية والوضعية في القرن التاسع عشر، حين تعتبر وجود الآخر واقعاً معطى، فهي تهتم حصرياً بتأمين الوسائل لديّ لمعرفة هذا الوجود ولتفسير دقائق وعي غريب عنيّ، بالاستناد إلى الجسد. سيقال إن الجسد موضوع يتطلب سلوكه تأويلاً خاصاً. والفرضية التي تقدّم أفضل تفسير لتصرفاته، هي فرضية وعي لدى الآخر مشابه لوعيي، وجسد لدى الآخر يعكس مختلف انفعالاته. يبقى أن نشرح كيف نصوغ هذه الفرضية: تارة سيقال لنا

قياساً على ما أعرفه عن نفسي، وطوراً سيقال لنا إن التجربة تعلّمنا مثلاً تفسير التلّون المفاجئ للوجه بأنه إنذار بالضربات والصراخ الغاضب. هناك من سيعترف عن طيب خاطر، أن هذه الطرائق تستطيع أن تعطينا فقط معرفة محتملة بالآخر: يبقى احتمال دائم أن الآخر ليس سوى جسد. إذا كانت الحيوانات مجرّد آلات، فلماذا لا يكون الإنسان الذي أراه مارّاً على الطريق، إحدى هذه الآلات؟ ولماذا لا تكون الفرضية الجذرية لأتباع «السلوكانيّة» هي الصحيحة؟ فما أدركه على هذا الوجه ليس سوى نتيجة بعض التقلّصات العضليّة، وهذه التقلصات ليست بدورها سوى نتيجة موجة عصبية أعرف مسارها، فلماذا لا نعتبر مجموع هذه الاستجابات مجرّد منعكسات بسيطة أو شرطيّة؟ لكن القسم الأكبر من علماء النفس يبقى مقتنعاً بوجود الآخر كواقع شمولي لديه البنية نفسها التي لديهم، فوجود الآخر هو بالنسبة إليهم، أمر أكيد، ومعرفتنا به محتملة. إنها سفسطة الفلسفة الواقعية. ينبغي أن نقلب بالفعل عبارات هذا التأكيد، فإذا كنا لا نستطيع الوصول إلى الآخر إلا عبر معرفتنا به، وإذا كانت هذه المعرفة ظنيّة فقط، علينا أن نعترف أن وجود الآخر ظنّي فقط، وأن دور التفكير النقدي هو التحديد الدقيق لدرجة الاحتمالية. بهذا الانقلاب اللافت الذي قام به الواقعي حين طرح مسألة وجود العالم الخارجي، أصبح مرغماً على الوقوع في المثالية عندما يقارب مسألة وجود الآخر. وإذا كان الجسد موضوعاً واقعياً له تأثير فعّال في الجوهر المفكّر، يصبح الآخر تصوّراً محضاً بحيث يكون وجوده موضوع إدراك حسّي، أي إنه يقاس بمعرفتنا به. إن النظريات الأكثر حداثة عن الاستشعار والتعاطف والأشكال، تقوم فقط بتطوير توصيفها لوسائلنا التي تجعل الآخر حاضراً لنا، لكنها لا تضع النقاش في موقعه الحقيقي: أكان الآخر موضوعاً لإحساسنا أولاً أم إنه يظهر عبر التجربة كشكل فريد بمعزل عن أي عادة أو أي استدلال بالمماثلة. يبقى أن الموضوع الذي له معنى ونحسّ به، والشكل المعبّر، يرتبطان من دون قيد ولا شرط، بالكل الشامل الإنساني الذي يظلّ وجوده ظنياً من دون قيد ولا شرط.

إذا كانت الواقعية تحيلنا هكذا إلى المثالية، أليس من الفطنة وضع أنفسنا مباشرة ضمن التوجّه المثالي والنقدي؟ بما أن الآخر هو «تصوّر لديّ»، أليس من الأفضل مساءلة هذا التصوّر ضمن نظام يجعل مجموع المواضيع الخارجية تجمعاً من التصورات المترابطة، ويقيس كل وجود بمعرفتنا به؟

غير أننا سنجد بعض المساعدة عند كَنْت: بما أنه كان بالفعل، منشغلاً

بإرساء القوانين الشاملة للذاتية، والتي هي نفسها لدى كل الأفراد، فهو لم يقارب مسألة الأشخاص. الذات الفاعلة هي فقط الماهية المشتركة بين هؤلاء الأشخاص، فلن يكون بإمكانها تحديد كثرتهم أكثر مما لا يمكن لماهية «إنسان» تحديد الكثرة العينيّة من الناس عند سبينوزا. يبدو إذاً قبل كل شيء أن كَنْت صنّف مشكلة الآخر ضمن المشكلات التي لا تتعلق بالنقد لديه(*). ومع ذلك، لننظر مليّاً في الموضوع: الآخر هو معطى كآخر عبر تجربتنا، إنه موضوع، بل موضوع خاص. لقد وضع كَنْت نفسه في موقع الذات الخالصة كي يحدّد، ليس شروط إمكان موضوع بشكل عام فحسب، وإنما مختلف أصناف المواضيع: الموضوع الفيزيائي والموضوع الرياضي والموضوع الجميل أو القبيح، والموضوع الذي له خصائص غائية. من وجهة النظر هذه، هناك من انتقد ثغرات في نتاجه، وأراد مثلاً أن يقوم بعد ديلثي (Dilthey)، بإرساء شروط إمكان الموضوع التاريخي، أي بمحاولة نقد العقل التاريخي. وبالمثل، إذا كان صحيحاً أن الآخر يمثل نموذجاً خاصاً للموضوع الذي ينكشف لنا عبر تجربتنا، فمن الضروري أن نتساءل عبر منظور الكَنْتية الصارمة، كيف تكون معرفة الآخر ممكنة، أي كيف نقوم بإرساء شروط إمكان تجربتنا مع الآخرين.

إنه بالفعل، لخطأ جسيم تشبيه مشكلة الآخر بمشكلة الوُقع «النومينية». من المؤكد أنه، إذا وُجدت كثرة من هذا «الآخر»، وإذا كان كلّ «آخر» شبيهاً بي، فإن مسألة وجود الآخرين كموضوع مدرك عقلياً، تُطرح بالنسبة إليهم كما تُطرح بالنسبة إلي مسألة وجودي «النوميني»، ومن المؤكد أيضاً أن الإجابة ذاتها ستكون صالحة للمسألتين على حدّ سواء: إذ إن الكينونة «النومينية» تُدرك عقلياً فقط، ولا يمكن تصوّرها. لكن، كما أنني عندما أستهدف الآخر في تجربتي اليومية، لا أستهدف إطلاقاً واقعاً «نومينياً»، كذلك عندما أتعرّف إلى انفعالاتي أو إلى أفكاري الأمبيريقية، لا أدرك أو لا أستهدف واقعي الذهني المعقول. الآخر هو ظاهرة تدلّ على ظواهر أخرى: إنها تدلّ على ظاهرة غضب يشعر به نحوي، وعلى سلسلة أفكار تبدو له كظواهر لحسّه الداخلي: لا أستهدف لدى الآخر أكثر ممّا أجده داخلي. لكن هذه الظواهر تتميز جذرياً عن كل الظواهر الأخرى.

(*) المقصود هنا كتاب كَنت: **نقد العقل المحض** (*Critiqe de la raison pure*) وكتابه الآخر: **نقد العقل العملي** (*Critique de la raison pratique*).

في المقام الأول، يتجلّى ظهور الآخر في تجربتي عبر حضور أشكال منتظمة كالإيمائية والتعبير والأعمال والتصرفات. وترتبط هذه الأشكال المنتظمة بوحدة منظِّمة توجد مبدئياً خارج تجربتنا. إن الغضب لدى الآخر، من حيث إنه يظهر لحسّه الداخلي، ويستحيل بطبيعته على إدراكي، إنما هو الذي يخلق الدلالة، وقد يكون هو السبب لسلسلة الظواهر التي أدركها في تجربتي تحت اسم التعبير أو الإيمائية. هكذا يتدخل الآخر لتنظيم تجربتي أنا، من حيث إنه وحدة تركيبية لتجاربه، وإرادة بمقدار ما هو شغف. ليس المقصود هو النومين الذي تستحيل معرفته، وتأثيره المحض في تركيبتي الحسية، بل المقصود هو تشكيل مجموعات مترابطة من الظواهر في إطار تجربتي، بواسطة كائن ليس هو أنا. وخلافاً لكل الظواهر الأخرى، فإن هذه الظواهر لا ترتبط بتجارب ممكنة، بل بتجارب هي مبدئياً خارج تجربتي، وجزء من نظام لا يمكنني الوصول إليه. لكن من ناحية أخرى، الشرط الذي يجعل كل تجربة ممكنة هو أن تنظِّم الذات الفاعلة انطباعاتها ضمن نظام مترابط. كذلك فإننا لا نجد في الأشياء «إلا ما وضعناه فيها»، فلا يمكن إذاً للآخر أن يظهر لنا، من دون تناقض، كمنظِّم لتجربتنا: قد يكون هناك تحديد تضافري للظاهرة، فهل يمكننا استخدام السببية هنا كذلك؟ لقد صيغ هذا السؤال بشكل يُبرز الطابع الملتبس لمفهوم الآخر في فلسفة كَنْت. في الواقع، إن السببية لا يمكنها أن تربط سوى الظواهر بعضها ببعض. لكن الغضب الذي يشعر به الآخر هو بالتحديد ظاهرة، أما التعبير عن الغضب الذي أراه أمامي، فهو ظاهرة أخرى، فهل يمكن أن تكون بينهما علاقة سببية؟ ستكون هذه العلاقة مطابقة لطبيعتها الظواهرية: بهذا المعنى، لا يمكنني إلا أن اعتبر احمرار وجه بول نتيجة لغضبه وهذا يشكل جزءاً من تأكيداتي المألوفة. لكن من جهة أخرى، ليس للسببية معنى إلا إذا ربطت بين ظواهر تجربة واحدة، وساهمت في تشكيل هذه التجربة، فهل يمكنها أن تكون جسراً بين تجربتين منفصلتين جذرياً؟ يجب الإشارة هنا إلى أن السببية، إذا اعتُبرت جسراً، تفقد طبيعتها من حيث هي توحيد مثالي للتجليات الأمبيريقية: أما السببية عند كَنْت، فهي توحيد للحظات في زمني، بحيث يؤدي هذا التوحيد إلى اللامعكوسيّة، أي الاتجاه الأحادي للزمن. كيف نقبل بأن هذه السببية يمكنها أن توحّد زمني أنا وزمن الآخر؟ أي علاقة زمنية يمكن إرساؤها بين القرار بالتعبير عن الذات ـ وهو ظاهرة تتجلّى في صميم تجربة الآخر من ناحية ـ والتعبير كظاهرة من ظواهر تجربتي من ناحية أخرى؟ والتزامن؟ والتتابع؟ لكن كيف يمكن للحظة آنية من لحظات زمني

أن تكون على علاقة تزامن أو تتابع مع لخطة آنية من زمن الآخر؟ حتى لو كان هناك تآلف معدّ مسبقاً يطابق لحظة بلحظة بين هذين الزمنين المعنيين، ولا يمكن للمنظور الكَنْتي من جهة أخرى أن يفهمه، فإنه يبقى دائماً على الأقل زمنان لا علاقة بينهما، لأن التركيب الذي يوحّد لحظاتهما هو من صنع الذات الفاعلة. بالنسبة إلى كَنْت، ليست كلية الأزمان سوى كلية في «المفهوم» وهي تعني فقط أن كل زمنية لا بدّ لها من أن تمتلك بنية معيّنة، وأن شروط إمكان أي تجربة زمنية، إنما تصلح لكل زمنية. لكن هذه الهوية الواحدة للماهية الزمنية لا تحول دون تنوع أزمان غير متواصلة، أكثر مما لا تحول الهوية الواحدة للماهية الإنسانية دون كثرة متنوعة وغير متواصلة من الوعي الإنساني. وهكذا، بما أنه لا يمكننا أن نفكّر بطبيعة الحال، بعلاقة بين وعينا ووعي آخر، فإن الآخر كمفهوم لا يمكنه أن يكوّن تجربتنا: ينبغي أن نصنّف هذا المفهوم والمفاهيم الغائيّة بين المفاهيم المنظِّمة. ينتمي الآخر إذاً إلى مقولة «كما لو أنّ»، فهذه فرضيّة قبْلية لا مبرر لها سوى أنها تتيح تحقيق الوحدة في تجربتنا، ولا يمكن أن نفكّر فيها من دون تناقض. إذا كان ممكناً بالفعل، تصوّر تأثير واقع معقول في تركيبتنا الحسية، بوصف ذلك عملية معرفة، بالمقابل، لا يمكننا حتى أن نفكّر بظاهرة يرتبط واقعها حصرياً بظهورها في تجربة الآخر، وتؤثر فعلياً على ظاهرة في تجربتي الخاصة. حتى لو سلّمنا أن ما هو معقول يمارس تأثيره في الوقت نفسه، على تجربتي وتجربة الآخر (بمعنى أن الواقع المعقول يؤثر في الآخر بمقدار ما يؤثر فيّ)، فليس مستحيلاً إرساء، بل طرح مسلّمة التوازي والتطابق بين نظامين يتشكلان بطريقة عفوية[1].

لكن من جهة أخرى، هل تتطابق نوعية المفهوم المنظِّم مع مفهوم الآخر؟ ليس المقصود في الواقع، إرساء وحدة أقوى بين ظواهر تجربتي، بواسطة مفهوم شكلي محض يتيح لي فقط، اكتشاف تفاصيل المواضيع التي تظهر لي. وليس المقصود نوعاً من الفرضيات القبلية التي تتجاوز مجال تجربتي، وتحثني على القيام بأبحاث جديدة ضمن حدود هذا المجال بالذات. إن الإدراك الحسّي للآخر كموضوع يرتبط بنظام متناسق من التصورات، وهذا النظام ليس نظامي أنا. ذلك

(1) حتى لو أقرّينا بميتافيزيقا الطبيعة عند كَنْت، وبلائحة المبادئ التي أعلنها، سيكون من الممكن لنا، أن نتصوّر انطلاقاً من هذه المبادئ، علوماً فيزيائية مختلفة جذرياً.

يعني أن الآخر لا يشكّل ضمن تجربتي ظاهرة ترتبط بتجربتي، بل يستند من حيث المبدأ إلى ظواهر قائمة خارج كل تجربة ممكنة لي. ومن المؤكد أن مفهوم الآخر يتيح لي أن أقوم باكتشافات وتوقعات في صميم نظام تصوراتي، وأن أحصر شبكة الظواهر: يمكنني بفضل فرضية الآخرين، أن أتوقع مثلاً تلك الحركة انطلاقاً من هذا التعبير. لكن هذا المفهوم لا يبدو مشابهاً لتلك المبادئ الأولية العلمية (والأعداد الحسابية التخيليّة بشكل خاص) التي تتدخل كأدوات خلال الحساب الفيزيائي، من دون أن تكون حاضرة في البيان التجريبي للمشكلة، ولا في النتائج التي تُلغى فيها. إن الآخر كمفهوم ليس مجرّد أداة: لا ينبغي القول إنه يوجد «لأجل» توحيد الظواهر، بل إن بعض أصناف الظواهر تبدو كأنها لا توجد إلا لأجله. إن وجود نظام من معان وتجارب، يتميز جذرياً عن نظامي، ويشكّل الإطار الثابت الذي تتجه نحوه خلال حدوثها مجموعات متسلسلة من الظواهر المتنوعة. وهذا الإطار الذي هو مبدئياً خارج تجربتي، يمتلئ شيئاً فشيئاً. إن هذا الآخر الذي لا يمكننا إدراك علاقته بي، والذي ليس هو معطى على الإطلاق، إنما نكوّنه شيئاً فشيئاً كموضوع عينيّ: إنه ليس أداة أستخدمها في تجربتي لتوقّع حدث، بل إن أحداث تجربتي هي التي استخدمها لتكوين الآخر كآخر، أي كنظام تصورات خارج المتناول من حيث هو موضوع عينيّ يمكن معرفته. إن ما استهدفه باستمرار من خلال تجاربي، إنما هي مشاعر الآخر وأفكاره وأفعاله الإرادية وخُلقه. ذلك أن الآخر ليس هو بالفعل ما أراه فحسب، بل هو أيضاً من يراني، فأستهدفه من حيث هو نظام تجارب مترابط وخارج عن المتناول، أظهر فيه كموضوع من بين غيره من المواضيع. لكنني بمقدار ما أحاول أن أحدّد الطبيعة العينية لنظام التصورات هذا، وموقعي فيه بصفتي موضوعاً، أتجاوز جذرياً إطار تجربتي: أنشغل بسلسلة ظواهر لا أستطيع أن أدركها بالحدس من حيث المبدأ، وبالنتيجة، أتجاوز حدود معرفتي: أحاول أن أكتشف العلاقة بين تجارب لن تكون إطلاقاً تجاربي، وبالنتيجة، فإن عملية التركيب والتوحيد هذه لا تخدم توحيد تجربتي الخاصة في أي شيء: الآخر يفلت من «الطبيعة» بمقدار ما هو غياب. إذاً، لا يمكننا أن نصف الآخر بأنه «مفهوم» منظِّم. ومن المؤكد أن أفكاراً مثالية كفكرة العالم مثلاً تفلت أيضاً من تجربتي من حيث المبدأ: لكنها على الأقل لها علاقة بها، ولا معنى لها إلا بها. وعلى العكس من ذلك، فإن الآخر يبدو بمعنى ما، بمثابة سلب جذري لتجربتي لأنني لست بالنسبة إليه ذاتاً فاعلة، بل موضوعاً. أحاول إذاً من حيث إنني ذات

عارفة أن أحوّل ذاته إلى موضوع لي، تلك الذات التي أنكرتني كذات فاعلة وحدّدتني كموضوع.

هكذا لا يمكن اعتبار الآخر، عبر المنظور المثالي، «كمفهوم» مكوِّن لمعرفتي ولا «كمفهوم» منظِّم لها. أتصوره كواقع، غير أنني لا أستطيع أن أتصور علاقته الواقعية بي، أشكّله كموضوع، غير أنني لا أدركه بالحدس، أطرحه كذات فاعلة، غير أنني أنظر إليه بصفته موضوعاً لأفكاري، فلا يبقى إذاً أمام المثاليّ سوى حلّين: إما التخلص الكامل من مفهوم الآخر وإثبات عدم جدواه لتكوين تجربتي، وإما إثبات الكينونة الواقعية للآخر، أي طرح تواصل واقعي وخارج ماهو أمبيريقي، بين الأوعاء.

يُعرف الحل الأول باسم التوحدية: غير أنه إذا تمّت صياغة هذا الحل وفقاً لتسميته، بحيث يكون تأكيداً لوحدتي الأنطولوجية، فإنه يصبح مجرّد فرضية ميتافيزيقية غير مبررة واعتباطية، لأنه يعني أنه لا شيء يوجد خارج الأنا، فيتخطى إذاً نطاق تجربتي. أما إذا بدا الحلّ أكثر تواضعاً من حيث إنه رفض للتخلي عن الأرضية الصلبة للتجربة، ومحاولة إيجابية لعدم استعمال مفهوم الآخر، يبدو عندئذٍ منطقياً بشكل كامل، ويبقى على صعيد مذهب الوضعيّة النقدية، وعلى الرغم من أنه يتعارض مع أعمق ميول في كينونتنا، فهو يستمد مبرراته من تناقضات فكرة الآخرين بحسب المنظور المثالي. إن سلوكانية واطسن (Watson) التي أرادت، كمذهب سيكولوجي، أن تكون دقيقة وموضوعية، لم تنجح في المحصلة سوى في تبنّي التوحديّة كفرضيّة لأبحاثها. لن يكون المقصود إنكار أن يكون في تجربتي مواضيع حاضرة سندعوها «كائنات نفسية»، بل المقصود فقط ممارسة نوع من تعليق الحكم الذي يطال وجود أنظمة تصورات (تمثّلات) تنظمها ذات فاعلة، خارج نطاق تجربتي.

غير أن كَنْت وغالبية الكَنْتيين، واصلوا تأكيدهم وجود الآخر لمواجهة هذا الحلّ. لكنهم لا يستطيعون الرجوع إلا إلى الحسّ العفوي السليم أو إلى ميولنا العميقة لتبرير هذا التأكيد. والمعروف أن شوبنهاور (Shopenhauer) يعامل المتوحّد «كمجنون منزوٍ في برج حصين»، وذلك هو إقرار بالعجز. وبالفعل، فإن الموقف الذي يطرح وجود الآخر كموضوع، إنما يفجّر فجأة أطر المثالية، ويقع في واقعية ميتافيزيقية. ونحن حين نطرح قبل كل شيء، تعددية الأنظمة المقفلة التي لا يمكنها التواصل في ما بينها إلا بواسطة الخارج، نكون قد أعدنا ضمنياً

تأسيس فكرة الجوهر. لا شك أن هذه الأنظمة ليست من طبيعة جوهرية لأنها مجرّد أنظمة تصوّرات. لكن خارجانيتها المتبادلة هي خارجانية في ذاتها؛ إنها موجودة من دون أن تكون معروفة، فنحن لا ندرك حتى مفاعيلها بطريقة أكيدة، لأن فرضية التوحديّة تبقى دائماً ممكنة. ونكتفي بأن نطرح هذا العدم في ـ ذاته كواقعة مطلقة: هو ليس مرتبطاً بمعرفتنا بالآخر، بل بالعكس، إذ إنه هو الشرط المحدّد لهذه المعرفة. إذاً، حتى لو كانت علاقات الوعي بين الأفراد هي مجرّد ارتباطات ظواهرية على مستوى المفاهيم، وحتى لو كانت قاعدة وجودها هي تلك العلاقة بين الإدراك الحسي وموضوع الإدراك الحسي، يبقى أن كثرة هذه الأنظمة العلائقية هي كثرة في ـ ذاتها، وهي تحوّل هذه الأنظمة مباشرة إلى أنظمة في ـ ذاتها. لكن، إضافة إلى ذلك، إذا طرحتُ اختباري لغضب الآخر من حيث إنه مرتبط بتجربة ذاتية للغضب موجودة في نظام آخر، فإنني أعيد بناء نظام الصورة الصحيحة التي كان التخلّص منها هاجساً لدى كَنْت. من المؤكد أن المقصود هو علاقة تآلف بين ظاهرتين، الغضب الذي أدركه حسياً عبر حركات وإيماءات الآخر، والغضب الذي يدركه الآخر بحسّه الداخلي، كواقع ظواهري ـ وليس المقصود علاقة بين الظاهرة والشيء في ذاته. لكنه يبقى أن مقياس الحقيقة هو هنا تطابق الفكرة مع موضوعها، وليس التوافق بين التصورات في ما بينهما. وبما أننا استبعدنا هنا أيّ استعانة بالـ «نومين»، فإن ظاهرة الغضب الذي يشعر بها الآخر، هي بالنسبة إلى ظاهرة الغضب الذي نلاحظه، بمثابة الواقع الموضوعي بالنسبة إلى صورته؛ فالمشكلة هنا هي مشكلة التصوّر المطابق، لأن هناك واقعاً وهناك طريقة لإدراك هذا الواقع. إذا كان المقصود هنا هو غضبي أنا الشخصي، يمكنني بالفعل اعتبار تجلياته الذاتية وتجلياته الفيزيولوجية قابلة لأن يتمّ كشفها موضوعياً من حيث إنهما سلسلتان من النتائج لهما السبب ذاته، بحيث لا تمثل إحداهما حقيقة الغضب أو واقعه بينما تمثل السلسلة الأخرى نتيجة للأولى أو صورة عنها. لكن، إذا كانت إحدى سلسلتي الظواهر تكمن في الشخص الآخر بينما تكمن الثانية فيّ أنا، فإن الواحدة منهما تعمل بحيث تكون بمثابة الواقع بالنسبة إلى الأخرى، ولا يمكن أن يُطبّق هنا سوى التصوّر العام للموقف الواقعي.

هكذا لم نتخلّ عن الموقف الواقعي من المشكلة إلا لأن هذا الموقف يؤدي حتماً إلى المثالية. لقد وضعنا أنفسنا عمداً في موقع التوجّه المثالي، فلم نكسب شيئاً، لأنه بالمقابل، بمقدار ما يرفض هذا التوجّه المثالي فرضية التوحّدية، فهو

يؤدي إلى واقعية دوغماتية غير مبررة على الإطلاق. لنرَ إذا كان بمقدورنا فهم هذا الانقلاب المفاجئ في العقائد، والاستفادة من هذه المفارقة واستخراج منها ما يرشدنا ليسهّل لنا طرح هذه المسألة بطريقة صائبة.

هناك فرضية مسبقة أساسية هي أصل مشكلة وجود الآخر، وهي أن الآخر هو الغير، أي الأنا الذي ليس هو أنا، ندرك إذاً هنا سلباً من حيث هو بنية مكوّنة للآخر ككائن، فالفرضية المسبقة المشتركة بين المثالية والواقعية، هي أن السلب المكوِّن هو سلب خارجاني. الآخر ليس أنا، وأنا لست هو. إن عبارة «ليس» تدلّ على العدم من حيث هو عنصر معطى يفصل بين الآخر وبيني. وثمة عدم فاصل بين الآخر وبيني. وهذا العدم لا يستمدّ أصله مني، ولا من الآخر، ولا من علاقة متبادلة بين الآخر وبيني، لكنه، على العكس من ذلك، هو أصلاً أساس كل علاقة بين الآخر وبيني، من حيث إنه غياب أصلي لكل علاقة. ذلك أن الآخر يظهر لي فعلاً بطريقة أمبيريقية عبر الإدراك الحسيّ لجسد ما، وهذا الجسد هو وجود في ـ ذاته قائم خارج جسدي، وإن نموذج العلاقة التي تجمع وتفرّق هذه الجسدين إنما هي العلاقة المكانية من حيث هي علاقة الأشياء التي لا علاقة في ما بينها، والخارجانية الخالصة من حيث إنها معطى. إن الواقعي الذي يعتقد أنه يدرك الآخر من خلال جسده، يعتبر إذاً أن انفصاله عن الآخر هو انفصال جسد عن جسد آخر، ما يعني أن المعنى الأنطولوجي للسلب الذي يتضمنه هذا الحكم: «أنا لست بول»، هو نموذج السلب نفسه الذي يتضمنه هذا الحكم: «الطاولة ليست كرسياً». وهكذا بما أن الانفصال بين الوعي والوعي الآخر، يُنسب إلى انفصال الأجساد، فهناك حيّز أصلي بينهما، أي بالتحديد عدم معطى، ومسافة مطلقة مفروضة عليهما. ومن المؤكد أن المثالية تحوّل جسدي وجسد الآخر إلى أنظمة تصوّر موضوعية. بالنسبة إلى شوبنهاور، ليس جسدي سوى «الموضوع المباشر». لكن لا تلغى، لأجل ذلك، المسافة المطلقة بين الوعي والوعي الآخر. بما أن منظومة كاملة من التصورات ـ أي كلّ مونادة ـ لا يمكن أن يحدها شيء إلا نفسها، فإنها لن تستطيع إقامة علاقة مع ما ليس هي، فالذات العارفة لا تستطيع أن تضع حدوداً لذاتٍ أخرى، ولا أن تضع حدوداً لنفسها بواسطة تلك الذات الأخرى. إنها منعزلة باكتمالها الموجب وبالنتيجة هناك بينها وبين نظام آخر منعزل مثلها، انفصال مكاني ثابت من حيث هو نموذج الخارجانية نفسه. وهكذا فإن الحيز المكاني هو الذي يفصل كذلك ضمنياً وعيي عن الوعي لدى الآخر. ويجب أن نضيف أيضاً أن المثالي يستعين، من دون أي

حذر، «بالإنسان الثالث» كي يظهِّر سلب الخارجانية هذا. وكما رأينا، كل علاقة خارجية، من حيث إنها تتكون من عناصرها بالذات، تتطلب شاهداً كي يطرحها. هكذا، هناك خلاصة تفرض نفسها على المثالي كما على الواقعي: لمجرّد أن الآخر ينكشف لنا في عالم مكاني، فإن الحيّز المكاني أو المثالي هو الذي يفصلنا عنه.

تؤدي هذه الفرضية المسبقة إلى نتيجة جسيمة: إذا كان لا بدّ لي بالفعل من أن أكون بمثابة الخارجانية اللامبالية بالنسبة إلى الآخر، لا يمكنني أن أتأثر في وجودي بانبثاق الآخر أو بزواله أكثر من تأثر موجود في ـ ذاته بظهور أو باختفاء موجود آخر في ـ ذاته. ومن ثمة، حين لا يعود الآخر يؤثر بوجوده في وجودي، لا يعود يتجلّى لي إلا كموضوع أحاول معرفته. لكن يجب أن يكون المقصود بذلك، أنه عليّ أن أكوّن الآخر عبر عملية توحيد تفرضها عفويتي على انطباعات متنوعة، أي أنني أكوّنه ضمن نطاق تجربتي؛ فلا يمكن للآخر أن يكون إذاً سوى صورة، حتى لو كانت كل نظرية المعرفة التي قمت بصياغتها في مكان آخر، تهدف إلى استبعاد فكرة الصورة هذه؛ ووحده شاهد موجود في الوقت نفسه، خارج ذاتي وخارج الآخر، يستطيع أن يقارن الصورة بالنموذج الأصلي، وأن يقرر إذا كانت صحيحة. وكي يمكنه أن يقوم بعمله، يجب ألا تكون علاقته بي وبالآخر علاقة خارجانية، وإلا فلن يعرفنا إلا بواسطة صور. عليه أن يكون في الوقت ذاته، هنا معي كسلب داخلي لذاتي، وهناك مع الآخر كسلب داخلي للآخر، وذلك ضمن وحدة وجوده الخارج عن ذاته. وهكذا، فإن هذه الاستعانة بالله التي نجدها عند لايبنتز هي، من دون قيد ولا شرط، استعانة بسلب الداخلانية، وهذا ما تخفيه فكرة الخلق اللاهوتية: الله هو وليس هو في الوقت نفسه، أنا والآخر، لأنه خلقنا. ينبغي بالفعل أن يكون هو أنا، كي يدرك حقيقتي، من دون أي وسيط وبوضوح يقيني، كما ينبغي ألا يكون هو أنا كي يحافظ على حياديّة الشاهد، وكي يستطيع أن يكون وألا يكون هو الآخر هناك. إن صورة الخلق هي الأكثر ملاءمة هنا، لأنني أستطيع عبر عملية الخلق، أن أرى أعماق ما أخلقه ـ لأن ما أخلقه هو أنا، إلا أن ما أخلقه يتعارض معي، من حيث إنه ينغلق على ذاته مؤكداً موضوعيته. وهكذا فإن الفرضية المسبقة القائمة على فكرة المكان، لا تترك لنا مجالاً لأي خيار: إما الاستعانة بالله، وإما الوقوع في فلسفة الاحتمالية التي تمهّد للتوحديّة. لكن هذا التصوّر لإله يكون هو نفسه

مخلوقاته، يوقعنا في إرباك جديد: إنه الإرباك الذي تُظهره مشكلة الجواهر في الفكر الفلسفي ما بعد ديكارت. إذا كان الله هو أنا وهو الآخر، فما الذي يضمن إذاً وجودي الخاص؟ إذا كان الخلق مستداماً، أبقى دائماً في وضع معلّق بين وجود مستقلّ واندماج حلولي بالكائن الخالق. إذا كان الخلق فعلاً أصلياً، وإذا انغلقت على ذاتي، بمعزل عن الله، فلن يكون هناك أي شيء يضمن لله وجودي، لأنه لا تعود تربطني به سوى علاقة خارجانية، كتلك العلاقة بين النحّات والتمثال الذي أنجزه، ولا يستطيع الله لمرة أخرى، أن يعرفني إلا بواسطة صور. إن فكرة الله تكشف، ضمن هذه الشروط، عدم كفايتها بمقدار ما تُظهر لنا أن سلب الداخلانية هو الارتباط الوحيد الممكن بين الوعي والوعي الآخر: ليس الله ضرورياً ولا كافياً لضمان وجود الغير؛ وإضافة إلى ذلك، فإن وجود الله كوسيط بيني وبين الآخر، يفترض أصلاً حضور الآخر تجاهي عبر ارتباط داخلانية، لأن الله الذي يحمل الصفات الأساسية للروح، يبدو كما لو أنه جوهر الآخر، ولأنه يستطيع أصلاً أن يكون على علاقة داخلانية بي، بحيث إن الأساس الواقعي لوجود الآخر، يصلح أساساً لوجودي. يبدو إذاً أن نظرية وضعيّة تتناول وجود الآخر، يجب أن تتجنب التوحديّة، وتستغني في الوقت نفسه، عن الاستعانة بالله، إذا قاربت علاقتي الأصلية بالآخر كسلب للداخلانية، أي كسلب يطرح التمّيز الأصلي بين الآخر وبيني بمقدار ما يحدّدني بواسطة الآخر، ويحدّد الآخر بواسطتي، فهل يمكن مقاربة المسألة من هذه الناحية؟

III ـ هوسرل، هيغل، هايدغر

يبدو أن فلسفة القرن التاسع عشر والقرن العشرين أدركت عدم إمكانية الإفلات من التوحديَّة، إذا انطلقت مقاربة الأنا والآخر من اعتبارهما جوهرين منفصلين: أي وحدة بين هذين الجوهرين ينبغي اعتبارها بالفعل مستحيلة. لذلك فإن تفحّص النظريات الحديثة يكشف لنا عن مجهود لإدراك ما يوجد في صميم الوعي، من ارتباط أساسي ومتعالٍ بالآخر، بحيث يكون هذا الارتباط مكوِّناً لكل وعي في انبثاقه بالذات. إذا كان يبدو أنه تمّ التخلي عن مسلّمة السلب الخارجي، فإنه تمت المحافظة على النتيجة الأساسية لهذا السلب، أي على التأكيد أن ارتباطي الأساسي بالآخر تحققه المعرفة.

عندما اهتمّ هوسرل في كتابه **تأملات ديكارتية** (*Méditations cartésiennes*)،

وفي كتابه **المنطق الصوري والترنسندنتالي** *(Formale und Transzendentale Logik)*، بدحض التوحديِّة، اعتقد أنه توصّل إلى ذلك لمجرد إثباته أن الاستعانة بالآخر هي شرط ضروري لتشكيل عالم ما. سنكتفي هنا بالإشارة إلى المحرك الأساسي لهذه النظرية من دون الدخول في تفاصيلها: بالنسبة إلى هوسرل، العالم كما يتجلى للوعي، هو علاقة داخلية بين المونادات أو الجواهر الفردية. والآخر ليس حاضراً في العالم كظهور عينيّ أمبيريقيّ فحسب، بل أيضاً كشرط دائم لوحدة هذا العالم وغناه. لأتفحص لوحدي أو مع صحبة، هذه الطاولة أو تلك الشجرة أو ذلك الجانب من الجدار، فإن الآخر موجود دائماً هناك كطبقة من الدلالات المكوِّنة للموضوع الذي أتفحّصه، وباختصار، كضامنٍ حقيقي لموضوعيته. وبما أن الأنا النفسي ـ الجسدي متزامن مع العالم، فهو جزء من هذا العالم، ويخضع معه للرد الفنومينولوجي، فيبدو الآخر ضرورياً لتكوين هذا الأنا. إذا كان لا بدّ لي من أن أشك بوجود بيار صديقي ـ وبوجود الآخرين عامة ـ من حيث إن هذا الوجود خارج نطاق تجربتي، فعليّ أن أشك أيضاً بوجودي العيني وبواقعي الأمبيريقي كأستاذ له هذا الميل أو ذاك، وهذه العادات وهذا الخُلق. لا يوجد أي امتياز للأنا لديّ: فأناي الأمبيريقي والأنا الأمبيريقي للآخر يظهران في الوقت نفسه في العالم، «والآخر» من حيث هو دلالة عامة، يبدو ضرورياً لتكوين الأنا لديّ ولديه. هكذا، بما أن الموضوع لا يتكون، كما يعتقد كَنْت، بواسطة علاقة بسيطة بالذات الفاعلة، فهو يظهر عبر تجربتي العينية، متعدد المعاني، ويتجلى أساساً من حيث إنه يمتلك أنظمة إحالات إلى الوعي كمرجع لدى كثرة غير محدودة من الأفراد. وهكذا، فإنه عبر هذه الطاولة وذلك الجدار، ينكشف الآخر لي من حيث إنني المرجع الذي يُحال إليه باستمرار الموضوع المعني، كما هو الحال أثناء التجليات العينية لبيار وبول.

من المؤكد أن وجهات النظر هذه تحقق تقدماً على العقائد التقليدية. لا شك أن الشيء ـ الأداة يرتبط منذ اكتشافه بمجموعة كائنات موجودة لذاتها. وسنعود لبحث هذا الأمر في ما بعد. ومن المؤكد أيضاً أن «الآخر» من حيث هو دلالة، لا يمكنه أن يصدر عن التجربة، ولا عن برهان بالمماثلة يتم أثناء التجربة: بل على العكس من ذلك، إذ إنه في ضوء الآخر كمفهوم، يمكن تفسير التجربة. هل هذا يعني أن مفهوم الآخر هو مفهوم قبليّ؟ سنحاول تحديده لاحقاً. لكنه على الرغم من هذه الفوائد الأكيدة، فإن نظرية هوسرل لا تبدو لنا مختلفة، بشكل ملموس، عن نظرية كَنْت. بما أن الأنا الأمبيريقي لديّ ليس مؤكداً، في الواقع،

أكثر من الأنا التجريبي لدى الآخر، فإن هوسرل قد حافظ على الذات الترنسندنتالية التي تختلف جذرياً عن الأنا الأمبيريقي، وتشبه كثيراً الذات عند كَنْت. إلا أنه ما ينبغي تبيانه، ليس التوازي بين الأنا الأمبيريقي الفردي والأنا الأمبيريقي لدى الآخرين، وهذا مما لا شك فيه، بل التوازي بين الذات الترنسندنتالية لدى الفرد والذات الترنسندنتالية لدى الآخرين. ذلك أن الآخر ليس إطلاقاً تلك الشخصية الأمبيريقية التي أصادفها في تجربتي: إنه الذات الترنسندنتالية التي تدلّ عليها هذه الشخصية بطبيعتها. وهكذا، فإن المشكلة الحقيقية هي مشكلة الارتباط بعيداً عن التجربة، بين الذات الترنسندنتالية الفردية والذات الترنسندنتالية لدى الآخرين. إذا كان الجواب هو أن الذات الترنسندنتالية تحيل منذ البداية إلى ذوات أخرى لأجل تشكيل مجموعة المواضيع القصدية للوعي، يمكننا أن نردّ بسهولة بالقول إن الذات الترنسندنتالية الفردية ترتبط بالأخريات من حيث هي دلالات. يبدو الآخر عندئذٍ كمقولة إضافية تتيح تشكيل عالم معيّن، وليس ككائن واقعي موجود أبعد من هذا العالم. ولا شك أن «مقولة» الآخر تفترض في دلالتها بالذات، ارتباطاً لكن هذا الارتباط لن يسعه أن يكون إلا شَرطياً، إذ إن لديه قيمة المحتوى لمفهوم موحِّد، ولديه قيمة في العالم ولأجل العالم، وامتيازاته محصورة في العالم، بينما الآخر هو بطبيعته خارج العالم. من ناحية أخرى، جرّد هوسرل نفسه، من أي إمكانية لفهم ما يمكن أن تعنيه كينونة الآخر خارج ـ العالم، لأنه يعرّف الكينونة بأنها مجرّد مؤشر على سلسلة لامتناهية من عمليات يجب القيام بها. وهذه أفضل طريقة لقياس الكينونة بالمعرفة. إلا أننا حين نقرّ بأن المعرفة تقيس الكينونة بشكل عام، فإن حقيقة وجود الآخر تقاس بمعرفته هو بذاته وليس بمعرفتي أنا به. إن ما علي الوصول إليه، إنما هو الآخر، ليس من حيث معرفتي به، بل من حيث معرفته بذاته، وهذا أمر مستحيل: لأن ذلك يفترض في الواقع، أن أتماهى بالآخر في داخلانيّتي، فنجد هنا من جديد، ذلك التميّز المبدئي بين الآخر وبيني، وهو لا يصدر عن خارجانية أجسادنا، بل من كوْن كل منّا موجوداً في داخلانيته، ومن عدم إمكانية حصول المعرفة الصحيحة بهذه الداخلانية إلا فيها، مما يحول مبدئياً دون أي معرفة بالآخر كما يعرف نفسه، أي كما هو. لقد أدرك هوسرل هذا الأمر، لأنه يعرّف الآخر بأنه غياب، وذلك كما يتكشف لنا عبر تجربتنا العينية. لكن كيف يمكن أن يكون لدينا حدس ممتلىء بغياب ما، بالنسبة إلى فلسفة هوسرل على الأقل؟ الآخر هو بالنسبة إليه موضوع لمقاصد فارغة، فهو يتمنّع من

حيث المبدأ، ويفلت مني: الواقع الوحيد الذي يبقى موجوداً هو إذاً واقع القصد لديّ: الآخر هو الموضوع القصدي الفارغ الذي يتطابق مع استهدافي له بمقدار ما يظهر، بشكل عينيّ في تجربتي؛ إنه مجموع عمليات توحّد تجربتي وتشكّلها، بمقدار ما يبدو كمفهوم ترنسندنتالي. يردّ هوسرل على التوحّدي بالقول إن وجود الآخر مؤكد تماماً كما هو وجود العالم ـ ويتضمن العالم وجودي النفسي ـ البدني، لكن التوحّدي لا يقول شيئاً مختلفاً: سيقول إن وجود الآخر مؤكد مثله وليس أكثر منه. وسيضيف أن وجود العالم يقاس بمعرفتنا به، وكذلك الأمر بالنسبة إلى وجود الآخر.

كنت أعتقد سابقاً أنه بإمكاني الإفلات من التوحديّة، لمجرّد رفضي وجود «الأنا الترنسندنتالي» عند هوسرل(2). كان يبدو لي حينها أنه لا يظل في وعيي أي شيء متميزاً بالنسبة إلى الآخر، لأنني أكون قد أفرغت وعيي من ذاته الفاعلة هو. لكن على الرغم من أنني بالفعل مازلت مقتنعاً بأن فرضية الذات الترنسندنتالية غير مفيدة ولها عواقب وخيمة، فإن التخلي عنها لا يؤدي إلى أي تقدم في مسألة وجود الآخر. حتى لو لم يكن هناك خارج الأنا التجريبي (الأمبيريقي)، أي شيء سوى وعيي بهذا الأنا ـ أي إطار ترنسندنتالي من دون ذات فاعلة ـ يبقى أن تأكيدي لوجود الآخر يفترض ويتطلب إطاراً ترنسندنتالياً مماثلاً أبعد من العالم، وبالنتيجة، فإن الطريقة الوحيدة للإفلات من التوحدّية هي أن أثبت هنا أيضاً، أن وعيي الترنسندنتالي يتأثر في وجوده، بوجود وعي خارج ـ العالم، مشابه له لدى الآخرين. هكذا، بما أن هوسرل قد حوّل الوجود إلى سلسلة دلالات فإن الارتباط الوحيد الذي استطاع إرساءه بين وجودي ووجود الآخر هو العلاقة المعرفية، فلن يفلت إذاً، مثل كُنْت، من التوحديّة.

إذاً نحن لم نتقيّد بقواعد التسلسل الزمني للأحداث، بل تقيدنا بقواعد نوع من الجدلية غير الزمنية. إن الحلّ الذي يقدمه هيغل للمشكلة، في الجزء الأول من **فنومينولوجيا الروح** (*Phénoménologie de l'esprit*)، سيحقق تقدماً هاماً يتجاوز الحلّ الذي اقترحه هوسرل؛ فلم يعد ظهور الآخر ضرورياً لا لتشكيل العالم ولا لتشكيل الأنا الأمبيريقي لدي: بل أصبح ضرورياً لوجود وعيي ذاته من حيث هو

(2) انظر: Jean-Paul Sartre, «La Transcendance de l'Ego,» dans: Jean-Paul Sartre, *Recherches philosophiques* ([s. l.]: [s. n]., 1937).

وعي بذاته. الواقع أن الأنا يدرك ذاته من حيث إنه وعي بذاته. وإن معادلة «أنا=أنا» أو «إنني أنا»، هو التعبير عن هذه الواقعة. ذلك أن وعي الذات هذا هو أولاً تماهٍ محض مع الذات ووجود محض لذاته، ولديه إدراك يقيني لذاته، لكن هذا اليقين لا يزال تنقصه الحقيقة. والواقع أن هذا اليقين يصبح حقيقة بمقدار ما يبدو له وجوده لذاته، موضوعاً مستقلاً. هكذا فإن وعي الذات هو أولاً كعلاقة مركّبة لا حقيقة لها، بين ذات فاعلة وموضوع لم يتموضع، وهذا الموضوع هو الذات نفسها. وبما أن لديه نزعة نحو تحقيق تصوره لذاته، بحيث يصبح واعياً بذاته من كل نواحيها، فهو ينزع إلى تحقيق قيمته خارجياً وذلك بأن يصبح وجوداً موضوعياً ظاهراً: المقصود هو أن يظهِّر وعي الذات تلك المعادلة «أنني أنا»، ويكوّن ذاته كموضوع لبلوغ المرحلة القصوى من التطور ـ وبمعنى آخر، لبلوغ مرحلة هي بطبيعة الحال، المحرك الأول لصيرورة الوعي ـ أي تحقيق وعي الذات العام الذي يتعرّف إلى ذاته عبر وعي الآخرين بذواتهم، فيكون مماثلاً لهذا الوعي لدى الآخرين ولذاته. إن الوسيط هو الغير، وهذا الغير يظهر معي لأن وعي الذات يماثل ذاته باستبعاده لكل ما هو غيره. وهكذا فإن الواقعة الأولى هي تعدّدية الوعي لدى الآخرين، وتتحقق هذه التعدّدية عبر علاقة استبعاد مزدوجة ومتبادلة. ها نحن أمام علاقة سلب بواسطة داخلانية طالبنا بها منذ قليل. لا يوجد أي عدم خارجي في ـ ذاته يفصل بين وعيي والوعي لدى الغير، لكنني أستبعد الغير لمجرّد كوني أنا ذاتي: الغير هو الذي يستبعدني من حيث كونه هو ذاته، وهو الذي أستبعده من حيث كوني أنا ذاتي، فهناك تداخل كينوني متبادل بين الوعي والوعي الآخر. وذلك يتيح لنا في الوقت نفسه، تحديد الطريقة التي يظهر فيها الغير لي: إنه كل ما هو غيري أنا، فهو يبدو إذاً كموضوع غير أساسي، يتميّز بالسالبية. لكن هذا الغير هو أيضاً وعي بذاته. وهو يظهر لي مثلما هو، كموضوع عادي منغمس في وجود الحياة. هكذا أبدو أنا للآخر أيضاً: من حيث إنني وجود عينيّ، حسّي ومباشر. ويضع هيغل نفسه هنا، ليس على أرضية علاقة تنطلق مني أنا (المدرَك عبر الكوجيتو) باتجاه الغير، بل على أرضية العلاقة المتبادلة التي يعرّفها بأنها «إدراك الواحد لذاته عبر الغير»، فكل واحد منّا يوجد لذاته بشكل مطلق، من حيث إنه يتعارض مع الغير؛ فهو يؤكد حقه بفرديته ضد الغير وتجاهه. هكذا لا يمكن للكوجيتو نفسه أن يكون نقطة انطلاق بالنسبة إلى الفلسفة، فلا يمكنه أن ينشأ بالفعل إلا نتيجة لظهوري لذاتي من حيث إنني فرديّة، وإن اعترافي بالغير هو الشرط المحدِّد لظهوري لذاتي هذا. لا تُطرح

مشكلة الغير انطلاقاً من الكوجيتو، بل بالعكس، إذ إن وجود الغير هو الذي يجعل الكوجيتو ممكناً من حيث إنه اللحظة المجرَّدة التي يدرك فيها الأنا ذاته كموضوع. وهكذا فإن «اللحظة» التي يدعوها هيغل الكينونة للآخر، هي مرحلة ضرورية في تطوّر وعي الذات، فطريق الداخلانية تمرّ بالغير. لكن الغير لا يهتمّ بي إلا بمقدار ما هو «أنا» آخر، أي أنا ـ موضوع بالنسبة إلي، وبالعكس، بمقدار ما يعكس الأنا لديّ، أي من حيث إنني موضوع بالنسبة إليه. وعليّ أن أحصل من الغير على اعتراف بوجودي، بفعل الضرورة التي تقتضي ألا أكون موضوعاً لذاتي إلا هناك، لدى الغير. لكن إذا كان لا بدّ من وعي آخر كي يكون وسيطاً بين وعيي الكائن ـ لذاته وذاته، فإن وجوده لذاته ـ وبالنتيجة وجود وعي بشكل عام ـ يتعلّق بالغير؛ فكما أظهر للغير، كذلك أكون. وإضافة إلى ذلك، بما أن الغير هو كما يظهر لي، وإن وجودي يتعلق بالغير، فإن الطريقة التي أظهر فيها لذاتي ـ أي لحظة تطوّر وعيي بذاتي ـ تتعلق بالطريقة التي يظهر فيها الغير لي. إن قيمة اعتراف الغير بي تتعلق بقيمة اعترافي بالغير. بهذا المعنى، أنا لست سوى واحد من هذا الغير بمقدار ما يدرك الغير أنني مرتبط بجسد ومنغمس في الحياة، فعليّ أن أخاطر بحياتي الخاصة كي أجعل الغير يعترف بي. إن المخاطرة بحياتي تعني انكشافي من حيث إنني غير مرتبط بالشكل الموضوعي أو بوجود محدَّد: أي غير مرتبط بالحياة. لكنني في الوقت ذاته، أتتبّع موت الغير. ذلك يعني أنني أريد أن أجعل لنفسي وسيطاً هو غيري من حيث هو فقط غيري، أي إنه وعي تابع، يتميز بأنه لا يوجد إلا لأجل وعي آخر. ذلك سيحصل في اللحظة نفسها التي سأخاطر فيها بحياتي، لأنني في صراعي مع الغير غضضت نظري عن وجودي الحسّي بالمخاطرة به؛ بالمقابل، الغير يفضّل الحياة والحرية، فيثبت بذلك أنه لم يستطع أن يطرح نفسه من حيث هو غير مرتبط بالشكل الموضوعي، فيبقى إذاً مرتبطاً بالأشياء الخارجية عامة: إنه يظهر لي ويظهر لذاته من حيث هو غير أساسي. إنه العبد وأنا السيِّد؛ فأنا بمثابة الماهيّة بالنسبة إليه. هكذا تظهر العلاقة الشهيرة بين «السيِّد والعبْد»، التي لا بدّ من أنها أثّرت بعمق في ماركس (Marx). ولن ندخل الآن في كل هذه التفاصيل. يكفي الإشارة إلى أن العبد هو حقيقة السيّد؛ لكن هذا الاعتراف الأحادي الجانب وغير المتعادل هو غير كافٍ، لأن حقيقة تأكّده من نفسه هي بالنسبة إلى السيد، وعي غير أساسي، فهو غير متأكد من الكينونة لذاتها من حيث هي حقيقة. ولأجل بلوغ هذه الحقيقة، لا بدّ من «لحظة يتصرّف فيها السيّد تجاه نفسه كما يتصرف تجـاه الغير، ويتصرّف فيها

العبد تجاه الغير كما يتصرف تجاه نفسه»[3]. وسيظهر في هذه اللحظة، وعي الذات العام الذي يتعرف إلى ذاته من خلال وعي الذات لدى الغير، والذي هو مماثل لوعي الذات لدى الغير هذا كما هو مماثل لذاته.

هكذا، أظهر هيغل هنا حدساً عبقرياً حين جعلني مرتبطاً بالغير في وجودي، فهو يقول إنني كائن لذاته، لا يوجد لذاته إلا بواسطة كائن لذاته آخر. إذاً، يخترقني كائن لذاته آخر في الصميم، فلا يمكن أن أشكّ به من دون أن أشكّ بنفسي لأن «وعي الذات هو فقط واقعي من حيث إنه يعرف صداه (وانعكاسه) في وعي بذاته لدى الآخر»[4]. وبما أن الشك نفسه يستدعي وعياً يوجد لذاته، فإن وجود الغير هو شرط يحدّد محاولتي للشك به بالطريقة نفسها التي يشكّل فيها وجودي شرطاً يحدّد الشك المنهجي عند ديكارت. هكذا يبدو أن التوحدية لم تعد واردة قطعياً، فقد أنجزنا تقدماً شاسعاً بانتقالنا من هوسرل إلى هيغل: **أولاً**، السلب الذي يكوّن الآخر هو مباشر، داخلي ومتبادل، ثم إنه يناقض كل وعي ويخترقه في أعماق كينونته، فالمشكلة تُطرح على مستوى الكينونة الداخلية الحميمة والأنا الإنساني الترنسندنتالي، ذلك أنني مرتبط، في كينونتي الأساسية، بالكينونة الأساسية للآخر، ولا ينبغي تصوّر أي تعارض بين وجودي لذاتي ووجودي للآخر، لأن الوجود ـ للآخر يبدو كشرط ضروري لوجودي لذاتي.

غير أنه، على الرغم من اتساع هذا الحل، وعلى الرغم من غنى وعمق اللمحات التفصيلية التي تتضمنها نظرية السيّد والعبد، هل يمكن لهذا الحل أن يرضينا؟

من المؤكد أن هيغل طرح مسألة كينونة الوعي لدى الأفراد، فقد تناول في دراسته الوجود ـ لذاته والوجود ـ للآخر، واعتبر أن كل وعي يتضمن واقع الغير. ومن المؤكد أيضاً أن هذه المشكلة الأنطولوجية تصاغ دائماً بمصطلحات معرفية، فالمحرك الأساسي للصراع بين الوعي والوعي الآخر، إنما هو مجهود كل وعي لتحويل تأكده من نفسه إلى حقيقة. ونحن نعرف أنه لا يمكن بلوغ هذه الحقيقة

---

(3) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, 2ème édition ([s. l.]: Edition Lasson, [s. d.]), p. 148.

(4) انظر: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Propedeutik*, p. 20.

إلا من حيث إن وعيي يصبح موضوعاً للغير، ويصبح الغير في الوقت نفسه، موضوعاً لوعيي. هكذا، بالنسبة إلى السؤال الذي تطرحه المثالية ـ كيف يمكن للآخر أن يكون موضوعاً لي؟ ـ يجيب هيغل انطلاقاً من المثالية: إذا كان هناك في الحقيقة «أنا» بحيث يكون الغير موضوعاً له، فذلك لأنه يوجد أحدهم بحيث يكون الأنا موضوعاً له. هنا أيضاً، تبدو المعرفة مقياساً للوجود، إذ إن هيغل لا يتصور حتى إمكانية وجود ـ للآخر لا يمكن إرجاعه، في نهاية الأمر، إلى وجود ـ موضوع. كذلك فإن وعي الذات الإنساني العام الذي يحاول أن يتمايز خلال كل هذه المراحل الجدليّة، هو كما يقرّ هيغل بذلك شبيه بشكل فارغ محض: «أنني أنا». لقد كتب «إن هذا الحكم على وعي الذات، فارغ من أي محتوى»[5]. وكتب في مكان آخر: «إن مسار التجريد المطلق هو الذي يقوم على تجاوز كل وجود مباشر، ويؤدي إلى الكينونة السالبة الخالصة للوعي المماثل لذاته». إن الحدّ النهائي لهذا الصراع الجدلي، أي وعي الذات الإنساني الشامل، لم يكتسب أي جديد خلال تغيراته: إنه تجرّد كلياً من محتواه، ولم يعد سوى وعي يعي ذاته بهذا الشكل: «أعرف أن أحدهم يعرفني كما أنا». لا شك أن الكينونة والمعرفة هما، بالنسبة إلى المثالية المطلقة، مماثلان لبعضهما. لكن إلى أين تقودنا هذه المماثلة؟

قبل كل شيء، أن تلك الصيغة الشاملة للتطابق أي «أنني أنا» لا يجمعها أي قاسم مشترك مع الوعي العيني الذي حاولنا توصيفه في «المقدمة». لقد أثبتنا حينها أنه لا يمكن إعطاء تعريف لكينونة وعي (الـ) ذات بمصطلحات معرفية. إن المعرفة تبدأ بالانعكاس على الذات، لكن آليّة «الانعكاس والعاكس» ليست هي نفسها ذلك الثنائي «ذات فاعلة وموضوع» حتى لو كان مضمراً، كما أنها لا تتعلق في وجودها بأي وعي متعال، بل هي موجودة بطريقة تكون فيها تحديداً، موضع تساؤل بالنسبة إلى ذاتها. ثم بيّنا في الفصل الأول من الجزء الثاني، أن علاقة الانعكاس بالعاكس ليست إطلاقاً علاقة تطابق، ولا يمكنها أن تكون هي نفسها تلك المعادلة التي طرحها هيغل: «أنا=أنا» أو «أنني أنا». والانعكاس يتكوّن بحيث لا يكون هو العاكس، والمقصود هنا كائن يعدِّم نفسه في وجوده، ويحاول من دون جدوى، أن ينصهر بذاته من حيث هي ذاته. إذا كان صحيحاً أن هذا

(5) المصدر نفسه، ص 20.

الوصف هو الوحيد الذي يتيح فهم واقعة الوعي الأصلية، سنحكم أن هيغل لم يتوصل إلى تفسير هذا التضاعف المجرّد للأنا الذي اعتبره معادلاً لوعي الذات. وقد توصلنا أخيراً إلى أن نخلّص الوعي المحض اللامنعكس من الأنا الترنسندنتالي الذي يجعله غير مفهوم، وأظهرنا أن الإنية من حيث هي أساس للوجود الشخصي، تختلف كلياً عن الأنا أو عن رجوع الأنا إلى ذاته. إذاً، لا يمكن أن تكون المسألة هي إعطاء تعريف للوعي بمصطلحات تتمحور حول الأنا الترنسندنتالي. الوعي هو، باختصار، كائن عينيّ يكوّن نفسه، وليس علاقة تماهٍ مع الذات مجرّدة وغير مبرّرة، إنه إنية وليس مقراً لـ «أنا» كثيف لا جدوى منه، ويمكن إدراك كينونته بواسطة انعكاس ترنسندنتالي على الذات، إذ إن هناك للوعي حقيقة لا تتعلق بالآخر، لكن كينونة الوعي المستقلة عن المعرفة، تسبق وجود حقيقته؛ فعلى هذه الأرضية، الكينونة هي التي تقيس المعرفة كما هو الحال بالنسبة إلى الواقعية العفويّة الساذجة، لأن الحقيقة التي يدركها الحدس المنعكس على ذاته، تقاس بمدى تطابقها مع الوجود: الوعي كان هناك قبل أن يصبح معروفاً. إذا أكّد الوعي ذاته في مواجهة الآخر، فهذا لأنه يطالب بالاعتراف بوجوده وليس بحقيقة مجرّدة. هناك فعلاً تصوّر خاطئ يعتبر الصراع المحتدم والخطير بين السيّد والعبد، مجرّد مجازفة للوصول إلى اعتراف بصيغة هزيلة ومجرّدة كصيغة «أنني أنا». وقد يكون هناك من ناحية أخرى، تضليل في هذا الصراع بالذات، لأن الهدف الذي سيصل إليه أخيراً، إنما هو وعي الذات الإنساني الشامل، وهو «إدراك حدسي للذات بواسطة الذات». ينبغي علينا هنا، وفي كل الأحوال، أن نجعل هيغل في مواجهة مع كيركغارد الذي يمثل متطلبات الفرد من حيث هو فرد. إن ما يطالب به الفرد، هو تحقيق ذاته كفرد، والاعتراف بوجوده العيني، وليس توضيحاً موضوعياً لبنية إنسانية شاملة. لا شك أن حقوق الآخر التي أطالب بها، تطرح الطبيعة الإنسانية الشاملة للذات، وإن جدارة الأشخاص بكل احترام، تقتضي الاعتراف بشخصي ككُليّة، وإنني أطالب بالحقوق لأجل ذلك الكائن هناك، فالخاص هو هنا دعامة وأساس للكُلية التي لا دلالة لها، في هذه الحال، إذا لم توجد لأجل الفرد.

هناك العديد من الأخطاء أو الاستحالات سوف تنتج هنا أيضاً عن هذه المماثلة بين الكينونة والمعرفة. وسنوجزها هنا تحت عنوانين رئيسيين، أي سنوجّه إلى هيغل اتهاماً مزدوجاً بالتفاؤل.

يبدو لنا في المقام الأول، أن هيغل أخطأ بتفاؤله الإبستيمولوجي، إذ يبدو

له أن حقيقة وعي الذات يمكنها بالفعل أن تظهر، أي إن توافقاً موضوعياً يمكن أن يتحقق بين الوعي والوعي الآخر، وذلك عبر تعرّف الآخر إليَّ وتعرّفي إلى الآخر. ويمكن لهذا التعرّف أن يكون متزامناً ومتبادلاً: «أعرف أن الآخر يعرفني كنفسه»، ويولّد هذا التعرّف، في الحقيقة، الشمولية الإنسانية لوعي الذات. لكن البيان الصحيح لمشكلة الآخر يجعل هذا الانتقال إلى الكلية مستحيلاً. الواقع أنه إذا كان لا بدّ من أن يعكس الآخر «ذاتي»، ينبغي أن يكون هناك، على الأقل في نهاية التطور الجدلي، مجال للمقارنة بين ما أنا عليه بالنسبة إلى الآخر، وما هو عليه بالنسبة إلي، وما أنا عليه بالنسبة إليّ، وما هو عليه بالنسبة إليه. من المؤكد أن هذا التجانس لا يوجد في البداية، ويوافق هيغل على ذلك: إذ إن علاقة «السيد والعبد» ليست متبادلة. لكنه يؤكد أن التبادلية لا بدّ من أن تنشأ بينهما. ذلك أنه، منذ البداية، خلط ـ بمهارة شديدة بحيث بدا هذا الخلط إرادياً ـ بين الموضوعانية والحياة، فيقول إن الآخر يبدو لي كموضوع. غير أن هذا الموضوع هو «أنا» داخل الآخر. وعندما يريد أن يعرّف الموضوعانية بشكل أفضل، يميّز فيها ثلاثة عناصر[6]. «إن إدراك الواحد لذاته عبر الآخر يعني **أولاً** اللحظة المجرّدة للتماهي مع الذات. ويعني **ثانياً** أن كل واحد يتميّز أيضاً بأنه يتجلّى للآخر من حيث هو موضوع خارجي، ووجود عينيّ، حسّي ومباشر. ويعني **ثالثاً** أن كل واحد هو لذاته بشكل مطلق، وهو فردي من حيث إنه نقيض للغير...». يبدو أن اللحظة المجرّدة للتماهي مع الذات إنما هي معطاة ضمن معرفة الآخر. إنها معطاة إلى جانب لحظتين أخريين من البنية بأكملها. لكن الشيء اللافت لدى فيلسوف التركيب هيغل، هو أنه يتساءل حول إمكانية وجود تفاعل بين هذه العناصر الثلاثة بحيث تكوّن شكلاً جديداً يعصى على التحليل. ويوضح بدقة وجهة نظره في **فنومينولوجيا الروح**، حيث يعلن أن الغير يبدو أولاً غير أساسي (هذا هو معنى اللحظة الثالثة المذكورة قبل قليل)، كما يبدو «كوعي منغمس في وجود الحياة». لكن المقصود هو محض مشاركة في الكينونة بين اللحظة المجرّدة والحياة. يكفي إذاً أن نخاطر، أنا أو الغير، بحياتنا كي نحقّق عبر هذه المخاطرة بالذات، الانفصال التحليلي بين الحياة والوعي: «إن ما هو عليه الغير بالنسبة إلى كل وعي، كل وعي هو كذلك بالنسبة إلى الغير، وبدوره، فإن كل وعي يحقق

---

(6) المصدر نفسه، ص 18.

بواسطة نشاطه الخاص ونشاط الغير، ذلك التجريد المحض للكينونة لذاتها... إن انكشاف الوعي كتجريد محض لوعي الذات، يعني أنه ينكشف كسلب محض لشكله الموضوعي، وأنه غير مرتبط بوجود محدّد... وغير مرتبط بالحياة»[7]. لا شك أن هيغل سيقول في ما بعد إن وعي الذات يتعلم من تجربة المجازفة وخطر الموت، أن الحياة أساسية بالنسبة إليه بمقدار ما هو أساسي وعي الذات المحض، لكن يمكنني دائماً، من وجهة نظر أخرى، أن أفصل بين حقيقة وعي الذات لدى الآخر وحياته. هكذا يدرك العبد وعي الذات لدى سيّده، فهو حقيقة وعي الذات هذا، مع أن هذه الحقيقة، كما رأينا، ليست مطابقة بعد.

لكن إذا قلت إن الآخر يبدو لي مبدئياً كموضوع، أو إذا قلت إنه يبدو لي مرتبطاً بوجود خاص ومنغمساً في الحياة، هل أكون قد قلت الشيء نفسه؟ إذا مكثنا هنا على صعيد فرضيات محض منطقية، سنلاحظ أنه يمكن للآخر أن يظهر بوضوح كموضوع لوعي ما، من دون أن يكون هذا الموضوع مرتبطاً بالتحديد بذلك الموضوع العرضيّ الذي يدعى جسداً حياً. إن تجربتنا لا تقدّم لنا بالفعل سوى أفراد واعين وأحياء، لكن الملاحظ من حيث المبدأ أن الآخر هو موضوع بالنسبة إلي لأنه آخر، وليس لأنه يظهر بسبب كونه جسداً ـ موضوعاً، وإلا سنقع في وهم المكانيّة الذي تحدثنا عنه سابقاً. هكذا، ما هو أساسي بالنسبة إلى الآخر كآخر، إنما هي الموضوعية(*) وليست الحياة. وقد كان هيغل من جهة أخرى، قد انطلق من هذه الملاحظة المنطقية. لكن إذا كان صحيحاً أن ارتباط وعي ما بالحياة لا يشوّه فيه «اللحظة المجرّدة لوعي الذات» التي تمكث هناك منغمسة في الحياة، ويمكن دائماً اكتشافها، فهل يصحّ الأمر نفسه بالنسبة إلى الموضوعية؟ بعبارة أخرى، بما أننا نعرف أن وعياً ما يوجد قبل أن يصبح معروفاً، ألا يتغيّر الوعي كلياً لمجرّد أنه أصبح معروفاً؟ حين يظهر الوعي كموضوع بالنسبة إلى وعي ما، هل يبقى وعياً كما كان؟ يمكن الإجابة بسهولة عن هذا السؤال: إن كينونة وعي الذات قائمة بحيث تُطرح في وجوده مسألة كينونته، ما يعني أنه داخلانية خالصة. إنه رجوع دائم إلى ذاتٍ عليه أن يكونها. ويمكن تعريف كينونته بالقول إن وعي الذات هو هذا الكائن بالطريقة التي يكون فيها ما ليس هو عليه،

(7) انظر: Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit.*

(*) إن مفهوم الموضوعية في هذا الكتاب، ليس مفهوماً معرفياً بل أنطولوجياً ويعني كون الشيء موضوعاً للوعي أو لذاتٍ فاعلة. ويتصل هنا بمفهوم الموضوعانية.

ولا يكون فيها ما هو عليه، فوجوده هو إذاً استبعاد جذري لكل موضوعية: أنا هو الذي لا يستطيع أن يكون موضوعاً لذاته، والذي لا يمكنه أن يتصوّر لذاته وجوداً كموضوع (إلا على صعيد ازدواجية الانعكاس على الذات ـ لكننا رأينا أن الانعكاس على الذات هو أزمة الكائن الذي لا يمكنه أن يكون موضوعاً لذاته). وهذا ليس بسبب نقص في الرجوع إلى الذات، أو حكم مسبق، أو حدود مفروضة على معرفتي، بل لأن الموضوعية تقتضي سلباً جلياً: الموضوع هو ما أصنعه لنفسي من دون أن أكونه، بدلاً من أن أكون ما أصنعه لنفسي. إنني أتبع ذاتي في كل مكان، ولا يمكنني أن أفلت منها، وأقبض من جديد عليها من الخلف، وحتى لو حاولت أن أجعل ذاتي موضوعاً، فإنني أصبح مسبقاً في صميم هذا الموضوع الذي هو أنا، ومن صلب هذا الموضوع، سيكون عليّ أن أكون الذات الفاعلة التي تنظر إليه. وهذا ما كان هيغل يستشعره، من جهة أخرى، عندما كان يقول إن وجود الغير ضروري كي أكون موضوعاً لذاتي. لكنه حين عبّر عن وعي الذات في تلك الصيغة «أنني أنا»، أي حين ماثله بمعرفة الذات، فإنه لم يصل إلى النتائج التي يجب استخلاصها من هذه المعاينات الأولى، لأنه أدخل في الوعي نفسه، شيئاً ما كموضوع بالقوة، بحيث يصبح على الآخر أن يستخرجه فقط من دون أن يغيّره. لكن، إذا كان يعني كوْن الموضوع موضوعاً، أنه بالتحديد ليس ـ أنا، فإن كوْن الوعي موضوعاً يغيّر جذرياً هذا الوعي بحيث لا يطال هذا التغيّر ما هو عليه لذاته، بل ظهوره للآخر فحسب. إن وعيي للآخر هو ما يمكنني مراقبته بكل بساطة، وهو الذي يظهر لي، بفعل ذلك، كمعطى محض، بدلاً من أن يكون عليه أن يكون أنا. وهذا ما يتكشّف لي في الزمن الكوني أي في التشتّت الأصلي للحظات، بدلاً من أن يظهر لي في وحدة تكونّه الزمني، فالوعي الوحيد الذي يمكنه أن يظهر لي عبر تكوّنه الزمني، هو وعيي أنا، ولا يمكنه ذلك إلا بتخلّيه عن كل موضوعيّة. وباختصار، لا يستطيع الآخر أن يعرف ما هو لذاته من حيث هو لذاته. والموضوع الذي أدركه بوصفه الآخر، يظهر لي بشكلٍ مغاير جذرياً؛ فالآخر كما يظهر لي، ليس هو لذاته، وأنا لا أظهر لذاتي كما أنا في وجودي للآخر، فأنا غير قادر على إدراك ذاتي لذاتي كما أنا في وجودي للآخر، بمقدار ما أنا غير قادر على إدراك ما هو عليه الآخر لذاته، انطلاقاً من ظهوره لي كموضوع. كيف يمكن إذاً صياغة مفهوم كلي هو وعي الذات، بحيث يشمل وعيي لذاتي و(بـ) ذاتي ومعرفتي بالآخر؟ لكن فوق ذلك، الغير هو موضوع بالنسبة إلى هيغل، وأدرك ذاتي كموضوع من

خلاله. إلا أن كل واحد من هذين التأكيدين يدحض الآخر: كي أستطيع أن أظهر لذاتي كموضوع من خلال الغير، ينبغي أن أدرك الغير من حيث هو ذات فاعلة، أي أن أدركه في داخلانيته. لكن، لا يمكن أن تظهر لي موضوعيتي كما هي بالنسبة إلى الغير، ما دام هذا الغير يبدو لي كموضوع: لا شك أنني أدرك أن الغير كموضوع يرتبط بي بواسطة مقاصد وأفعال، لكن لمجرّد أنه موضوع، فإنه يصبح كمرآة فقدت شفافيتها ولم تعد تعكس شيئاً، لأن هذه المقاصد وهذه الأفعال هي أشياء من العالم، أدركها في زمن العالم وأراقبها وأتأملها، وأفهم معناها كموضوع لي. هكذا يمكنني فقط أن أظهر لذاتي كصفة متعالية، تشكّل مرجعاً لأفعال الآخر ونواياه، لكن بما أن موضوعية الآخر تدمّر موضوعيتي بالنسبة إليه، فإنني من حيث كوني ذاتاً فاعلة داخلية، أدرك ذاتي كمرجع ترتبط به هذه المقاصد وهذه الأفعال. يجب أن نعتبر إدراك الذات بواسطة الذات بأنه وعي وليس معرفة: بما أنه عليّ أن أكون ما أنا عليه، عبر وعي (بـ) ذاتي يخرج من ذاتي، فإنني أدرك الآخر كموضوع يتجه نحوي. هكذا، يؤدي تفاؤل هيغل إلى فشل: لا مجال للمقارنة بين الآخر كموضوع وبيني كذات فاعلة، وكذلك بين وعيي (بـ) ذاتي ووعيي بالآخر. ولا يمكنني أن أعرف نفسي عبر الآخر إذا كان الآخر هو أصلاً موضوعاً لي، كما لا يمكنني أن أدرك الآخر في حقيقة وجوده أي في ذاتيته، فلا يمكن استخراج أي معرفة عامة، من العلاقة بين وعي ووعيه. وهذا ما سندعوه انفصالهما الأنطولوجي.

لكن هناك شكل آخر للتفاؤل لدى هيغل، أكثر أهمية. إنه ما يجدر تسميته التفاؤل الأنطولوجي وهو يعني أن الحقيقة هي حقيقة الكل، إذ يضع هيغل نفسه في موقع الحقيقة، أي الكلّ، لمقاربة مشكلة الآخر. هكذا عندما تقوم الأحاديّة الهيغليّة بتفحّص العلاقة بين الوعي الفردي والوعي لدى الآخر، فهي لا تضع نفسها في موقع أي وعي خاص. وعلى الرغم من أنه يجب تحقيق الكل، فهذا الكل موجود أصلاً هناك من حيث هو حقيقة كل ما هو حقيقي؛ وكذلك عندما كتب هيغل أن كل وعي هو مماثل لذاته ومختلف عن الغير، فإنه وضع نفسه في موقع الكلّ، خارج الوعي الخاص لدى الأفراد، وتفحّصه من وجهة نظر المطلق، فكل وعي خاص هو لحظة في هذا الكلّ، وكل لحظة هي بحد ذاتها غير مستقلة، والكل هو الوسيط بين الوعي الفردي والوعي لدى الغير. من هنا هذا التفاؤل الأنطولوجي الموازي للتفاؤل الإبستيمولوجي: لا بدّ إذاً من تجاوز

التعدّدية نحو الكل الشامل. لكن إذا استطاع هيغل تأكيد واقع هذا التجاوز، فهذا لأنه طرحه على نفسه منذ البداية. لقد نسي بالفعل وعيه الخاص، إذ إنه هو الكل، وبهذا المعنى، إذا حلّ بهذه السهولة مشكلة الوعي على المستوى الإنساني العام، فلأن هذا الموضوع لم يشكّل بالنسبة إليه، أي مشكلة حقيقية على الإطلاق. إنه لا يطرح على نفسه مسألة علاقات وعيه بالوعي لدى الآخر، بل يغضّ نظره كلياً عن وعيه الخاص، ويدرس من دون قيد ولا شرط علاقات الوعي بين الآخرين الذين ينظر إليهم أصلاً كمواضيع لها طبيعة من نوع خاص ـ ذات وموضوع ـ وهي متعادلة كلياً من وجهة نظر شمولية بحيث لا يوجد أي امتياز خاص يفرّق بين وعي ووعي آخر. لكن، إذا نسي هيغل وعيه الخاص، فلا يمكننا نحن أن ننساه. ذلك يعني أننا نعود إلى الكوجيتو. إذا لم يكن بمقدوري إرجاع وجود وعيي إلى معرفتي به، كما أثبتنا ذلك، فلا يمكنني عندئذٍ أن أتجاوز كينونتي نحو علاقة متبادلة وشاملة أستطيع من خلالها أن أرى تعادلاً بين وجودي ووجود الآخرين: عليّ، عكس ذلك، أن أقيم داخل وجودي وأطرح مشكلة الآخر انطلاقاً من كينونتي. باختصار، إن المنطلق الوحيد الأكيد هو داخلانية الكوجيتو. ونعني بذلك أنه ينبغي على كل واحد أن ينطلق من داخلانيته، كي يستطيع أن يكتشف وجود الآخر من حيث هو وجود متعالٍ يحدّد وجود هذه الداخلانية بالذات، مما يحتّم من حيث المبدأ، عدم إمكانية تجاوز هذه الكثرة من الوعي، لأنني أستطيع دون شك، أن أتجاوز ذاتي نحو الكلّ، لكنني لا أستطيع أن أُقيم في هذا الكل كي أتأمل ذاتي والآخر. إن أي تفاؤل منطقي أو إبستيمولوجي لا يمكنه إذاً أن يضع حداً للخطأ الفاضح الناتج عن مقاربة الوعي كجزء من كثرة. وإذا قام هيغل بذلك، فلأنه لم يدرك إطلاقاً طبيعة هذا البعد الخاص للكائن الذي هو وعي (الـ) ذات. إن المهمة التي يمكن للأنطولوجيا أن تتولاّها، هي توصيف هذا الخطأ الفاضح، واكتشاف أساسه في طبيعة الكائن ذاتها: لكنها عاجزة عن تجاوزه. يمكننا ـ كما سنوضح بعد قليل ـ أن نقوم بدحض التوحدية، وإثبات أن وجود الآخر واضح وأكيد بالنسبة إلينا. لكن، مع أننا سنجعل وجود الآخر أكيداً انطلاقاً من اليقين القاطع للكوجيتو ـ أي انطلاقاً من وجودي الخاص ـ لذلك لن يكون بإمكاننا «تجاوز» الآخر نحو كل شامل قائم بين المونادات. إن التشتّت والصراعات بين الوعي والوعي الآخر لدى الأفراد ستظل كما هي: سنكون اكتشفنا وحسب أساسها ومجالها الحقيقي.

ماذا قدّم لنا هذا النقد المسهب؟ بكل بساطة، هذه الحقيقة: إذا كان لا بدّ من دحض التوحدية، فذلك لأن علاقتي بالآخر هي أولاً وأساساً علاقة كائن بكائن، وليس معرفة بمعرفة. رأينا بالفعل فشل هوسرل على هذا الصعيد الخاص حيث يقيس الكينونة بالمعرفة، كما رأينا فشل هيغل الذي يماثل المعرفة بالكينونة. لكننا اعترفنا كذلك أن هيغل الذي عرف كيف يضع النقاش في نصابه الحقيقي، على الرغم من أن رؤيته للأمور قد تشوشت تحت تأثير مسلّمة المثالية المطلقة. يبدو أن هايدغر في كتابه «**كينونة وزمان**»، قد استفاد من التأملات الفكرية لأسلافه، وتشبّع بعمق بهذه الضرورة المزدوجة، وهي أن علاقة الواقع ـ الإنساني بالآخر هي علاقة وجود، وأنه يتعلق في وجوده الأساسي، بهذا الآخر. وتستجيب نظرية هايدغر على الأقل لهذين المطلبين، فهو يجيب عن السؤال المطروح بإعطاء مجرّد تعريف بسيط، وذلك بطريقته المباغتة القاسية بعض الشيء التي تجعله يقطع العقدة المستعصية عوضاً عن حلّها، فقد اكتشف في «الكينونة ـ في ـ العالم» التي تميّز الواقع الإنساني عدة لحظات ـ لا يمكن فصلها عن بعضها، من جهة أخرى، إلا بالتجريد، وهذه اللحظات هي «عالم»، «كينونة ـ في» و«كينونة». وقد وصف العالم بأنه «الذي بواسطته يعلن الواقع ـ الإنساني عمّا هو عليه»، وعرّف «الكينونة ـ في» بأنها «وضع شامل» و«فهم»؛ ويبقى الكلام عن الكينونة، أي الطريقة التي يكون فيها الواقع الإنساني هو «كينونته في ـ العالم». إنها «الكينونة ـ مع» كما يقول لنا. وإضافة إلى ميزته ككينونة، فإن الواقع ـ الإنساني هو كينونته مع الآخرين. إنها ليست مسألة صدفة، فأنا لست في البداية كينونة خالصة ثم تتدخل عرضية ما فتجعلني أصادف الآخر: إنها هنا مسألة بنية أساسية مكوّنة لكينونتي. لكن هذه البنية لا تنشأ عن مصدر خارجي، ولا بد من وجهة نظر شمولية كما عند هيغل: من المؤكد أن هايدغر لا ينطلق من الكوجيتو بالمعنى الديكارتي، من حيث هو اكتشاف الوعي لذاته، لكن الواقع ـ الإنساني الذي ينكشف لهايدغر بحيث يحاول تثبيت بنيته عبر مفاهيم، إنما هو واقعه ـ الإنساني الخاص به. إنني حين أوضح فهمي ماقبل الأنطولوجي لنفسي، أدرك الوجود مع ـ الآخر كخاصيّة أساسية لكينونتي. وباختصار، أكتشف العلاقة المتعالية مع الآخر كمكوِّنة لكينونتي الخاصة، تماماً كما كنت قد اكتشفت أن الكينونة في ـ العالم هي مقياس لواقعي ـ الإنساني. منذ هذه اللحظة، لم تعد مشكلة الآخر مشكلة حقيقية: لم يعد الآخر قبل كل شيء

ذلك الوجود الخاص الذي أصادفه في العالم، والذي ليس ضرورياً لوجودي الخاص، لأنني كنت موجوداً قبل لقائه، بل هو عنصر خارج الأنا المركزي، ويساهم في تكوين وجودي. إن تجربتي الوجودية هي التي تكشف أساساً، هذا الآخر لي من حيث إنه يدفعني خارج ذاتي نحو بُنى تفلت مني وتحددني في الوقت نفسه. دعنا ندوّن فوق ذلك، أن نمط الارتباط بالآخر قد تغيّر: ومع الواقعية والمثالية وهوسرل وهيغل، كان نمط العلاقة بين الوعي الفردي والوعي لدى الغير هو «الكينونة لـ...»، فكان الآخر يظهر لي، حتى أنه كان يكوّنني من حيث إنه موجود لي، أو إنني موجود له. والمشكلة التي كانت مطروحة هي الاعتراف المتبادل بين الوعي والوعي لدى الأفراد بحيث يظهرون لبعضهم ويتواجهون مع بعضهم. أما «الكينونة ـ مع» فلها دلالة مختلفة كلياً: إن كلمة «مع» لا تدلّ على علاقة اعتراف وصراع متبادلة، وناتجة عن الظهور وسط عالم خاص بواقع ـ إنساني آخر هو غير واقعي أنا. تعبّر «الكينونة ـ مع» بالأحرى عن نوع من التضامن الأنطولوجي لأجل استثمار هذا العالم، فالغير ليس مرتبطاً أصلاً بي من حيث هو واقع عينيّ يظهر وسط العالم وبين الأدوات، ولا من حيث هو نموذج لموضوع خاص: إنه يفقد في هذه الحال، من خصائصه كواقع ـ إنساني، ولا يمكن إطلاقاً للعلاقة التي ستجمعه بي أن تصبح متبادلة. الغير ليس موضوعاً، فهو يبقى واقعاً إنسانياً عبر علاقته بي، والكينونة التي بواسطتها يحدّدني في وجودي، إنما هي وجوده المحض المدرَك «ككينونة ـ في ـ العالم» ـ المعروف أن كلمة «في» يجب أن تعني «أعتني وأكرّم»، «أسكن في» وليس «كائناً ـ في»، الوجود في ـ العالم يعني معاشرة العالم وليس الوقوع في شركه ـ وكذلك يحدّدني الغير في «كينونتي ـ في ـ العالم». ليست العلاقة بيننا مواجهة، بل هي بالأحرى تبعية متبادلة جانبية: وأنا، من حيث أنني أجعل عالماً ما موجوداً كمركّب أدواتٍ استعمله لأجل واقعي الإنساني، أحدّد نفسي في وجودي، بواسطة كائن يجعل عالماً ما موجوداً كمركّب أدواتٍ لأجل واقعه الإنساني. ولا ينبغي، من جهة أخرى، أن نعتبر هذه «الكينونة ـ مع» كملحق إضافي محض يتلقاه وجودي بطريقة سلبية. إن فعل الكون بالنسبة إلى هايدغر، هو أن يكون المرء هو إمكانياته الخاصة، وأن يكوّن ذاته. وإن فعل تكوين الذات هذا هو إذاً أسلوب كينونة. وذلك هو صحيح إلى حدّ أنني مسؤول عن كينونتي للآخر من حيث أنني أحقق وجودي هذا بحرية في حال من الصدقية أو عدم الصدقية. ذلك أنني، بكل

حرية وباختيار أصلي، أحقق مثلاً، «كينونتي ـ مع» بحيث تتخذ شكل «فاعل غير محدَّد»(*). وإذا سئلت كيف يمكن «لكينونتي ـ مع» أن تكون وجوداً ـ لذاتي، يجب أن أجيب أنني أعلن بواسطة العالم، عما أنا عليه. وإذا كنت في حال خاصة من عدم الصدقية حيث يكون الفاعل مجهولاً، فإن العالم يُرجع إلي انعكاساً غير محدّد لإمكانياتي غير الحقيقية، يتخذ مظهر أدوات ومركبات أداتية تخصّ «كل العالم»، وتخصني من حيث إنني «كل العالم»: ألبسة جاهزة، وسائل نقل مشترك، حدائق عامة، حدائق، أمكنة عامة، ملاجئ مجهّزة لأي كان . . . إلخ هكذا أعلن أنني «أي كان» بواسطة مركّب أداتي يدلّ عليّ من حيث إنني إرادة غير معروفة الأهداف، أما حال عدم الصدقية ـ التي هي حالي العادّية ما دمت لم أحقق التحوّل إلى حال الصدقية ـ فتكشف لي «كينونتي ـ مع» ليس كعلاقة تقيمها شخصية فريدة مع شخصيات فريدة أخرى، وليس كارتباط متبادل بين «الكائنات الأكثر فرادة في نوعها»، بل كإمكانية كلّية لاستبدال أطراف العلاقة ببعضها. إن تحديد أطراف العلاقة لم يحصل، ولست نقيضاً للغير لأنني لست أنا: لدينا الوحدة الاجتماعية للفاعل المجهول. إن طرح المشكلة على صعيد عدم إمكانية التواصل بين ذوات فردية معناه المراوحة في المكان نفسه، وجعل العالم مقلوباً: تسود عندئذٍ الصدقية والفردية. ولن أحقق صدقيتي إلا حين أتخذ قراراً حاسماً، وأنطلق تحت تأثير نداء الضمير نحو الموت من حيث هو إمكانيتي الأقرب إلى حقيقتي. وفي هذه اللحظة، أنكشف أمام نفسي في حال من الصدقية وكذلك أرفع الآخرين معي إلى هذه الحال.

إن الصورة الأمبيريقية التي يمكن أن ترمز أحسن من غيرها إلى الحدس الهايدغري، ليست صورة الصراع، بل صورة الفريق. والعلاقة الأصلية للغير بوعيي ليست علاقة الـ «أنت وأنا»، بل «نحن»، وإن «الكينونة ـ مع» ليست هي الوضعيّة الجليّة والمتميّزة لفردٍ مقابل فرد آخر، وليست هي المعرفة، بل هي الوجود الخفي المشترك لعضو مع فريقه، هذا الوجود الذي سيجعل المجذّفين يحسّون به، من خلال إيقاع المجاذيف أو الحركات المنتظمة لقائد الزورق، والذي سيظهره لهم الهدف المشترك الذي يجب بلوغه والمركب أو الزورق الآخر الذي يجب تجاوزه، والعالم بأكمله (مشاهدون، ونتائج السباق. . .) الذي يرتسم في الأفق. ومن العمق الخلفي لهذا التعايش، سيقتطعني بغتة الانكشاف المفاجىء

(*) الكلمة الفرنسية «on» هي ضمير «غير شخصي» منفصل يدلّ على فاعل مجهول غير محدَّد.

لكينونتي ـ للموت، ويجعلني في «عزلةٍ معاً» وذلك برفع الآخرين في الوقت نفسه، نحو هذه العزلة.

لقد أُعطينا هذه المرة ما كنا قد طلبناه: كائن يستدعي في كينونته، وجود الآخر. ومع ذلك، لا يمكننا اعتبار أنفسنا راضين بذلك. بداية إن نظرية هايدغر تدلّنا بالأحرى على الحلّ، ولا تقدّم لنا هذا الحل نفسه. ومع ذلك، سنتقبل من دون تحفظ أن تكون «الكينونة ـ مع» بديلاً من «الكينونة ـ لـ»، لكن هذا الاستبدال سيبقى بالنسبة إلينا مجرّد تأكيد لا يقوم على أي أساس. سنصادف من دون شك بعض الحالات الأمبيريقية في وجودنا ـ وخاصة ما يدعوه الألمان المناخ النفسي ـ ويبدو أنها تكشف علاقة «وجود معاً» بين الوعي الفردي والوعي لدى الغير أكثر مما تكشف علاقة تناقض. وإن هذا التعايش الوجودي هو تحديداً ما يجب شرحه: كيف يصبح الأساس الوحيد لوجودنا، لماذا هو النموذج الأساسي لعلاقتنا بالآخرين، ولماذا سمح هايدغر لنفسه بأن ينتقل من هذه المعاينة الأمبيريقية العينية «للكينونة ـ مع»، إلى طرح التعايش كبنية أنطولوجية «لكينونتي في ـ العالم»؟ وما هو نموذج الكينونة في هذا التعايش الوجودي؟ إلى أي حدّ يمكن المحافظة على السلب الذي يجعل من الآخر أحداً غيري، ويشكّله كوجود غير أساسي؟ إذا ألغينا هذا السلب كلياً، ألا نقع في الأحادية؟ إذا كان لا بدّ من المحافظة عليه كبنية أساسية لعلاقتي بالآخر، أي تعديل يجب أن نجريه على هذا السلب كي يفقد صفة التناقض التي كانت تميّزه في حال «الكينونة ـ للآخر»، وكي يكتسب خاصيّة الارتباط المولّد للتضامن، والتي هي بالذات بنية «الكينونة ـ مع»؟ كيف سيمكننا الانتقال من هناك إلى التجربة العينية للآخر في العالم، كما هو الحال عندما أرى من نافذتي، مارّاً يمشي في الشارع؟ من المؤكد أن هناك ما يدفعني إلى تصوّر ذاتي وأنا أندفع بحرية وباختيار لإمكانياتي الوحيدة، فأنفصل متمايزاً عن العمق الخلفي اللامتمايز للإنسانية ـ وقد يتضمن هذا التصور جانباً هاماً من الحقيقة. لكنه بشكله هذا على الأقل، يثير اعتراضات هائلة.

بداية، إن وجهة النظر الأنطولوجية تلتقي هنا مع وجهة النظر المجرّدة للذات الفاعلة عند كَنْت. القول إن الواقع الإنساني عامة ـ حتى لو كان واقعي الإنساني الخاص ـ هو في بنيته الأنطولوجية، «كينونة ـ مع»، يعني أنه بطبيعته «كينونة ـ مع» أي من حيث هو خاصية أساسية وإنسانية عامة. حتى لو كان هذا التأكيد مُثبتاً، ذلك لا يتيح لنا تفسير أي «كينونة ـ مع» عينية، بعبارة أخرى، إن

الكينونة الأنطولوجية ـ مع، التي تبدو كبنية «الكينونتي ـ في ـ العالم»، لا يمكنها بأي حال أن تصلح أساساً «لكينونة ـ مع» عينيّة (أنطيقية)، كما هو مثلاً التعايش الذي يبدو في صداقتي مع بيار أو في الثنائي الذي أشكّله مع آني (Anny). إن ما يجب تبيانه في الواقع، هو أن «الكينونة ـ مع بيار» أو «الكينونة ـ مع آنيّ» هي بنية مكوِّنة لكينونتي العينية. لكن ذلك مستحيل من وجهة النظر التي اتخذها هايدغر. إذا أخذنا العلاقة «مع» على الصعيد الأنطولوجي، فإن الغير لا يمكنه أن يكون محدَّداً بشكل عينيّ، أكثر من الواقع الإنساني الذي يُقارَب مباشرة، والذي يشكّل الغير «الأنا الآخر» له: الغير هو طرف مجرّد في العلاقة، وبالنتيجة فهو غير مستقل، ولا يملك في ذاته بأي حال القدرة على أن يصبح «هذا» الآخر تحديداً، بيار أو آنيّ. هكذا فإن علاقة «الكينونة ـ مع» لا يمكنها أن تصلح بأي حال، لحلّ المشكلة السيكولوجية والعينية للاعتراف بالآخر. وهناك مستويان لا تواصل بينهما، ومشكلتان تقتضيان حلولاً منفصلة. سيقال إن ذلك ليس سوى مظهر من مظاهر الصعوبة التي يجدها هايدغر في انتقاله، بشكل عام، من المستوى الأنطولوجي إلى المستوى الأنطيقي، من «الكينونة ـ في العالم» بشكل عام إلى علاقتي مع هذه الأداة الخاصة، من «كينونتي ـ لأموت» التي تجعل من موتي إمكانيتي الأساسية إلى «هذا» الموت «الأنطيقي» الذي سيكون موتي، وسيكون بالصدفة موت هذا الموجود الخارجي أو ذاك. لكنه يمكن لهذه الصعوبة أن تُموَّه إلى حدّ ما في كل الحالات الأخرى، لأن الواقع الإنساني، مثلاً، هو الذي يجعل عالماً ما موجوداً بحيث يتم تمويه حتمية الموت الذي يهدده، والأحسن من ذلك، إذا كان العالم موجوداً، فذلك لأنه «مميت» بالمعنى الذي نقول فيه إن جرحاً ما هو مميت. لكن استحالة الانتقال من مستوى إلى المستوى الآخر تبرز، على العكس من ذلك، عند مقاربة مشكلة الآخر. إذا كان الواقع الإنساني قد جعل عالماً ما موجوداً، وذلك خلال انبثاق كينونته ـ في العالم عبر خروجه من ذاته، فلا يمكننا لهذا أن نقول عن «كينونته ـ مع» بأنها تتسبب بانبثاق واقع إنساني آخر. من المؤكد أنني الكائن الذي بواسطته «هناك» ما هو كائن. هل سيقال إنني الكائن الذي به «هناك» واقع ـ إنساني آخر؟ إذا كان المقصود بذلك أنني الكائن الذي يوجد بالنسبة إليه واقع إنساني آخر، فهذا بكل بساطة، تحصيل حاصل. إذا كان المقصود أنني الكائن الذي بواسطته، «هناك» آخرون بشكل عام، فنقع من جديد في التوحدية. إن هذا الواقع الإنساني الذي أنا كائن «معه»، هو نفسه «في ـ العالم ـ معي»، وهو الأساس الحرّ لعالم (كيف يحدث أن يكون هذا

العالم عالمي؟ لا يمكننا أن نستنبط من «الكينونة ـ مع» تطابق العوالم التي توجد فيها الكائنات الإنسانية)، كما أن هذا الواقع الإنساني هو إمكانيته الخاصة. إنه إذاً موجود لذاته ولا ينتظر مني أن أجعله كائناً بحيث يكون حاضراً أمامي. هكذا يمكنني أن أكوّن عالماً من حيث إنه «مميت»، لكنني لا أستطيع أن أكوّن واقعاً إنسانياً من حيث إنه كائن عينيّ هو مجموعة إمكانياته الخاصة. إن «كينونتي ـ مع» التي تُدرَك انطلاقاً من وجودي «أنا»، لا يمكن اعتبارها سوى مطلب محض يتأسس في وجودي «أنا»، ولا يشكل أي برهان على وجود الآخر، ولا يشكّل أي جسر بيني وبين الغير.

والأحسن من ذلك أنه، لمجرّد أن تكون علاقتي الأنطولوجية بكائن آخر مجرَّد هي التي تحدّد عامة علاقتي بالآخر، فإنها لا تسهّل لي علاقة خاصة وعينية ببيار، بل تجعل من المستحيل عليّ قطعاً أن أقيم في وجودي أي علاقة عينية بكائن آخر فريد ومعطى من خلال تجربتي. إذا كانت علاقتي بالآخر هي بالفعل قبلية، فإنها تستنفد أي إمكانية للعلاقة بالآخر. لا يمكن لعلاقات أمبيريقية وعرضية أن تكون تحديدات تفصيلية لهذه العلاقة القبلية بالآخر، فليست هناك تحديدات خاصة لقانون ما إلا في ظرفين: إما أن يُستخرج القانون بطريقة استقرائية من وقائع أمبيريقية وفريدة، وليست هذه هي الحال هنا، وإما أن يكون القانون قبلياً ويوحّد التجربة مثلما تفعل ذلك المفاهيم عند كَنْت. لكنه في هذه الحال تحديداً، ليست له قيمة إلا في حدود التجربة: إنني لا أجد في الأشياء إلا ما وضعته فيها. إن إرساء علاقة بين كائنين لهما «وجود عينيّ في ـ العالم»، لا يمكنه أن يخصّ تجربتي «أنا»، فهو إذاً خارج مجال «الكينونة ـ مع». لكن بما أن القانون يكوّن تحديداً مجاله الخاص، فهو يستبعد قبلياً كل واقعة لا يركبّها هو. إن وجود زمانٍ من حيث هو شكل قبلي لتركيبتي الحسية، سيستبعدني قبلياً عن أي ارتباط بزمان «نومينيّ» لديه الخصائص التي يملكها كائن. هكذا، فإن «كينونة ـ مع» أنطولوجية من حيث هي وجود قبلي، تجعل مستحيلاً أي ارتباط عينيّ بواقع ـ إنساني ينبثق لذاته كوجود متعالٍ مطلق. إن «الكينونة ـ مع» باعتبارها بنية لوجودي، تعزلني بالتأكيد مثلما تعزلني حجج التوحديّة. ذلك أن التعالي عند هايدغر هو مفهوم مخادع: من المؤكد أنه يهدف إلى تجاوز المثالية، وهو يتوصل إلى ذلك بمقدار ما تقدّم لنا المثالية تصوراً لذاتية تتأمل صورها الخاصة وهي مستقرة في ذاتها. لكن المثالية التي تمّ تجاوزها بهذا الشكل، ليست سوى شكل

هجين من المثالية، ونوع من أحادية سيكولوجية، أمبيريقية ـ نقدية. لا شك أن الواقع الإنساني عند هايدغر «يوجد خارج ذاته». لكن هذه الكينونة خارج الذات هي تعريف «الذات» في عقيدة هايدغر، فهي لا تشبه تصوّر أفلاطون (Platon) لارتقاء النفس عبر التأمل إلى عالم المثل، حيث الخروج من الذات هو اغتراب لأنه وجود عند آخر، ولا يشبه حالة «الكشف» من حيث هي تجلّي الذات الإلهية عند مالبرانش (Malebranche)، ولا يشبه تصوّرنا الخاص للخروج من الذات وللسلب الداخلي. ولا يفلت هايدغر من المثالية: إن هروب الواقع ـ الإنساني خارج ذاته من حيث هو بنية قبلية لوجوده، يعزله بالتأكيد مثلما تعزله الشروط القبلية للتجربة بحسب تفكير كَنْت؛ إن ما يجده الواقع الإنساني بالفعل، في نهاية هروبه من ذاته، التي لا يمكن الوصول إليها، إنما هي ذاته أيضاً: إن الهروب خارج الذات هو هروب نحو الذات، ويظهر العالم كمحض مسافة بين ذاته وذاته. وبالنتيجة، لا جدوى من البحث في كتابه **كينونة وزمان** عن تجاوز متزامن لكل مثالية وكل واقعية. هناك صعوبات تعترض المثالية عامة، عندما يتعلق الأمر بإيجاد أساس لكائنات عينية مشابهة لنا، وتفلت من حيث هي كذلك من تجربتنا، ولا تتعلق في تكوينها بتركيبتنا القبْلية، وهي نفسها الصعوبات التي تعترض محاولة هايدغر لإخراج الواقع ـ الإنساني من وحدته. ويبدو أنه تخلّص من هذه الصعوبات لأنه تارةً يعتبر أن «خارج ـ الذات» هو «خارج ـ الذات نحو الذات»، وطوراً يعتبره «خارج ـ الذات ـ في ـ الآخر». لكن المفهوم الثاني لعبارة «خارج ـ الذات» الذي يدسّه خلسة في خفايا براهينه لا يتوافق كلياً مع المفهوم الأول: الواقع الإنساني يبقى وحيداً حتى في صميم خروجه من ذاته. والسبب في ذلك ـ وهذه هي الفائدة التي سنستمدّها من الدراسة النقديّة لعقيدة هايدغر ـ هو أن وجود الآخر له طبيعة واقعة عرضية يتعذر إرجاعها إلى واقعة أخرى. نحن نصادف الآخر، لكننا لا نكوّنه. ومع ذلك، إذا كان لا بدّ من أن تظهر لنا هذه الواقعة من زاوية الضرورة، فلن تكون هي الضرورة التي تتعلق «بشروط إمكان تجربتنا»، أو إذا شئنا، الضرورة الأنطولوجية: ينبغي أن تكون ضرورة وجود الآخر، إذا كانت موجودة، «ضرورة عرضية» أي من نمط الضرورة الوقائعية نفسها التي بها يفرض الكوجيتو ذاته. إذا كان لا بدّ من أن يكون الآخر معطى لنا، فذلك بواسطة إدراك مباشر يربط وقائعيته بملاقاته، مثلما يربط الكوجيتو نفسه كلَّ وقائعيته بفكري الخاص الذي يشارك على الرغم من ذلك، في إعطاء الكوجيتو طابعه اليقيني غير المشكوك فيه.

إن هذا العرض الفكري المسهب لن يكون إذاً عديم الفائدة، إذا سمح لنا بأن نحدّد بدقة الشروط الضرورية والكافية كي تكون نظرية وجود الآخر قيّمة.

1 ـ إن هكذا نظرية يجب أن لا تقدّم لنا برهاناً جديداً على وجود الآخر، ولا حجة أفضل من غيرها ضد التوحدية. إذا كان لا بدّ بالفعل من استبعاد التوحدية، فلأنه لا أحد هو حقاً متوحّد. سيكون وجود الآخر دائماً عرضة للشك به، إلا إذا كنا لا نشك بالآخر تحديداً إلا بالقول وبشكل مجرّد، بالطريقة نفسها التي يمكنني فيها أن أكتب من دون أن أستطيع حتى التفكير «بأنني أشك بوجودي الخاص». باختصار، لا ينبغي أن يكون وجود الآخر احتمالاً، فالواقع أن الاحتمالية لا يمكنها أن تخصّ سوى المواضيع التي تظهر عبر تجربتنا. ولا وجود لاحتمالية إلا إذا كان هناك تأكيد محتمل أو إنكار محتمل في أي لحظة ممكنة. إذا كان الآخر من حيث المبدأ ومن حيث هو لذاته خارج تجربتي، فإن احتمال وجوده كذات أخرى لا يمكن أن يتم تأكيده أو إنكاره إطلاقاً، ولا يمكن أن يزيد أو أن ينقص، ولا يمكن حتى أن يخضع لقياس: إنه يفقد إذاً وجوده كاحتمال ويصبح مجرّد تكهّن روائي. وقد برهن لالاند[8] (Lalande) بالطريقة نفسها، أن أي فرضية حول وجود كائنات حيَّة في كوكب المريخ ستبقى مجرّد تكهّن، ولا مجال لتأكيد صحتها أو خطئها، ما دمنا لا نملك وسائل أو نظريات علمية تتيح لنا اكتشاف وقائع تثبت أو تبطل هذه الفرضية. إن بنية الآخر مكوَّنة من حيث المبدأ، بحيث لا يمكن إطلاقاً تصوّر أي تجربة جديدة، ولا يمكن لأي نظرية جديدة إثبات فرضية وجوده أو إبطالها، كما لا يمكن لأي وسيلة أن تكشف وقائع جديدة تدفعني إلى تأكيد هذه الفرضية أو رفضها. إذا لم يكن الآخر حاضراً لي بشكل مباشر، وإذا لم يكن وجوده مؤكداً كوجودي، فكل تكهّن بشأنه يصبح مجرداً من أي معنى. لكنني لا أتكهّن تحديداً بوجود الآخر بل أؤكده. إذاً، يجب على كل نظرية تتناول وجود الآخر، أن تسائلني في وجودي، فتوضح وتحدد بدقة معنى هذا التأكيد، وتبيّن بشكل خاص أساس هذا اليقين بدلاً من اختراع دليل. بعبارة أخرى، لم يثبت ديكارت وجوده. ذلك أنني كنت أعرف دائماً أنني موجود، ولم أنقطع إطلاقاً عن ممارسة الكوجيتو. وبالمثل، فإن معارضتي للتوحدية ـ التي هي بقوة المعارضة التي يمكن أن تثيرها محاولة الشك بالكوجيتو

(8) انظر: André Lalande, *Les Théories de l'induction et de l'expérimentation.*

ـ تثبت أنني كنت أعرف دائماً أن الآخر موجود وأنه كان لديّ دائماً تفهّم كلّي ولو مضمر لوجوده، وأن هذا التفهّم ما قبل الأنطولوجي يتضمن معرفة بطبيعة الآخر وعلاقة وجوده بوجودي، وهي معرفة أكثر يقيناً وعمقاً من كل النظريات التي صيغت بمعزل عن هذا التفهّم. إذا لم يكن وجود الآخر تكهّناً باطلاً، ومجرّد تخيّل روائي، فذلك لأنه يوجد شيء ما بمثابة كوجيتو يخصّ هذا الوجود. وهذا الكوجيتو هو الذي يجب إلقاء الضوء عليه بتوضيح تركيبته وتحديد قيمته وامتيازاته.

2 ـ لكن فشل هيغل قد أظهر لنا، من ناحية أخرى، أن الكوجيتو الديكارتي هو المنطلق الوحيد الممكن. إنه الوحيد الذي يثبّتنا على أرضية هذه الضرورة الوقائعية التي هي وجود الآخر. وهكذا، إن ما كنا ندعوه كوجيتو وجود الآخر، لعدم توافر تسمية أفضل، يمتزج بالكوجيتو الذي يخصّني. إذا تفحّصنا الكوجيتو من جديد، يبدو أنه ينبغي أن يدفعني خارجه نحو الآخر، كما دفعني خارجه نحو الوجود في ـ ذاته، وذلك ليس لأنه يكشف لي بنية قبْلية تتجه نحو كائن آخر قبْليّ مثلي، بل لأنه يكشف لي الحضور العيني وغير المشكوك فيه لهذا الآخر العيني أو لذاك، كما كان قد كشف لي سابقاً وجودي الفريد والعرضيّ مع أنه ضروري وعينيّ. هكذا يجب مطالبة ما هو لذاته أن يقدّم لنا الكينونة ـ للآخر، ويجب مطالبة المحايثة المطلقة بدفعنا إلى التعالي المطلق: ليس عليّ أن أجد في أعماق ذاتي مبرّرات الاعتقاد بوجود الآخر، بل علي أن أجد الآخر نفسه من حيث إنه ليس أنا.

3 ـ إن ما يجب أن يكشفه لنا الكوجيتو، ليس هو الآخر كموضوع. كان ينبغي التفكير منذ زمن طويل بأن كلمة «موضوع» تعني «محتمل». إذا كان الآخر موضوعاً بالنسبة إلي، فهو يحيلني إلى الاحتمالية. لكن الاحتمالية ترتكز فقط على تطابق إلى ما لا نهاية بين تصوراتنا. بما أن الآخر ليس تصوّراً، ولا نظاماً من تصورات، ولا وحدة ضرورية لتصوراتنا، فلا يمكنه أن يكون محتملاً، ولا يمكنه أن يكون في البداية، موضوعاً. إذا كان موجوداً بالنسبة إلينا، فليس من حيث كونه عاملاً مكوِّناً لمعرفتنا بالعالم أو لمعرفتنا بالأنا، بل من حيث إنه «يهمّ» كينونتنا، وذلك ليس لأنه يساهم قبْلياً في تكوين وجودنا، بل لأنه يهمّنا في كينونتنا على الصعيد الأنطيقي العيني، وفي الظروف الأمبيريقية لوقائعيتنا.

4 ـ إذا كان المقصود أن نحاول مع الآخر، ما كان قد حاوله ديكارت مع

الله عندما استخدم ذلك البرهان الغريب القائم على «فكرة الكمال» والذي صاغه ديكارت تحت تأثير حدسه بالتعالي، فذلك يجبرنا، من أجل إدراك الآخر كآخر، أن نستبعد نموذجاً معيناً من السلب الذي دعوناه سلباً خارجياً. يجب أن يظهر الآخر للكوجيتو من حيث إنه ليس هو أنا. يمكن فهم هذا السلب بطريقتين: إما أنه سلب محض خارجي، وسيفصل الآخر عني كما ينفصل جوهر عن جوهر آخر ـ في هذه الحال، كل إدراك للآخر هو، بحسب تعريفه، مستحيل ـ وإما سيكون سلباً داخلياً، مما يعني ارتباطاً تركيبياً بين عنصريين متفاعلين بحيث يتشكّل كل منهما بمقدار ما يسلب ذاته من غيره. وستكون هذه العلاقة السالبة إذاً متبادلة ولها داخلانية مزدوجة. ذلك يعني أولاً أن كثرة «الآخرين» لا يمكنها أن تكون مجموعة أو كلاً شاملاً ـ بهذا المعنى نعطي الحق لهيغل ـ لأن كل «آخر» يجد كينونته لدى الغير، لكن هذا الكل الشامل هو بالشكل الذي يجعل من المستحيل مبدئياً، أن يأخذ الآخر مكانه «من وجهة نظر الكلّ». رأينا بالفعل أن أي مفهوم مجرّد للوعي لا يمكنه أن ينتج عن المقارنة بين وجودي ـ لذاتي وموضوعانيتي بالنسبة إلى الآخر. وإضافة إلى ذلك، أن هذا الكل الشامل ـ كما هو الكل الشامل لما هو لذاته ـ هو كل شامل مفكّك، لأن الوجود ـ للآخر هو رفض جذري للآخر، فأي تركيب شمولي وموحِّد «للآخرين» هو غير ممكن.

انطلاقاً من هذه الملاحظات، سنحاول بدورنا، مقاربة مسألة الآخر.

IV ـ النظرة

هذه المرأة التي أراها تتقدم نحوي، هذا الرجل الذي يمرّ في الشارع، وهذا المتسوّل الذي أسمعه من نافذتي وهو يغني هم بالنسبة إلي «مواضيع»، ولا شك في ذلك. هكذا، صحيح أن هناك على الأقل، طريقة واحدة لحضور الآخر تجاهي هي الموضوعانية. لكننا رأينا أنه، إذا كانت علاقة الموضوعانية هذه هي علاقة الآخر الأساسية بي، فإن وجود الآخر يبقى ظنياً محض. غير أنني حين أسمع صوتاً وأقول إنه صوت رجل وليس غناء فونوغراف، لا يكون ذلك تكهناً فحسب، بل احتمالاً، وكذلك، من المحتمل إلى حدّ لا نهائي أن يكون المارّ الذي أراه، هو رجل وليس إنساناً آلياً متقناً. ذلك يعني أنه من دون الخروج عن حدود الاحتمالية، وبسبب هذه الاحتمالية بالذات، فإن إدراكي للآخر كموضوع يرتبط جوهرياً بإدراك أساسي للآخر، حيث لن ينكشف الآخر لي كموضوع، بل

«كحضور شخصي». باختصار، كي يكون الآخر موضوعاً محتملاً وليس حلماً بموضوع، يجب ألا ترتبط موضوعانيته بعزلة أصلية وخارج متناولي، بل بعلاقة أساسية يتجلّى فيها الآخر بشكل مختلف عن معرفتي به. تبدو النظريات الكلاسيكية محقة عندما تعتبر أن كل جهاز عضوي بشري مُدرَك حسياً يحيل إلى ما هو أساس لاحتماليته وضمانة لها. لكن هذه النظريات تخطئ عندما تعتقد أن هذه الاحالة تدلّ على وجود منفصل، على وعي يوجد وراء تجلياته المُدركة حسياً مثلما يوجد الشيء في ذاته وراء الإحساس عند كَنْت. أكان هذا الوعي موجوداً بشكل منفصل أم لا، فليس هو ما يدلّ عليه الوجه الذي أراه، وليس هو بمثابة حقيقة الموضوع المحتمل الذي أدركه حسياً. هذه الإحالة الوقائعية إلى انبثاق توأميّ حيث الغير هو حضور بالنسبة إلي، إنما تُعطى خارج المعرفة بكل معنى الكلمة «لكائن يشكِّل ثنائياً مع الآخر» ـ حتى لو اعتُبرت هذه المعرفة شكلاً غامضاً لا يوصف من أشكال الحدس. بعبارة أخرى، لقد تمت بشكل عام مقاربة مشكلة الآخر كما لو أن العلاقة الأولى التي ينكشف الآخر بها، هي الموضوعانية، أي كما لو أن الآخر ينكشف أولاً ـ بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ـ لإدراكنا الحسّي. لكن بما أن هذا الإدراك الحسّي يستند بطبيعته إلى شيء آخر غيره ولا يمكنه أن يرتبط بسلسلة لامتناهية من التجليات من النمط نفسه ـ كما هو حال الإدراك الحسّي للطاولة أو الكرسي بالنسبة إلى المثالية ـ ولا بكيان معزول قائم مبدئياً خارج متناولي، فإن ماهية هذا الإدراك الحسّي لا بدّ من أن تستند إلى علاقة أولى تربط وعيي بالوعي لدى الآخر، وينبغي أن يكون فيها الآخر معطى لي مباشرة كذات فاعلة على الرغم من ارتباطه بي، وهذه هي العلاقة الأساسية، والنموذج لكينونتي ـ للآخر.

غير أنه لا يمكن أن يكون المقصود هنا أن نحيل أنفسنا إلى تجربة صوفيّة أو إلى ما هو فائق الوصف. إن الآخر يظهر لنا في الواقع اليومي الذي هو المرجع لاحتماليته. وتصبح المشكلة إذاً أكثر وضوحاً ودقة: هل هناك في الواقع اليومي علاقة أصلية بالآخر، يمكن استهدافها باستمرار، ويمكنها بالنتيجة أن تتكشف لي خارج أي رجوع إلى ما هو ديني أو صوفيّ متجاوز لإدراكنا؟ لمعرفة ذلك، ينبغي مساءلة هذا الظهور العادي اليومي للآخر في حقل إدراكنا الحسّي: وبما أن هذا الظهور هو الذي يستند إلى تلك العلاقة الأساسية، يجب أن يكون قادراً على أن يكتشف لنا، على الأقل بصفة واقع مستهدف، تلك

العلاقة التي يستند إليها بوصفها واقعاً مستهدَفاً على الأقل.

إنني في حديقة عامة. وهناك بالقرب مني أرض معشبة، ويوجد بمحاذاتها كراسٍ، يمرّ رجل قرب الكراسي. إنني أرى هذا الرجل وأدركه كموضوع وكرجل في الوقت نفسه. ماذا يعني ذلك؟ ماذا أقصد حين أؤكد أن هذا الموضوع هو رجل؟

إذا كان عليّ أن أفكّر أنه ليس شيئاً آخر سوى دمية، فإنني أكون قد طبّقت عليه مقولات تفيدني عادة في جمع «الأشياء» في إطار المكان والزمان، أي إنني سأدرك ذلك الرجل من حيث إنه «الى جانب» الكراسي، على بُعد مترين وعشرين سنتيمتراً من الأرض المعشبة، ويمارس ضغطاً ما على الأرض ... إلخ، فعلاقته بالمواضيع الأخرى ستكون علاقة موضوع ملحق مضاف إليها: ذلك يعني أنه يمكنني أن أجعله يختفي من دون أن يحصل أي تغيّر ملموس في علاقات المواضيع ببعضها. باختصار، إن أي علاقة جديدة لن تظهر بواسطته بين الأشياء التي تشكّل عالمي المحيط بي: إن هذه الأشياء المجموعة والمركَّبة من جهتي، في تجمعات أداتية، ستتفكك من جهته هو، وتتحول إلى كثرة من علاقات اللامبالاة. وعلى العكس من ذلك، إذا نظرت إليه كرجل وإنسان وليس كموضوع، فهذا يعني إنني أدرك أن علاقة الكرسي به ليست علاقة ملحق يضاف إليه، كما يعني أن الأشياء التي تشكّل عالمي، تنتظم وتتمحور حول هذا الموضوع الذي له امتيازات، ومن دون أي مسافة بينها وبينه. ومن المؤكد أن الأرض المعشبة تبقى على مسافة مترين وعشرين سنتيمتراً منه، لكنها ترتبط به كأرض معشبة، ضمن علاقة تتجاوز المسافة وتتضمنها في الوقت نفسه. بدلاً من أن يكون طرفا المسافة لامباليين وقابلين للتبادل ضمن علاقة من التبادل، فإن المسافة تتمدّد انطلاقاً من الرجل الذي أراه، وصولاً إلى الأرض المعشبة، كانبثاق تركيبي لعلاقة بين طرفين متشابهين. إنها علاقة لا تتضمن أطرافاً، وهي معطاة دفعة واحدة، وتتمدّد داخلها مكانيّة ليست هي مكانيّتي، لأنه بدلاً من أن تتجمّع المواضيع باتجاهي، فإنها تتجه بعيداً عني. من المؤكد أن هذه العلاقة التي لا مسافة فيها ولا أطراف، ليست إطلاقاً هي علاقة الآخر الأصلية بي، والتي أبحث عنها: إنها أولاً تخصّ الرجل وأشياء العالم فقط. ثم إنها أيضاً موضوعٌ للمعرفة، فأعبّر عنها بالقول مثلاً إن هذا الرجل يرى الأرض المعشبة، أو أنه يتأهّب للمشي على العشب على الرغم من اللافتة التي تمنع ذلك... إلخ. وأخيراً، فإن هذه

العلاقة تحتفظ بطابع محض من الاحتمالية: من المحتمل أولاً أن يكون هذا الموضوع رجلاً، حتى لو كان مؤكداً أنه رجل، يبقى فقط احتمال أنه يرى الأرض المعشبة في اللحظة ذاتها التي أراه فيها: يمكنه أن يحلم بمشروع ما من دون أن يعي بوضوح ما يحيط به، ويمكنه أن يكون أعمى... إلخ. ومع ذلك، فإن هذه العلاقة الجديدة بين الرجل كموضوع والأرض المعشبة كموضوع، لديها طابع خاص: إنها معطاة لي بأكملها لأنها موجودة هناك في العالم، كموضوع يمكنني معرفته (إنها في الواقع علاقة موضوعية أعبّر عنها بالقول: بيار ألقى نظْرة على ساعته، «جان» نظرت عبر النافذة... إلخ). إنها في الوقت نفسه تفلت مني بأكملها، فبمقدار ما يكون الرجل بوصفه موضوعاً، هو الطرف الأساسي في هذه العلاقة، بمقدار ما تتجه العلاقة نحوه وتفلت مني، فلا يمكنني أن أضع نفسي في المركز؛ والمسافة التي تتمدّد بين الأرض المعشبة والرجل من خلال الانبثاق التركيبي لهذه العلاقة الأولى، هي سلب للمسافة التي أُرسيها بين هذين الموضوعين ـ وهذا نموذج محض للسلب الخارجي ـ وتبدو المسافة تفكيكاً محضاً للعلاقات التي أدركها بين المواضيع في عالمي المحيط بي. ولست أنا من يقوم بهذا التفكيك، فهو يظهر لي كعلاقة أستهدفها فارغة من خلال المسافات التي أرسيها في الأصل بين الأشياء. إنه بمثابة العمق الخلفي للأشياء الذي يفلت مني مبدئياً، والذي يُسند إلى هذه الأشياء من الخارج. إن ظهور عنصر يفكّك وحدة عالمي المحيط بي، وسط المواضيع المشكّلة لهذا العالم، هو ما أدعوه ظهور إنسان في عالمي، فالآخر هو أولاً هذا الهروب المستمر للأشياء نحو حدّ أدركه كموضوع موجود على مسافة معيّنة مني، وفي الوقت نفسه، كموضوع يفلت مني من حيث إنه يبسط مسافاته الخاصة به من حوله. لكن هذا التفكّك يتّسع تدريجياً؛ إذا وجدت بين الأرض المعشبة والآخر علاقة من دون مسافة ومولّدة للمسافات، فإنه توجد حتماً مثل هذه العلاقة بين الآخر والتمثال القائم على قاعدته وسط الأرض المعشبة، بين الآخر وأشجار الكستناء التي تحيط بالممشى؛ إنه مكان يتجمع بكامله حول الآخر وهذا المكان مصنوع من «مكاني أنا». إنه تجمّع لكل المواضيع التي تشكّل عالمي، أشاهده ويفلت مني. ولا يتوقف هذا التجمّع هناك؛ فالعشب هو شيء موصوف: إنه هذا العشب الأخضر الذي يوجد بالنسبة إلى الآخر؛ بهذا المعنى، فإن الأخضر الكثيف الساطع من حيث هو صفة لهذا الموضوع، يدخل في علاقة مباشرة مع هذا الرجل ويدير نحو الآخر وجهاً يفلت مني، فأدرك علاقة الأخضر بالآخر كعلاقة موضوعية،

لكنني لا أستطيع إدراك الأخضر مثلما يبدو للآخر. هكذا، فقد ظهر موضوع فجأة وسرق العالم مني. كل شيء في مكانه، كل شيء يوجد دائماً بالنسبة إليّ، لكن كل شيء هو مختَرَق بهروب غير مرئي ومجمَّد نحو موضوع جديد. إن ظهور الآخر يتطابق إذاً مع انزلاق مجمَّد نحو موضوع جديد. إن ظهور الآخر يتطابق إذاً مع انزلاق مجمَّد لكل الكون، ومع انزياح العالم عن مركزه مما يدمّر من الأسفل عملية المركزة التي أقوم بها في الوقت نفسه.

لكن الآخر هو أيضاً موضوع بالنسبة إلي، إنه مرتبط بمسافاتي: الرجل موجود هناك، على مسافة عشرين خطوة مني، ويدير ظهره لي. ومن حيث هو كذلك، فهو من جديد على مسافة مترين وعشرين سنتيمتراً من الأرض المعشبة، وستة أمتار من التمثال. من هنا، فإن تفكيك عالمي محصور في حدود هذا العالم المحيط بي بالذات. ليست المسألة هروب العالم نحو العدم أو خارج ذاته. لكن يبدو أنه بالأحرى مثقوب في صميم وجوده مما يؤدي إلى تفريغه، إذ يتسرّب باستمرار من هذا الثقب. الكون، التسرّب وثقب التفريغ: كل ذلك يستعاد، ويعاد امتلاكه ويُجمَّد مجدَّداً كموضوع: كل ذلك موجود هناك بالنسبة إلي، كبنية جزئية للعالم، على الرغم من أن هناك بالفعل تفكيكاً كليّاً للكون. من جهة أخرى، غالباً ما يُسمح لي بضبط هذا التفكيك ضمن حدود ضيقة جداً: هو ذا، على سبيل المثال، رجل يقرأ وهو يتنزّه. إن تفكيك العالم الذي يمثّله هو احتمال محض: له أذنان لا تسمعان، وعينان لا تريان شيئاً سوى كتابه، فأدرك بين كتابه وبينه، علاقة أكيدة ـ من دون مسافة بينهما، وهي من نمط العلاقة التي كانت تربط، منذ قليل، بين المتنـزه والأرض المعشبة. لكن الشكل قد انغلق على ذاته هذه المرة: أمامي موضوع يمكن إدراكه بأكمله. يمكنني وسط العالم، أن أقول «رجل قارئ» كما يمكن أن أقول «حجر بارد» و«مطر رذاذ»؛ إنني أدرك شكلاً عاماً (جشطلت) مغلقاً تشكل القراءة صفته الأساسية، وهو أعمى أصمّ بالنسبة إلى ما حوله، ويمكن معرفته وإدراكه حسّياً كشيء زمني ومكاني محض، ويبدو أن علاقته بباقي العالم هي محض علاقة خارجانية لامبالية. إن صفة «رجل قارئ» من حيث هي علاقة الرجل بكتابه، هي بمثابة شرخ صغير خاص في عالمي؛ لقد حصل تفريغ خاص في صميم هذا الشكل الصلب والمرئي، فهو ليس كثيفاً إلا ظاهرياً، ومعناه الخاص هو أن يكون وسط العالم، هروباً محدوداً وموضعياً بشكل صارم، على مسافة عشر خطوات مني، وفي صميم هذه الكثافة.

كل ذلك لا يجعلنا إذاً نترك الميدان الذي يبدو الآخر فيه موضوعاً. وإضافة إلى ذلك، فإن المسألة التي نحن بصددها هي نموذج خاص للموضوعية، قريب جداً من ذلك الذي يعبّر عنه هوسرل بكلمة غياب، من دون أن نشير كل مرة إلى أن الآخر لا يتحدّد بأنه غياب الوعي بالنسبة إلى الجسد الذي أراه، بل بأنه غياب العالم الذي أدركه حسّياً في صميم إدراكي الحسّي لهذا العالم. والآخر هو على هذا الصعيد، موضوع من العالم بحيث يجعل العالم يحدّده. لكن علاقة الهروب من العالم وغيابه بالنسبة إلي، ليست سوى احتمال. وإذا كانت هي التي تحدّد موضوعية الآخر، فلأي حضور أصلي للآخر تستند هذه العلاقة؟ يمكننا الآن إعطاء هذه الإجابة: إذا كان الآخر كموضوع يتحدّد عبر علاقته بالعالم، بأنه موضوع يرى ما أراه أنا، فإن علاقتي الأساسية بالآخر كذات فاعلة لا بدّ من إرجاعها إلى إمكانيتي الدائمة أن أكون موضوعاً يراه هذا الآخر. لا بدّ لي من أن أدرك حضور وجوده كذات فاعلة، عبر انكشاف وجودي كموضوع أمامه، وبواسطة هذا الانكشاف؛ فكما أن الآخر هو موضوع محتمل بالنسبة إلي من حيث إنني ذات فاعلة، كذلك فإنني لا أستطيع أن أكتشف كيف يمكنني أن أصبح موضوعاً محتملاً، إلا بالنسبة إلى ذات فاعلة أكيدة. لا يمكن لهذا الانكشاف أن ينشأ لمجرّد أن عالمي هو موضوع بالنسبة إلى الآخر كموضوع، كما لو أن نظرة الآخر قد اتبعت طريقاً معيناً واستقرّت عليَّ، بعد أن تنقّلت بين الأرض المعشبة والمواضيع المحيطة بها. لقد أشرت إلى أنه لا يمكنني أن أكون موضوعاً بالنسبة إلى موضوع: يجب أن يحصل تحوّل جذري لدى الآخر بحيث يجعله يفلت من الموضوعية. لا يمكنني إذاً أن أعتبر النظرة التي يلقيها الآخر عليّ، سوى أحد التجلّيات الممكنة لوجوده الموضوعي: لا يمكن للآخر أن ينظر إليّ مثلما ينظر إلى العشب. ومن ناحية أخرى، لا يمكن لموضوعيتي نفسها أن تكون بالنسبة إلى «ذاتي»، صادرة عن موضوعية العالم، لأنني، تحديداً، أنا الذي بواسطته ثمة عالم حاضر، أي أنا الذي لا يمكنه مبدئياً أن يكون موضوعاً لذاته. هكذا فإن هذه العلاقة التي «يراني فيها الآخر» ليست هي من بين العلاقات التي يمكن لكلمة إنسان أن تعبّر عنها، بل هي تمثّل واقعة يتعذّر إرجاعها إلى شيء آخر، فلا يمكن استنباطها من ماهية الآخر كموضوع، ولا من وجودي كذات فاعلة. هكذا، على العكس من ذلك، إذا كان لا بدّ من أن يكون لمفهوم الآخر ـ كموضوع معنى، فلا يمكنه أن يكتسبه إلا من تحوّل هذه العلاقة الأصلية وتدهورها. وباختصار، بما أنه من المحتمل أن يكون مرجعي لإدراك الآخر في

العالم هو إنسان، فهذا المرجع هو إمكانيتي الدائمة أن «يراني ـ إنسان»، أي الإمكانية الدائمة أن تراني ذات فاعلة وتحلّ في محلّ الموضوع الذي أراه. أن «يراني ـ الآخر» هو حقيقة «رؤيتي ـ للآخر». هكذا فإن فكرة «الآخر» لا يمكنها بأي حال، أن تنطبق على وعي معزول، خارج ـ العالم، بحيث يتعذر حتى التفكير فيه: الإنسان يتحدَّد بالنسبة إلى العالم وبالنسبة إلى ذاته. إنه ذلك الموضوع من العالم الذي يحتّم تسرّباً داخلياً في الكون، بل نزيفاً داخلياً: إنه الذات الفاعلة التي تتكشف لي عبر هذا الهروب من ذاتي نحو التموضع. لكن علاقتي الأصلية بالآخر ليست حقيقة غائبة أستهدفها من خلال الحضور العيني لموضوع ما في عالمي فحسب، بل هي أيضاً علاقة عينية ويومية أختبرها في كل لحظة: الآخر ينظر إليّ في كل لحظة؛ وسهلٌ علينا اتخاذ أمثلة عينية، لوصف هذا الارتباط الأساسي الذي يشكل أساس كل نظرية تتناول الآخر. إذا كان الآخر من حيث المبدأ هو ذلك الذي ينظر، فعلينا توضيح معنى النظرة لدى الآخر.

كل نظرة تتجه نحوي تبدو مرتبطة بظهور شكل حسّي في مجال إدراكي الحسّي، لكنه على عكس كل اعتقاد، لا ترتبط هذه النظرة بأي شكل محدَّد. لا شك أن الذي يُظهر في أغلب الأحيان، نظرة ما، إنما هو التقاء تركيز المقلتين عليَّ. لكن النظرة تتجلّى أيضاً عند سماع حفيف الأغصان أو صوت خطوة تبعها سكون، أو انشقاق مصراع النافذة، أو حركة خفيفة للستارة. إن الرجال الذين يزحفون في الدَّغل خلال عملية عسكرية، يدركون أن النظرة التي يجب تجنّبها ليست عينين، بل مزرعة بيضاء بأكملها، تبرز بوضوح في الأفق، على أعالي هضبة. من البديهي أن الموضوع المكوَّن بهذا الشكل، لا يُظهر النظرة إلا بصفتها محتملة. إن الاحتمال الوحيد هو أن هناك شخصاً ما يكمن لي ويترصّدني من وراء شجيرة من الدغل قد تحرّكت منذ قليل. لكن هذا الاحتمال يجب أن لا يستوقفنا الآن: وسنعود إليه. المهم أولاً هو إعطاء تعريف للنظرة بحدّ ذاتها. إلا أن الدغل والمزرعة ليسا هما النظرة: إنهما يمثلان العين فقط، لأن العين لا تُدَرك أولاً كعضو لحاسّة النظر، بل كمركز للنظرة. إنهما إذاً لا يرتبطان إطلاقاً بعينين من لحم لدى ذلك المتربِّص من وراء ستارة أو نافذة من المزرعة: الستارة والنافذة هما وحدهما بمثابة عينين. من ناحية أخرى، ليست النظرة كيفية من كيفيات الموضوع الذي يقوم بوظيفة العين، ولا شكلاً كلياً لهذا الموضوع، ولا علاقة «دنيويّة» تنشأ بين هذا الموضوع وبيني. بل على العكس من ذلك، إن

إدراكي للنظرة الموجهة نحوي ليس إدراكاً حسّياً للنظرة عبر المواضيع التي تُظهرها، إذ إنه يظهر على خلفية تدمير للعينين اللتين «تنظران إليّ»: إذا أدركتُ النظرة فكرياً، فلا أعود أدرك العينين حسّياً: العينان هما هناك، وتمكثان بمثابة عروض ضمن نطاق إدراكي الحسّي، لكنني لا أستعملهما، لأنهما فقدتا مفعولهما ودورهما، فلم تعودا موضوعاً لطرح نظريّ، بل وُضعتا «خارج الدائرة» التي يوجد فيها العالم بالنسبة إلى وعي يمارس الاستحضار الفنومينولوجي للماهية الذي وصفه هوسرل. عندما تنظر إليك عينان، لا يمكنك أن تجدهما جميلتين أو قبيحتين، ولا أن تلاحظ لونهما. إن نظرة الآخر تحجب عينيه، ويبدو أنها تتقدّم أمامهما. وينتج هذا الوهم من كوْن العينين موضوعين لإدراكي الحسّي، ما يبقيهما على مسافة محدَّدة تمتدّ انطلاقاً مني وصولاً إليهما. باختصار: إنني حاضر للعينين من دون وجود مسافة بيننا، لكنهما هما على مسافة من المحل الذي «أنا موجود فيه» - بينما النظرة تقع عليّ فلا تبقى مسافة بيننا، وهي في الوقت نفسه، تبقيني على مسافة منها، أي أن حضورها المباشر تجاهي يبسط مسافة تبعدني عنها. فلا يمكنني إذاً أن أوجّه انتباهي نحو النظرة من دون أن يتفكّك في الوقت نفسه ما أدركه حسّياً وينتقل هكذا إلى العمق الخلفي. يحصل هنا شيء ما مماثل لما حاولت تبيانه من جهة أخرى في ما يتعلق بموضوع المتخيَّل[9]، فقد كنت أقول حينئذٍ إننا لا نستطيع أن ندرك حسياً وأن نتخيّل في الوقت نفسه، فإما الإدراك الحسي وإما التخيّل. سأقول هنا عن طيب خاطر: لا نستطيع في الوقت نفسه أن ندرك العالم حسّياً، وأن نُدرك فكرياً نظرة تحدّق فينا، فإما الإدراك الحسي وإما الإدراك الفكري للنظرة. ذلك أنه حين ندرك حسياً، فهذا يعني أننا ننظر، وحين ندرك فكرياً نظرة ما، فهذا لا يعني أننا ندرك فكرياً نظرة كموضوع في العالم (إلا إذا كانت هذه النظرة غير موجّهة نحونا)، بل يعني أننا نعي بأن النظرة تستهدفنا؛ فالنظرة التي تُظهرها العيون، مهما كانت طبيعتها، هي انعكاس محض لذاتي. عندما أسمع قرقعة الأغصان ورائي، لا أدرك مباشرة أن هناك شخصاً ما، بل أدرك مباشرة أنني معرّض للإصابة، وأنه يمكن لجسدي أن يُجرح، وأنني أشغل موقعاً، وأنه لا يمكنني بأي حال أن أفرّ من هذا الموقع الذي أنا فيه من دون أي حماية. باختصار، إنني أدرك مباشرةً أن هناك من يراني. وهكذا، فإن النظرة هي

---

(9) انظر: Jean-Paul Sartre, *L'Imaginaire: Psychologie phénoménologique de l'imagination* (Paris: Gallimard, 1940).

قبل كل شيء وسيط بيني وبين ذاتي. ما هي طبيعة هذا الوسيط؟ ماذا يعني بالنسبة إليّ: أن يراني أحد؟

لنتخيّل أنني قمت، بسبب غيرة أو مصلحة أو عيب فيّ، بالتنصت والنظر عبر ثقب قفل الباب، فأنا وحيد وفي حالة من وعي غير نظري (بـ) ذاتي. ذلك يعني أولاً أنه ليس هناك «أنا» يسكن وعيي. إذاً ليس هناك شيء يمكنني أن أنسب إليه أعمالي كي أعطيها صفة معيّنة، فأعمالي ليست معروفة إطلاقاً، بل إنني أنا أعمالي، وبسبب ذلك، فهي تتضمن تبريرها الكليّ لذاتها. إنني وعي محض بالأشياء، والأشياء إذا ما أُخذت ضمن مدار إنّيتي، فهي تقدّم لي معطياتها الموجودة بالقوة كنسخة عن وعيي غير النظري بإمكانياته الخاصة. ذلك يعني أنه وراء هذا الباب، هناك مشهد يعرض نفسه «للمشاهدة»، ومحادثة تقدّم نفسها «كي تُسمع». الباب وثقب القفل هما في الوقت نفسه أدوات وعقبات: إنهما يبدوان من حيث إنه يجب «التعامل معهما بحذر»، فالثقب يقدّم نفسه من حيث إنه «يجب النظر من خلاله عن قرب وبطريقة جانبية بعض الشيء» ... إلخ، فمنذ هذه اللحظة «أفعل ما يجب عليّ فعله»، وإن أي مقاربة متعالية لأفعالي لن تعتبرها مجرّد معطى يمكن إطلاق حكم عليه: إن وعيي يلتصق بأفعالي، إنه هو أفعالي، لكنها محكومة بغايات يجب بلوغها، وبوسائل يجب استعمالها. إن موقفي على سبيل المثال، ليس له ظاهر، إنه فعل محض يقوم على ربط الوسيلة (ثقب القفل) بالغاية التي يجب بلوغها (المشهد الذي يجب رؤيته)، وهو طريقة لأفقد ذاتي في العالم ولأجعل الأشياء تمتصّني كما يمتصّ الورق النشّاف الحبر، وكي ينفصل مركّبٌ أداتي موجّه نحو غاية، عن العالم كعمقٍ خلفي، وذلك بطريقة تركيبية؛ فالترتيب هنا معاكس لترتيب السببية: إذ إن الغاية التي يجب بلوغها، هي التي تنظّم كل اللحظات التي تسبقها: الغاية تبرر الوسائل، ولا توجد الوسائل لأجل ذاتها وبمعزل عن الغاية. ومن جهة أخرى، فإن المجموع لا يوجد إلا بالنسبة إلى مشروع حرّ لتحقيق إمكانياتي: إن الغيرة من حيث هي بالتحديد إمكانيتي التي هي أنا، هي التي تنظّم هذا المركّب الأداتي بتجاوزه نحو ذاتها. لكن هذه الغيرة لا أعرفها لأنني أنا هي. وحده المركّب الأداتيّ الدنيوي يمكنه أن يطلعني عليها، إذا تأملته بدلاً من أن أمارسه. إن هذا المجموع الموجود في العالم، مع تحديده المزدوج الذي يتضمن عنصرين عكسيين، هو ما سندعوه «الموقف» ـ لا يوجد مشهد وراء الباب يجب رؤيته إلا لأنني غيور، لكن غيرتي

ليست شيئاً إن لم تكن هناك واقعة موضوعية هي وجود مشهد وراء الباب يجب رؤيته. إن هذا الموقف يعكس لي في الوقت نفسه وقائعيتي وحريتي، فهو يعكس لي حريتي بشكل مهمات يجب القيام بها بحرية، وذلك ضمن ظروف البنية الموضوعية للعالم المحيط بي؛ ليس هناك أي إكراه، لأن حريتي «تتآكل» ممكناتي، وبالترابط مع ذلك، فإن المعطيات الموجودة بالقوة في العالم تشير إلى نفسها وتعرض نفسها فقط. كذلك لا يمكنني أن أعرّف نفسي حقاً من حيث إنني كائن ضمن موقف: لأنني أولاً لست وعياً مموضِعاً لذاتي، ثم لأنني مصدر العدم لذاتي. بهذا المعنى، ولأنني ما لست أنا عليه ولست ما أنا عليه، لا يمكنني حتى أن أعرّف نفسي بأنني أقوم حقاً بالتنصت على الأبواب، إذ إنني أفلت من هذا التعريف المؤقت عن نفسي بواسطة كل التعالي لديّ: هذا هو أصل الخداع النفسي كما رأينا ذلك سابقاً. هكذا فإنني لا أستطيع أن أعرف نفسي فقط، بل إن وجودي نفسه يفلت مني ـ مع أنني أنا هو هذا الإفلات من وجودي، وإنني لست شيئاً إطلاقاً: لا يوجد شيء هناك سوى عدم محض يكتنفني ويُبرز مجموعة موضوعية تتمايز في العالم، كنظام واقعي حيث الوسائل منظّمة في سبيل غاية محددة.

لكن، ها قد سمعت خطوات في الممشى: هناك من ينظر إليّ. ماذا يعني ذلك؟ ذلك أنني أُصبت فجأة في كينونتي، وأن تغيرات أساسية ظهرت في كل بنيتي، وهي تغيرات يمكنني إدراكها وتثبيتها عبر مفاهيم بواسطة الكوجيتو المنعكس على ذاته.

في بداية الأمر، ها أنا موجود من حيث إنني «أنا» بالنسبة إلى الوعي العفوي غير المنعكس. وغالباً ما وُصف هذا البروز المفاجئ «للأنا» بهذا الشكل: إنني أرى نفسي لأن هناك من يراني. لكن هذا الوصف ليس صحيحاً إطلاقاً. لكن لنتفحص الأمر جيداً: ما دمنا قد نظرنا ملياً إلى ما هو لذاته في عزلته، فإننا توّصلنا إلى أن الوعي غير المنعكس لا يمكنه أن يكون مسكوناً «بالأنا»: «فالأنا» لا يتجلى بصفة موضوع، إلا بالنسبة إلى الوعي المنعكس على ذاته. لكن ها هو «الأنا» يأتي ليلازم الوعي غير المنعكس. إلا أن هذا الأخير هو وعي بالعالم، فالأنا يوجد إذاً بالنسبة إلى هذا الوعي على صعيد مواضيع العالم؛ إن «استحضار الأنا» الذي كان دوراً تقع مسؤوليته على عاتق الوعي المنعكس على ذاته، أصبح يخصّ الآن الوعي غير المنعكس. لكن الفرق الوحيد هو أن الوعي المنعكس على

ذاته يتخذ «الأنا» مباشرة كموضوع له، بينما الوعي غير المنعكس لا يدرك هذا «الأنا ـ الشخص» مباشرة، ولا يدركه كموضوع له: إن «شخصي» هو حاضرٌ للوعي من حيث إنه موضوع للآخر. ذلك يعني أنني أعي نفسي دفعة واحدة من حيث إنني أفلت من ذاتي، ليس من حيث إنني أساس عدمي الخاص، بل من حيث إن لي أساساً أرتكز عليه خارج ذاتي، فأنا لست بالنسبة إلى ذاتي سوى ارتباط محض يحيلني إلى الآخر. إلا أن ذلك لا يعني أن الموضوع هو الآخر، وأن الأنا الحاضر لوعيي هو بنية ثانوية للآخر كموضوع أو دلالة له؛ ليس الآخر هنا موضوعاً ولا يمكنه أن يكون موضوعاً، كما بينّا ذلك، من دون أن يكفّ «الأنا» دفعة واحدة، عن كونه موضوعاً ـ للآخر، ويختفي. هكذا، لا أستهدف الآخر كموضوع، ولا «الأنا» كموضوع لذاتي، ولا يمكنني حتى أن أوجّه قصداً فارغاً نحو هذا «الأنا» كما لو أنه موضوع خارج متناولي في الوقت الحاضر؛ هذا «الأنا» منفصل بالفعل عن ذاتي بواسطة عدم لا يمكنني أن أملأه، لأنني أدركه من حيث إنه ليس لذاتي، وإنه يوجد للغير من حيث المبدأ. أنا لا أستهدفه إذاً من حيث إنه يمكن أن يُعطى لي يوماً ما، بل أستهدفه ـ على العكس من ذلك ـ من حيث إنه يهرب مني، من حيث المبدأ، ولن يخصّني إطلاقاً. ومع ذلك، أنا هو، ولا أستبعده كصورة غريبة، لكنه حاضر لي بوصفه «أنا»، بحيث أكون هذا «الأنا» من دون أن أعرفه، لأنني أكتشفه في حالة من الخجل (أو من الكبرياء في حالات أخرى). إن الشعور بالخجل أو بالفخر هو الذي يكشف لي نظرة الآخر، ويكشفني كموضوع لهذه النظرة، ويجعلني أعيش وضعي كموضوع لهذه النظرة، من دون أن يجعلني أعرف هذا الوضع. إلا أن الخجل، كما أشرنا إلى ذلك في بداية هذا الفصل، هو خجل من النفس، واعتراف بأنني هو هذا الموضوع كما يراه الآخر ويحكم عليه، فلا يمكنني أن أخجل إلا من حريتي من حيث إنها تفلت مني لتصبح موضوعاً معطى. وهكذا، إن صلة وعيي غير المنعكس «بالأنا» كموضوع للنظرة، هي في الأصل صلة «كون» وليس صلة معرفة بسبب كوني ذلك «الأنا» الذي يعرفه شخص آخر، بعيداً عن أي معرفة ممكنة لي. وإنني ذلك «الأنا» الذي أنا هو، في عالم استلبني فيه الآخر، لأن نظرة الآخر تشمل كل وجودي، كما تشمل بشكل متلازم الجدران والباب وقفله. كل هذه الأشياء ـ الأدوات التي أنا موجود في وسطها، تُدير نحو الغير وجهاً يفلت مني، من حيث المبدأ. وهكذا، إنني أنا ذاتي بالنسبة للغير وسط عالم يتسرب نحو الآخر. لكننا أطلقنا تسمية «نزيف داخلي» على تسرّب «عالمي أنا» باتجاه الآخر كموضوع،

ذلك الدم الذي سال قد استعدته وحصرته لمجرد أنني جمّدت الآخر كموضوع في عالمي الذي كان ينزف باتجاه هذا الآخر؛ وهكذا لم أفقد أي نقطة من دمي، وقد استعدت كل شيء وحاصرته وحصرته في وجود لم أستطع اختراقه على الرغم من ذلك. الحال هنا هي عكس ذلك، فالهروب لا نهاية له، يضيع في الخارج، والعالم يتسرّب خارج العالم، وأنا أتسرّب خارج ذاتي، وقد جعلتني نظرة الآخر موجوداً من الجهة الأخرى من وجودي، في هذا العالم، وسط عالم هو في الوقت نفسه، هذا العالم والجهة الأخرى من هذا العالم. أي نوع من العلاقات يمكنني إقامتها مع هذا الكائن الذي هو أنا الذي يكشفه لي الخجل؟

في المقام الأول، إنها علاقة «كون»، وذلك بسبب «كوني» هذا الكائن. ولا أفكر لحظة في إنكار ذلك، فخجلي هو إقرار بذلك. سيكون بإمكاني في ما بعد، أن أستخدم الخداع النفسي لتمويه ذلك عن نفسي، لكن الخداع النفسي هو أيضاً إقرار، لأنه محاولة للهروب من الكائن الذي أنا هو. لكن هذا الكائن الذي أنا هو، لست أنا هو على طريقة أنه «عليّ أن أكونه»، أو على طريقة أنني «كنت» هذا الكائن، فأنا لست أساس وجوده، ولا يمكنني أن أولدّه مباشرة، لكنه ليس هو أيضاً نتيجة غير مباشرة ودقيقة لأعمالي، كما هو الحال عندما يضطرب ظلّي على الأرض، وعند انعكاسي على المرآة كنتيجة للحركات التي أقوم بها. هذا الكائن الذي هو أنا يبدو غير محدّد بعض الشيء، ولا يمكن توّقعه إلى حدّ ما. ولا تنتج هذه الخصائص الجديدة عن عدم قدرتي على معرفة الآخر فحسب، بل تنتج أيضاً وخاصة عن كون الآخر حرّاً، أو كي أكون أكثر دقة، أقلب العبارة قائلاً إن حرية الآخر تنكشف لي من خلال القلق الناتج عن عدم تحديد الكائن الذي أنا هو بالنسبة إلى الآخر. وهكذا، فإن هذا الكائن هو الممكن لي، وهو ليس دائماً موضع تساؤل في صميم حريتي: بل هو، على العكس من ذلك، يحدّ من حريتي، إذ إنه الجانب المخفي من حريتي بالمعنى الذي نقصده عندما نقول «الوجه المستور من ورق اللعب»، وإنه معطى لي كحمل ثقيل عليّ أن أتحمله من دون أن يكون بإمكاني الالتفات نحوه لمعرفته، ولا حتى الإحساس بوزنه؛ وبالمقارنة مع ظلي، إنه ظلّ ينعكس على مادة متحركة لا يمكن توقعها، بحيث إن أي قائمة مستندات لا تسمح لنا بأن نحسب التشوهات الناتجة عن هذه الحركات. ومع ذلك، إنه وجودي وليس صورة عن وجودي. إنه وجودي كما يتجلّى عبر حرية الآخر وبواسطة هذه الحرية. كل شيء يحصل كما لو أنه لديّ

بُعد كينوني كنت منفصلاً عنه بواسطة عدم جذري: وهذا العدم هو حرية الآخر، والآخر عليه أن يجعل كينونتي ـ له موجودة من حيث إن عليه أن يكون هو كينونته. وهكذا، فإن كل تصرّف من تصرفاته يُلزمني في بيئة جديدة، حيث المادة ذاتها لوجودي هي حرية أحد غيري لا يمكنني توقعها. ومع ذلك، وبسبب خجلي بالذات، أطالب بأن تكون حرية هذا الآخر هي حريتي، وأؤكد أن هناك وحدة عميقة بين الأفراد في وعيهم ببعضهم، لكن ليست هذه الوحدة انسجاماً بين مونادات أو جواهر فردية اتخذها البعض أحياناً كضمانة للموضوعية، بل هي وحدة كينونة لأنني أقبل وأريد أن ينسب الآخرون إليّ وجوداً أعترف به.

لكن الخجل يكشف أنني هو هذا الكائن، ليس على طريقة أنني «كنت» هذا الكائن، أو «عليّ أن أكونه»، بل إنني هو في ـ ذاته. لا أستطيع وحدي أن أحقق «كوني ـ جالساً»، وفوق ذلك، يمكن القول إنني جالسٌ ولست جالساً في الوقت نفسه. يكفي أن ينظر الآخر إليّ كي أكون ما أنا عليه ليس لذاتي بكل تأكيد بل للآخر: لن أتوصل إطلاقاً إلى تحقيق «كوني ـ جالساً» الذي أدركه في نظرة الآخر، سأبقى دائماً وعياً. ومجدداً فإن إفلات ما هو لذاته المعدِّم يتجمد، ومجدداً، فإن ما هو في ـ ذاته يعيد تشكيل نفسه مرتكزاً على ما هو لذاته. لكن مجدداً، يتمّ هذا التحوّل عن بُعد: بالنسبة إلى الغير أنا جالس، كهذه المحبرة التي على الطاولة، بالنسبة إلى الغير، أنا منحنٍ على ثقب القفل كهذه الشجرة التي مالت مع الهواء. هكذا نزعتُ عني، بالنسبة إلى الغير، تعاليّ. ذلك أنه بالنسبة إلى أي شخص يجعل من نفسه شاهداً على ذلك، أي إنه يحدّد نفسه من حيث إنه ليس هو هذا التعالي، يصبح التعالي موضوعاً مكشوفاً ومعطى، أي إنه يكتسب طبيعة لمجرّد أن الآخر يمنحه وجوداً خارجياً، ليس بواسطة تشويه ما، ولا بواسطة تغيير يفرضه عليه من خلال مقولاته، بل بوجوده ذاته. إذا كان هناك أحد غيري، مهما كان، وحيث كان، ومهما كانت علاقاته بي، وحتى من دون أن يؤثر فيَّ بطريقة تختلف عن تأثير انبثاق وجوده المحض، فإن لديّ وجوداً خارجياً، وطبيعة، وسقوطي الأصلي إنما هو وجود الآخر؛ والخجل ـ كما الفخر ـ هو إدراك ذاتي كطبيعة، مع أن هذه الطبيعة بالذات تفلت مني ولا يمكنني معرفتها من حيث هي كذلك. هذا لا يعني حصراً أنني أشعر بفقدان حريتي وتحولي إلى شيء، لكن طبيعتي هي هناك، خارج حريتي المعاشة، من حيث إنها صفة محدّدة لوجودي ـ للآخر. إنني إدرك نظرة الآخر في صميم

عملي، من حيث إنها تجمّد إمكانياتي الخاصة وتسلبني إياها. وهذه الإمكانيات التي هي أنا ذاتي، والتي هي شرط التعالي لديّ بفعل الخوف والانتظار القلق أو العاقل، إنما أشعر أنها تُعطى في موضع آخر، إلى أحد غيري من حيث إنه يجب أن يتجاوزها بدورها بإمكانياته الخاصة لديه. والآخر من حيث هو نظرة، ليس هو سوى ذلك: تجاوز للتعالي لديّ. ولا شك أنني دائماً إمكانياتي، بالطريقة التي يكون لديّ فيها وعي غير نظري (بـ) هذه الإمكانيات: لكن النظرة تسلبني إياها: حتى ذلك الحين، كنت أدرك نظرياً هذه الإمكانيات المتعلقة بالعالم في العالم، بصفتها موجودة بالقوة في الأدوات؛ الزاوية المظلمة في الممشى تعكس لي إمكانية الاختباء من حيث هي مجرد كيفية موجودة بالقوة في ظلها المضيء بعض الشيء، ومن حيث هي دعوة من ظلمتها؛ فهذه الكيفية، أي أداتية هذا الموضوع، لم تكن تخصّ سواه وحده، وكانت تبدو خاصية موضوعية ومثالية تعبّر عن ارتباطها الواقعي بهذا المركّب الذي دعوناه «موقفاً». لكنه تحت تأثير نظرة الآخر، هناك تنظيم جديد من المركبات يضاف إلى التنظيم الأول وينطبع فوقه. إن إدراكي لنفسي كموضوع مرئي، يعني بالفعل أنني أدرك نفسي مرئياً في العالم وانطلاقاً من العالم. ولكن نتيجة لذلك لا تقتطعني النظرة من العالم، بل تبحث عني في صلب موقفي، ولا تدرك مني سوى علاقات لا تنفصم مع الأدوات: إذا كنت مرئياً بصفتي جالساً، يجب أن أكون مرئياً من حيث إنني «جالس ـ على ـ الكرسي»، وإذا كنت مدرَكاً بصفتي منحنياً، يجب أن أكون مرئياً من حيث إنني «منحنٍ ـ على ـ ثقب ـ القفل»... إلخ. ولكن، نتيجة لذلك، إن استلاب «الأنا» الذي هو الكائن الخاضع للنظرة، يستدعي استلاب العالم الذي أنظمه، فأنا مرئيّ جالساً على هذا الكرسي من حيث إنني لا أرى مطلقاً هذا الكرسي، ومستحيل أن أراه، ومن حيث إنه يفلت مني كي ينتظم مع علاقات ومسافات أخرى في مركّب جديد له توجّه مختلف، وذلك وسط مواضيع أخرى تحجب عني، بالمثل، وجهها السري. هكذا، من حيث كوني ممكناتي، إنني ما لست أنا عليه، ولست ما أنا عليه، ها أنا إذاً شخص ما. وما أنا عليه ـ وهو يفلت مبدئياً مني ـ أنا عليه وسط العالم، من حيث إنه يفلت مني. لهذا السبب، فإن علاقتي بالموضوع، أي ما هو موجود بالقوة في الموضوع، تتفسّخ تحت تأثير نظرة الآخر، وتبدو لي في العالم كإمكانيّتي في استخدام الموضوع من حيث إن هذه الإمكانية تفلت مبدئياً مني أي من حيث إن الغير يتجاوزها نحو إمكانياته الخاصة. مثلاً إن ما هو موجود بالقوة في الزاوية المظلمة يصبح إمكانية فعلية

لاختبائي في الزاوية لمجرد أن يستطيع الغير تجاوزها نحو إمكانيته الخاصة وهي إضاءة الزاوية بمصباحه. هذه الإمكانية موجودة هناك، أدركها من حيث هي غائبة لدى الغير، وأنا تحت تأثير قلقي وقراري التخلي عن هذا المخبأ «الآمن قليلاً». وهكذا، فإن إمكانياتي حاضرة لوعيي غير المنعكس من حيث إن الغير يترصدني. إذا رأيت وضعي مهيّأً لكل احتمال، أي إذا رأيت يده في جيبه حيث يحمل سلاحاً، وأصبعه على زرّ جرس كهربائي استعداداً لإنذار مركز الحراسة عند «أقل حركة مني»، فإنني أتعرّف إلى إمكانياتي من الخارج بواسطة هذا الآخر، في الوقت الذي أكون فيه هذه الإمكانيات، تقريباً كما هو الحال عندما يتعرف المرء موضوعياً إلى فكره بواسطة اللغة، في الوقت الذي يستعمل فكره لصياغة هذه اللغة. هذا الميل للهروب الذي يسيطر عليّ ويشدّني إليه والذي هو أنا، إنما أدركه في هذه النظرة المترّبصة، وفي تلك النظرة الأخرى، أي السلاح المصوّب نحوي، فالغير يُعلمني بهذا الميل من حيث إنه قد توقّعه واتخذ الاحتياطات اللازمة له. إنه يُعلمني به من حيث إنه يتجاوزه ويجرّده من فعاليته. لكنني لا أدرك هذا التجاوز بالذات، بل أدرك بكل بساطة موت إمكانيتي. إنه موت بارع: لأن إمكانية اختبائي تبقى أيضاً إمكانيتي أنا، فهي تستمر دائماً من حيث إنني أنا هي، ولاتزال الزاوية المظلمة تشير إلي، وتحيل إليّ ما هو موجود بالقوة فيها. لكن، إذا كان تعريف الأداتية هو «إمكانية تجاوز الأداة نحو غاية ما»، تصبح عندئذٍ إمكانيتي بالذات أداتية، فإمكانية اختبائي في الزاوية تصبح ما يستطيع الآخر تجاوزه نحو إمكانيته الخاصة، وهي كشفي والتعرف إلى هويتي واعتقالي. إن إمكانية اختبائي هي بالنسبة إلى الآخر، عائقٌ ووسيلة في الوقت نفسه، كما هو حال كل الأدوات. إنها عائق، لأنها ستجبره على القيام ببعض الأفعال الجديدة (التقدّم نحوي، إضاءة المصباح...). وإنها وسيلة، لأنه بمجرّد أن يكتشفني في الطريق المسدود، يتم القبض عليّ. بعبارة أخرى، كل فعل أقوم به ضد الآخر يمكنه أن يكون مبدئياً، بالنسبة إلى الآخر وسيلة سيستخدمها ضدي. ولا أدرك الآخر تحديداً عبر رؤية واضحة لما يمكنه أن يفعله بفعلي، بل أدركه في حالة من الخوف حيث أعيش كل إمكانياتي من حيث هي متناقضة. الآخر هو الموت المخفي لإمكانياتي من حيث إنني أعيش هذا الموت باعتباره مخفياً وسط العالم. إن ارتباط إمكانيتي بالأداة لم يعد سوى ارتباط بين وسيلتين منسّقتين بين بعضهما في الخارج، من أجل غاية تفلت مني. إن ظلمة الزاوية المعتمة وإمكانية اختبائي فيها يتجاوزهما الآخر في الوقت ذاته عندما يضيء الزاوية بمصباحه، قبل أن

أستطيع القيام بحركة كي ألتجئ إليها. وهكذا، في الارتعاشة المفاجئة التي تهزني عندما أدرك نظرة الآخر، أعيش فجأة استلاباً لطيفاً لكل إمكانياتي المنتظمة مع مواضيع العالم، بعيداً عني وسط العالم.

لكنه ينتج عن ذلك خلاصتان مهمتان: **الأولى** هي أن إمكانيتي تصبح خارج ذاتي، احتمالاً، فمن حيث إن الآخر يدرك إمكانيتي باعتبار أن هناك حرية تتآكلها، وهي حرية ليست له، ومن حيث إنه يجعل من نفسه شاهداً على إمكانيتي، ويحسب مفاعيلها، فإن هذه الإمكانية غير محدّدة كلياً بالنسبة إلى بقية الممكنات، وهكذا بالتحديد يمكنني أن أتنبّأ بها. وهذا ما سيمكنه في ما بعد أن يسحرنا ويرعبنا في الوقت نفسه عندما نكون على علاقة مباشرة بالآخر بواسطة اللغة. أقول: «أقسم لك إنني سأفعل ذلك!» ـ فتقول لي، «هذا ممكن جداً، وأريد أن أصدّقك، ومن الممكن أن تفعل ذلك في الواقع!». إن معنى هذا الحوار بالذات يستدعي أن يكون الآخر موضوعاً في الأصل، في موقع أمام حريتي كما لو أنه أمام خاصيّة اللاتحديد، وأمام ممكناتي كما لو أنه أمام احتمالاتي. وهذا ما أشعر أصلاً بأنني هو، هناك بالنسبة إلى الآخر، وهذا التصوّر التمهيدي ـ الشبحي لوجودي يصيبني في صميم ذاتي، لأنني بواسطة الخجل والغضب والخوف لا أكفّ عن تقبّل ذاتي من حيث هي ذاتي. وأتقبّل ذاتي تلمّساً، لأنني لا أعرف ما أتقبّله: أنا هو بكل بساطة.

والخلاصة الثانية هي أن المجموعة المؤلفة من «أداة» و«إمكانية ذاتي تجاه الأداة» تبدو لي وكأن الآخر قد تجاوزها ونظّمها كعالم. ومع نظرة الآخر يفلت مني «الموقف»، أو إذا استعملنا عبارة عادية لكنها ترجمة أمينة لفكرتنا: لم أعد سيّد الموقف. أو بأكثر دقة: مازلت سيّد الموقف، لكن الموقف له بُعد واقعي، بحيث إنه من خلال هذا البعد، يفلت مني، ومن خلاله تجعله تغيرات مفاجئة مغايراً لما يبدو عليه بالنسبة إلي. من المؤكد أنه يمكنني في عزلتي التامة أن أقوم بعمل تتعارض نتائجه كلياً مع توقعاتي ورغباتي: أسحب بهدوء طاولة الرسم كي أجتذب نحوي هذا الإناء الهش. لكنه ينتج عن هذه الحركة وقوع تمثال صغير من البرونز يؤدّي إلى تحطّم الإناء إلى ألف قطعة. لكن لا يوجد شيء هنا لا يمكنني توقعه لو كنت أكثر انتباهاً، ولاحظت ترتيب المواضيع... إلخ: لا شيء يفلت مني من حيث المبدأ، فعلى العكس من ذلك، إن ظهور الغير يُظهر جانباً من الموقف لم أكن أريده، ولست سيّداً عليه، ويفلت مني مبدئياً لأنه موجود للغير.

وهذا ما دعاه جيد (Gide) «حصة الشيطان». إنه الوجه الآخر الذي لا يمكن توقعه، ومع ذلك فهو واقعي. إن استحالة التوقع هذه هي التي سيثابر كافكا (Kafka) على وصفها في أعماله الفنية **الدعوى** (*Le Procès*) و**القصر** (*Le Château*): كل ما يفعله «ك» (وهو شخصيته الرئيسية) ومسّاح الأراضي، إنما يخصّهما شخصياً، ومن حيث إنهما يؤثران في العالم، فإن نتائج أفعالهما تتطابق تماماً مع توقعاتهما. إنها أفعال ناجحة. لكنهما في الوقت ذاته لا يعرفان باستمرار حقيقة هذه الأفعال، فلها معنى من حيث المبدأ، وهو معناها الحقيقي الذي لن يعرفاه إطلاقاً. ولا شك أن كافكا يريد هنا بلوغ التعالي الإلهي، وإن الفعل الإنساني يتشكل كحقيقة من أجل ما هو إلهي. لكن الله ليس هنا سوى مفهوم الآخر في حدِّه الأقصى. وسنعود إلى ذلك. إن هذا المناخ المؤلم الذي يفلت منا في كتابه **الدعوى**، وهذا الجهل الذي يُعاش، على الرغم من ذلك كجهل، وهذه الكثافة الكلّية التي لا يمكن سوى استشعارها من خلال شفافية كلية، ليس كل ذلك سوى وصف لوجودنا ـ للآخر ـ وسط ـ العالم. هكذا إذاً، فإن الموقف يتجمد عبر تجاوزه لأجل الآخر وبواسطة هذا التجاوز، وينتظم حولي «كشكل» بالمعنى «الجشطلتي» للكلمة: هناك تركيب محدَّد أشكّل أنا بنيته الأساسية، وهذا التركيب يمتلك في الوقت ذاته، تماسك الخروج من الذات وخاصية الوجود في ـ ذاته. إن صلتي بهؤلاء الناس الذين يتحدثون والذين أراقبهم تُعطى دفعة واحدة خارج ذاتي، كأساس للصلة التي أرسيها أنا، وهو أساس تتعذر معرفته. وبشكل خاص، فإن نظرتي الخاصة، أي ارتباط من دون مسافة بيني وبين هؤلاء الناس، تتجرّد من التعالي لديها، لمجرّد أنها موضوعٌ لنظرة أخرى. الناس الذين أراهم أجمّدهم كمواضيع، فأكون بالنسبة إليهم كما هو الآخر بالنسبة إلي؛ حين أنظر اليهم أقيس قدرتي. لكن إذا رآهم الآخر ورآني، فإن نظرتي تفقد تأثيرها: لا يمكنها تحويل هؤلاء الناس إلى مواضيع «للآخر»، لأنهم أصلاً مواضيع لنظرة هذا الآخر. إن نظرتي تُظهر في هذه الحال علاقة وسط العالم، بيني كموضوع وبين الموضوع المنظور إليه، وهذه العلاقة هي بمثابة جاذبية تمارسها عن بُعد كتلتان على بعضهما البعض. وحول هذه النظرة تنتظم، من ناحية، المواضيع المنظور إليها، إذ إن المسافة بيني وبين هذه المواضيع موجودة في الحاضر، لكن نظرتي تحصرها وتحدّدها وتضغطها، بحيث إن مجموعة «المسافة والمواضيع» هي بمثابة عمق خلفي لبروز نظرتي، مثلما العالم هو العمق الخلفي لبروز «هذا الكائن» الحاضر أمامي ـ كما تنتظم، من ناحية أخرى، مواقفي التي تبدو كسلسلة

وسائل مستخدمة «لإبقاء» النظرة. بهذا المعنى، أشكِّل كلاًّ منظّماً، أي نظرة، وإنني موضوع ونظرة معاً، أي مركّب أداتي يتمتع بغائية داخلية ويمكنه أن ينتظم هو ذاته في علاقة بين الوسيلة والغاية كي يحقق حضوراً تجاه موضوع آخر محدَّد، متجاوزاً المسافة. لكن المسافة معطاة لي، فمن حيث إنني موضوع لنظرة الآخر، لا أبسط المسافة أمامي، بل أكتفي باجتيازها، فنظرة الآخر تمنحني المكانيّة. إن إدراك الذات كموضوع لنظرة الآخر، هو إدراك للذات من حيث إنها في الوقت نفسه، مصدر للمكانية وموضوع في المكانية.

لكن نظرة الآخر لا تُدرَك كمصدر للمكانية فحسب، بل للزمنيّة أيضاً. تتجلى لي نظرة الآخر بواسطة تجربة معاشة يستحيل علي اكتسابها مبدئياً وأنا وحدي: إنها تجربة التزامن. لا يمكن لعالم أن يتضمن تزامناً، إذا كان موجوداً بالنسبة إلى كائن واحد لذاته، بل يتضمن حالات من «الحضور ـ مع» فحسب، لأن هذا الكائن لذاته يفقد ذاته خارج ذاته، في أي مكان من العالم، ويربط كل الكائنات بواسطة وحدة حضوره الوحيد. إلا أن التزامن يفترض ارتباطاً زمنياً بين موجودين لا تربطهما أي علاقة أخرى. إذا كان هناك تأثير متبادل وتفاعل بين موجودين، فلا يمكنهما عندئذٍ أن يكونا متزامنين، لأنهما تحديداً جزء من النظام نفسه. التزامن لا يخصّ إذاً موجودات العالم، بل يفترض كائنين حاضرين «مع» العالم، باعتبارهما «حضوراً ـ تجاه». إن حضور بيار «تجاه» العالم هو حضور متزامن «مع» حضوري تجاه هذا العالم. بهذا المعنى، إن ظاهرة التزامن الأصلية هي أن توجد هذه الكأس بالنسبة إلى بول وبالنسبة إلي في الوقت ذاته. ذلك يفترض إذاً أساساً لكلّ تزامن، وهذا الأساس هو بالضرورة حضور شخص آخر يكوّن زمانه مع تكوّن زماني الخاص. لكن، من حيث إن الآخر يكوّن تحديداً زمانه الخاص، فهو يدخلني في زمانه: ومن حيث إنه ينطلق نحو زمانه الخاص، فإنني أظهر له في الزمان الكوني. ومن حيث إنني أدرك نظرة الآخر، فإنها تعطي زماني بُعداً جديداً. ومن حيث إن حضوري هو حاضر يدركه الآخر من حيث هو حاضري، فإن حضوري هذا له وجود خارجي: هذا الحضور الذي يصبح حاضراً لذاتي، يصبح مستلَباً بالنسبة إلي، بتحوّله إلى حاضر بحيث يجعل الآخر نفسه حاضراً لهذا الحاضر: من حيث إن الآخر يجعل نفسه حضوراً تجاهي، أصبح أنا مرمياً في الزمن الكوني. لكن الزمن الكوني الذي اتخذت فيه موقعاً لي، هو استلاب محض لحاضري الكوني، إذ إن الزمن الفيزيائي يجري نحو تكوّن محض

وحرّ بمعزل عني، وإن ما يرتسم في أفق هذا التزامن الذي أعيشه، هو تكوّن مطلق لزمنيةٍ يفصلني عنها عدم.

إنني أعرض نفسي لأحكام الآخر التقويمية من حيث إنني موضوع ضمن المكان والزمان، وبنية أساسية من موقف ضمن المكان والزمان في العالم. وأدرك ذلك أيضاً عبر الممارسة الخالصة للكوجيتو: أن يكون المرء موضوعاً لنظرة ما، يعني أنه يدرك ذاته كموضوع مجهول لأحكام تقويمية لا يمكن معرفتها، وبالأخص لأحكام تستند إلى قيم. لكنني في الوقت نفسه الذي أعترف فيه تحديداً، بصحّة هذه الأحكام، بسبب شعور بالخجل أو بالفخر، أظلّ اعتبرها كما هي: أي تجاوز حرّ للمعطى باتجاه إمكانيات. الحكم هو الفعل الترنسندنتالي لكائن حرّ. وهكذا، إن كوني مرئياً يجعلني كائناً غير مَحميّ من حرية ليست حريتي. بهذا المعنى، يمكننا أن نعتبر أنفسنا «عبيداً» من حيث إننا نظهر أمام الآخر. لكن هذه العبودية ليست نتيجة ـ تاريخية ويمكن التغلب عليها ـ لحياة تتخذ الشكل المجرّد للوعي. إنني عبد بمقدار ما أكون تابعاً في وجودي، في صميم حرية ليست حريتي، وهي الشرط الضروري لوجودي. إنني في حالة عبودية من حيث كوني موضوعاً لقيم تُستخدم لتحديد صفاتي من دون أن يكون بإمكاني التأثير في هذا التوصيف، ولاً بإمكاني معرفته. وإنني في الوقت نفسه في حالة خطر، من حيث إنني أداة لإمكانيات ليست إمكانياتي والتي لا يمكنني سوى أن ألمح حضورها المحض أبعد من وجودي، والتي تنفي التعالي لديّ كي تجعلني وسيلة لأجل غايات أجهلها. وهذا الخطر ليس عارضاً، بل بنية ثابتة لكينونتي ـ للآخر.

ها نحن قد وصلنا إلى نهاية هذا الوصف. وقبل الاستفادة منه لاكتشاف الآخر، علينا أن نشير أولاً إلى أن هذا الوصف قد جرى بأكمله على مستوى الكوجيتو. ونحن لم نعمل سوى على توضيح معنى ردات الفعل الذاتية على نظرة الآخر، والتي هي الخوف (الشعور بالخطر أمام حرية الآخر) والفخر أو الخجل (الشعور أخيراً بما أنا عليه، لكن في مكان آخر، هناك بالنسبة إلى الآخر)، والاعتراف بعبوديتي (الشعور بأنني مستلَب من إمكانياتي). وإضافة إلى ذلك، فإن هذا التوضيح ليس بأي حال تثبيتاً في مفاهيم، لمعارف إلى حد ما غامضة. ليرجع كل واحد إلى تجربته: ليس ثمة شخص لم يُضبَط يوماً ما وهو في موقف مذنب أو ببساطة مضحك، فالتغيّر المفاجئ الذي نشعر به عندئذٍ، لا يولّده ظهور

مباغت لمعرفة ما، فهو بالأحرى يشكّل بحدّ ذاته، تجميداً لذاتي واقتطاعاً مفاجئاً لها يُبقي إمكانياتي وبنية «ما هو لذاتي» سليمة كما هي، لكنه يدفعني بغتة باتجاه بُعد وجودي جديد: إنه بُعد ما هو غير ـ منكشف. وهكذا، فإنني أدرك ظهور النظرة كانبثاق علاقة وجود يخرج من ذاته، وأشكّل أنا أحد طرفيها من حيث إنني ما هو لذاته الذي هو ما ليس هو عليه، وليس ما هو عليه، وأما طرفها الآخر فهو أيضاً أنا، لكنه خارج متناولي وعملي ومعرفتي. وبما أن هذا الطرف من العلاقة يرتبط تحديداً بإمكانيات لامتناهية لدى شخص آخر حرٍّ، فهو بحدّ ذاته تركيب لامتناهٍ ولا يُستنفد من خصائص غير ـ منكشفة. وبواسطة نظرة الآخر، أعيش ذاتي من حيث إنني مجمّد وسط العالم، معرّض للخطر وتستحيل مساعدتي. لكنني لا أعرف ما أنا، ولا ما هو موقعي في العالم، ولا أي وجه يُديره نحو الآخر هذا العالم الذي أنا موجود فيه.

يمكننا منذ تلك اللحظة، أن نحدّد بدقة معنى انبثاق الآخر هذا عبر نظرته وبواسطتها، فالآخر لا يُعطى لنا كموضوع بأي شكل من الأشكال، إذ إن تموضعه سيكون انهياراً لوجوده كنظرة. وكما رأينا، فإن نظرة الآخر تفترض من جهة أخرى، اختفاء عينيه كموضوعين يُظهران النظرة، فلا يمكنه حتى أن يكون موضوعاً استهدفه فارغاً في آفاق وجودي للآخر. وسنرى أن تموضع الآخر هو دِفاع يحرّرني به وجودي تحديداً من كينونتي للآخر، وذلك بأن ينسب إلى الآخر وجوداً لذاتي. ومن حيث المبدأ، إن الآخر لا يمكنه في ظاهرة النظرة أن يكون موضوعاً. ونرى في الوقت ذاته، أنه لا يمكنه أن يكون طرفاً في العلاقة بيني وبين ذاتي، وهي علاقة تجعلني أظهر لذاتي من حيث إنني غير ـ منكشف. ولا يمكنه أيضاً أن يكون مستهدفاً من انتباهي: عند انبثاق نظرة الآخر، إذا وجّهت انتباهي نحو النظرة أو نحو الآخر، فكأنني أوجّهه إلى مواضيع، لأن الانتباه هو اتجاه قصدي نحو مواضيع. لكنه لا ينبغي أن نستنتج من ذلك أن الآخر شرط مجرّد للعلاقة القائمة على الخروج من الذات، وبنية مفاهيمها: لا يوجد هنا، في الواقع، موضوع لفكرنا يمكن للآخر أن يكون بنية شاملة وشكلية منه. ومن المؤكد أن الآخر هو شرط لوجودي ـ غير ـ المنكشف، لكنه شرط عينيّ وفردي، فهو ليس مرتبطاً بوجودي وسط العالم كما لو أنه أحد أجزائه المكوِّنة له، لأنه بالتحديد يتجاوز هذا العالم حيث أنا موجود من حيث إنني غير ـ منكشف، فإذاً لا يمكن للآخر، من حيث هو كذلك، أن يكون موضوعاً ولا عنصراً شكلياً ومكوِّناً لموضوع. ولا يمكنه أن يظهر لي ـ كما رأينا ـ كمقولة

موحِّدة أو منظِّمة لتجربتي، لأنه يأتي إليّ بالمصادفة. ما هو إذاً؟

الآخر هو الكائن الذي لا أوجِّه **أولاً** انتباهي نحوه. أولاً. إنه الذي ينظر إليّ ولا أنظر إليه بعد، والذي يقدّمني لذاتي من حيث إنني غير ـ منكشف، لكن من دون أن يكشف ذاته، والذي هو حاضر لي من حيث إنه يستهدفني وليس من حيث إنه مستهدَف: إنه القطب العيني الذي لا يطاله هروبي، والقطب العيني لاستلاب ممكناتي، ولتسرّب العالم نحو عالم آخر هو ذاته، مع أنه لا تواصل بينهما. لكن الآخر لا يمكنه أن يكون منفصلاً عن هذا الاستلاب بالذات أو عن هذا التسرّب، فهو معناهما واتجاههما، وهو يلازم هذا التسرّب، ليس كعنصر واقعي أو كمقولة، بل كحضور يتجمّد ويصبح جزءاً من العالم إذا حاولت أن «أستحضر» هذا الحضور الذي لا يكون حاضراً ولا طارئاً إطلاقاً أكثر مما هو عندما لا أنتبه له. إذا كنت كلياً في حالة خجل مثلاً، يكون الآخر هو الحضور الشاسع وغير المرئي الذي يدعم هذا الخجل، ويشمله من كل ناحية، فهو المحيط الداعم لوجودي غير ـ المنكشف. لنر ما الذي يتبدى من الآخر بوصفه غير قابل للانكشاف من خلال تجربتي التي أعيشها ككائن غير مكشوف.

إن نظرة الآخر هي أولاً تدمير لكل موضوعية بالنسبة إلي، من حيث هي شرط ضروري لموضوعيتي. إنها تصل إليّ من خلال العالم، فهي ليست تحويلاً لذاتي فحسب، بل تحويلاً كلياً للعالم أيضاً. وهي تستهدفني في عالم تستهدفه هو أيضاً. إن نظرة الآخر ـ التي هي نظرة تنظر وليست نظرة يُنظر إليها ـ تسلب مسافاتي التي تفصلني عن المواضيع، وتبسط مسافاتها الخاصة. وهي تبدو مباشرة من حيث إن المسافة تأتي إلى العالم بواسطتها في صميم حضور من دون مسافة. إنني أتراجع، فأنا مجرّد من حضوري من دون مسافة تجاه عالمي، فلا مسافة بيننا، ومزوّد بمسافة بيني وبين الآخر: ها أنا على بُعد خمس خطوات من الباب، وستة أمتار من النافذة. لكن الآخر يأتي باحثاً عني كي يجعلني على مسافة معينة منه. ما دام الآخر يجعلني على مسافة ستة أمتار منه، لا بدّ من أن يكون حاضراً لي من دون مسافة. وهكذا، فإنني عبر تجربتي مع المسافات التي تفصلني عن الأشياء والآخر، أشعر بحضور الآخر تجاهي من دون مسافة. إن هذا الوصف المجرّد سيجعل كل واحد يعترف بذلك الحضور المباشر لنظرة الآخر التي غالباً ما ألهبته وغمرته بالخجل. وبعبارة أخرى، من حيث إنني أشعر بذاتي تحت تأثير نظرة الآخر، يتحقق بالنسبة إلي حضور الآخر المتجاوز للعالم: هو لا ينظر إليّ

من حيث إنه «وسط» عالمي أنا، بل من حيث إنه يتوجه نحو العالم ونحوي بكل التعالي لديه، ومن حيث إنه لا يفصله عني أي مسافة ولا أي موضوع واقعي أو مثالي ولا أي جسم من العالم، بل تفصله عني طبيعته من حيث هو آخر. هكذا فإن ظهور نظرة الآخر ليس ظهوراً «في العالم»: لا في عالمي ولا في «عالم الآخر»، والعلاقة التي تجمعني به، لا يمكنها أن تكون علاقة خارجانية داخل العالم، لكنني بواسطة نظرة الآخر، اختبر بشكل عينيّ وجود ما هو وراء العالم. الآخر حاضر لي من دون أي وسيط، من حيث إنه تعالٍ هو غير التعالي لديّ. لكن هذا الحضور ليس متبادلاً: الأمر يحتاج لكل كثافة العالم كي أكون أنا حاضراً للآخر. تعالٍ حاضر في كل مكان ولا يمكن إدراكه، مُلقى عليّ من دون وسيط من حيث إنني أنا كينونتي ـ غير ـ المنكشفة، وتفصله لا نهائية الكينونة عني من حيث إن تلك النظرة تجعلني أنغمس في صميم عالمٍ كامل بمسافاته وأدواته: هذه هي نظرة الآخر عندما أختبرها أولاً كنظرة.

لكن، إضافة إلى ذلك، حين يجمّد الآخر إمكانياتي، يكشف لي استحالة أن أكون موضوعاً، إلا بالنسبة إلى حرية أخرى، فلا يمكنني أن أكون موضوعاً بالنسبة إلى ذاتي لأنني ما أنا عليه: إن الانعكاس على الذات المستند إلى إمكانياته وحدها، يفشل في محاولته الوصول إلى الازدواجية، وبالنتيجة فإنني أستطيع دائماً أن أستعيد ذاتي من جديد.

عندما أطرح بسذاجة إمكانية أن أكون كائناً موضوعياً من دون إدراك ذلك، فإنني أفترض بذلك ضمنياً وجود الآخر لأنه كيف سأكون موضوعاً إذا لم يكن ذلك بالنسبة إلى ذات فاعلة؟ وهكذا، فإن الآخر هو بالنسبة إلي قبل كل شيء ذلك الكائن الذي أنا موضوع بالنسبة إليه، أي ذلك الكائن الذي بواسطته أكتسب موضوعانيتي. إذا كان لا بدّ لي من أن أتصوّر إحدى خصائصي فقط بطريقة موضوعية، أجد الآخر معطى مسبقاً في هذا التصوّر. وهو معطى ليس ككائن من عالمي أنا، بل كذات فاعلة خالصة. هكذا هي هذه الذات الفاعلة الخالصة التي لا يمكنني، وفقاً لتعريفها، أن أعرفها أي أن أطرحها كموضوع. وإنها دائماً هناك، خارج متناولي ومن دون مسافة بيننا، عندما أحاول أن أدرك ذاتي كموضوع. وخلال اختباري للنظرة، حين أختبر نفسي كموضوعانية غير ـ منكشفة، أختبر مباشرة وبكل كينونتي ذاتية الآخر التي لا يمكن إدراكها.

وأختبر في الوقت نفسه حريته اللامتناهية، لأنه من أجل حرية معينة

وبواسطتها فقط، يمكن لممكناتي أن تكون محصورة ومجمّدة، فلا يمكن لعقبة مادية أن تجمّد إمكانياتي، إنها فقط بالنسبة إلي فرصة تجعلني أنطلق نحو ممكنات أخرى، بحيث لا يمكن لتلك العقبة المادية أن تمنح هذه الإمكانيات مظهراً خارجياً. ليس الأمر هو نفسه حين أبقى في المنزل لأنها تمطر أو حين أبقى في المنزل لأنني ممنوع من الخروج. في الحال الأولى أنا أقرّر بذاتي أن أبقى، آخذاً بعين الاعتبار نتائج أعمالي فأتجاوز عقبة «المطر» نحو ذاتي، وأجعل منها أداة. أما في الحال الثانية، فإن إمكانيات خروجي أو بقائي هي التي يتم تجاوزها وتجميدها، وهي التي يتوقّعها كائن حرّ ويتداركها في الوقت نفسه. إنها ليست نزوة، إذا عملنا غالباً ما يمكن أن يغيظنا، بشكل طبيعي ومن دون استياء، وذلك بأمر من الغير. ذلك أن الأمر والدفاع يقتضيان أن نختبر حرية الآخر من خلال عبوديتنا الخاصة. وهكذا، فإن موت إمكانياتي تحت تأثير النظرة، يجعلني أختبر حرية الآخر، وهو لا يتحقق إلا في صميم هذه الحرية، وإنني أنا الذي يتعذر عليّ بلوغه بالنسبة إلى ذاتي، ومع ذلك فأنا هو ذاتي، هذا الأنا المرميّ والمتروك في صميم حرية الآخر. وربطاً بهذا الاختبار، فإن انتمائي إلى الزمن الكوني لا يمكنه أن يظهر لي إلا من حيث إن تشكُّل الزمنية الخاصة المستقلة تتضمنه وتحققه، والكائن ـ لذاته هو الوحيد الذي يشكّل زمنيته الخاصة، ويمكنه بالنتيجة أن يرميني في الزمن الكوني.

وهكذا، بواسطة النظرة، أختبر الآخر بشكل عينيّ، من حيث إنه ذات فاعلة حرّة وواعية تجعل عالماً ما حاضراً وذلك بتكوّنها الزمني المتجه نحو إمكانياتها الخاصة. إن حضور هذه الذات الفاعلة من دون وسيط، هو الشرط الضروري لكل فكرة يمكن أن أكوّنها عن نفسي. والآخر إنما هو ذاتي هذه التي لا يفصلني عنها شيء، لا شيء على الإطلاق ما عدا حريته الكلية الخالصة، أي ذاته غير المحدّدة التي عليه هو وحده أن يكونها لذاته وبذاته.

إن ما نعرفه عن هذا الأمر في الوقت الحاضر، يكفي كي نحاول تفسير تلك المعارضات الراسخة التي واجه بها دائماً الإدراك السليم، براهين التوحديّة. وترتكز هذه المعارضات، في الحقيقة، على تلك الفكرة القائلة إن الآخر يتجلّى لي كحضور عينيّ وبديهي، فلا يمكنني أن أستخرجه مني، ولا يمكنه بأي حال أن يكون موضوع شك، ولا موضوعاً للرد الفنومينولوجي للماهيّة أو لأي **تعليق للحكم**.

إذا كان هناك من ينظر إليّ، فإنني أعي أنني موضوع. لكن هذا الوعي لا يمكنه أن يحصل إلا عبر وجود الغير وبواسطته، وقد كان هيغل محقاً في ذلك. إلا أن هذا الوعي «الآخر» وهذه الحرية «الأخرى» لا تُعطيان لي مطلقاً، لأنه إذا كان الأمر كذلك، فإنهما يصبحان معروفين، إذاً موضوعين، وأتوقف أنا عن كوني موضوعاً. ولا يمكنني أيضاً أن أستخرج منهما مفهوماً أو تمثّلاً لأعماقي. أولاً لأنني لا «أتصوّرهما» ولا «أتمثّلهما»: إن عبارات مماثلة لهاتين العبارتين ستحيلنا أيضاً إلى المعرفة التي أصبحت مبدئياً خارج بحثنا. لكن إضافة إلى ذلك، كل اختبار عينيّ للحرية يمكنني أن أُجريه بذاتي، إنما هو اختبار لحريتي أنا، وكل إدراك عينيّ للوعي، هو وعي (بـ) وعيي، إذ إن فكرة الوعي ذاتها لا بدّ من أن تحيلني إلى تجارب وعيي الممكنة: لقد أثبتنا بالفعل في مقدمتنا أن وجود الحرية والوعي يسبق ماهيتهما، وهو شرط لها، وبالنتيجة، فلا يمكننا تصور هاتين الماهيتين بشكل شمولي إلا عبر أمثلة عينية عن وعيي أنا وحريتي أنا. **وفي المقام الثالث،** إن حرية الآخر ووعيه لا يمكن أن يكونا أيضاً مقولات لأجل توحيد تمثّلاتي. ومن المؤكد، كما بيّن ذلك هوسرل، أن البنية الأنطولوجية لعالمي «أنا» تقتضي أن يكون أيضاً عالماً للآخر. لكنه بمقدار ما يمنح الآخر نموذجاً خاصاً من الموضوعية إلى المواضيع في عالمي، بمقدار ما هو موجود أصلاً في عالمي بوصفه موضوعاً. إذا كان صحيحاً أن بيار الذي يقرأ قبالتي، يمنح نموذجاً خاصاً من الموضوعية إلى وجه الكتاب الذي يديره نحوه، فهو يمنحه إلى وجه أستطيع أن أراه من حيث المبدأ (ويفلت مني أيضاً من حيث إنه يُقرأ، كما رأينا ذلك) والذي ينتمي إلى العالم الذي أوجدُ فيه، وبالنتيجة فهو يتجاوز المسافة ويرتبط، بصلة سحرية ببيار من حيث هو موضوع. في هذه الظروف، يمكن بالفعل تثبيت مفهوم «الآخر» كشكل فارغ يُستعمل باستمرار لتعزيز موضوعية العالم الذي هو عالمي. لكن حضور الآخر في نظرته التي تنظر إليّ، لا يمكنه أن يساعد في تعزيز العالم، لكنه عكس ذلك يجرده من دنيويته لأنه يؤدي بالتحديد إلى إفلات العالم مني. عندما يكون إفلات العالم مني نسبياً من حيث إنه إفلات نحو الآخر كموضوع، فهو يعزّز الموضوعية؛ لكن عندما يفلت العالم مني، وأفلت أنا من ذاتي، ويكون هذا الإفلات مطلقاً، وباتجاه حرية ليست حريتي، يكون عندئذٍ انحلالاً لمعرفتي: إن العالم يتفكك كي يتوحّد من جديد هناك حيث يشكل عالماً، وليس هذا التفكك معطى لي، فلا يمكنني معرفته ولا حتى تصوّره فكرياً. إن حضور الآخر كنظرة تجاهي، ليس إذاً معرفة،

ولا إسقاطاً لوجودي، ولا شكلاً توحيدياً أو مقولة. إنه موجود، ولا يمكنني أن أستخرجه من نفسي .

لا يمكنني في الوقت نفسه، أن أُخضع هذا الحضور لتعليق الحكم الفنومينولوجي، فهذا الأخير يهدف فعلاً إلى وضع العالم بين هلالين لاكتشاف الوعي الترنسندنتالي في حقيقته المطلقة. أكانت هذه العملية بشكل عام ممكنة أم لا، فهذا لا يعنينا الآن هنا. لكنها لا يمكنها، في حالنا هذه أن تستبعد الآخر، لأنه من حيث كونه نظرة ـ تنظر إليّ، لا ينتمي تحديداً إلى العالم. إنني خجِل من نفسي أمام الآخر كما كنا نقول. ينبغي أن يؤدي الرد الفنومينولوجي للماهيّة إلى استبعاد موضوع الخجل، بهدف إبراز الخجل في ذاتيته المطلقة. لكن الآخر ليس موضوعاً للخجل: موضوع خجلي إنما هو عملي أو موقفي في العالم، وهما وحدهما يمكن «اختزالهما» إلى حدّ ما بوصفهما بين هلالين. إن الآخر ليس حتى شرطاً موضوعياً لخجلي. ومع ذلك، فهو بمثابة وجوده نفسه. الخجل هو كشف للآخر، ليس بالشكل الذي يكشف فيه وعي موضوعاً ما، لكن بالشكل الذي تستدعي فيه لحظة من الوعي من حيث هي دافع، لحظة أخرى بطريقة جانبية. إذا ما توصلنا إلى الوعي المحض بواسطة الكوجيتو، لا يمكن لهذا الوعي المحض أن يكون سوى وعي (بـ) الخجل، وسيلازمه الوعي لدى الآخر أيضاً من حيث إنه حضور يتعذّر إدراكه، وسيفلت بالنتيجة، من أي اختزال. وهذا يشير لنا إلى أنه يجب أن لا نبدأ البحث عن الآخر في العالم، بل عبر التوجّه إلى الوعي من حيث هو وعي يجعل نفسه ما هو عليه انطلاقاً من ذاته وبواسطة ذاته. وكما أن وعيي الذي أدركه الكوجيتو يُظهر بلا ريب ذاته ووجوده الخاص، فإنه في بعض الحالات الخاصة، كـ «الوعي ـ الخجِل» على سبيل المثال، يُظهر بلا ريب للكوجيتو ذاته ووجود الآخر.

لكن سيقال: أليست نظرة الآخر هي ببساطة معنى موضوعيتي بالنسبة إلى ذاتي؟ من هنا، سنقع من جديد في التوحدية: عندما سأندمج كموضوع في النظام العيني لتمثلاتي، فإن معنى هذا التموضع سيتمّ إسقاطه خارج ذاتي بحيث يتأقلم كآخر.

لكن ينبغي هنا تسجيل ما يلي:

أولاً، إن موضوعانيتي لذاتي ليست قطعاً توضيحاً لصيغة هيغل: «أنا هو

أنا». ليس المقصود قطعاً تماهياً شكلياً، فوجودي كموضوع، أي وجودي ـ للآخر، يختلف بعمق عن وجودي ـ لذاتي. وكما أشرنا في القسم الأول من كتابنا، إن فكرة الموضوعانية تقتضي في الواقع نفياً سالباً جلياً. الموضوع هو الذي ليس هو وعيي، ومن ثمة، فهو الذي ليست له خصائص الوعي، لأن الموجود الوحيد الذي له خصائص الوعي بالنسبة إليّ إنما هو الوعي الذي هو وعيي أنا. وهكذا، فالأنا كموضوع ـ لذاتي هو الأنا الذي ليس هو «أنا»، أي ليس له خصائص الوعي. إنه وعي متدنٍّ، فالتموضع هو تحوّل جذري، وحتى لو كنت أستطيع أن أرى نفسي كموضوع بوضوح وجلاء، فإن ما سأراه لن يكون تصوّراً مطابقاً لما أنا عليه في ذاتي ولذاتي، ولا تصوراً مطابقاً لذلك «الوحش الذي لا مثيل له والأفضل من الكل» الذي تكلم عنه مالرو (Malraux)، بل سيكون إدراكاً لوجودي ـ للغير خارج ذاتي، أي إدراكاً موضوعياً لوجودي ـ الآخر الذي يختلف جذرياً عن وجودي ـ لذاتي، وليس ارتداداً له. حين أدرك نفسي بأنني شرير مثلاً، لا يعني ذلك أنني أحيل نفسي إلى ما كنت عليه لذاتي، لأنني لست لذاتي شريراً ولست قادراً على ذلك. لأنني أولاً لست لذاتي شريراً أكثر من عدم كوني موظفاً «أو طبيباً». إنني موجود بالطريقة التي لست فيها ما أنا عليه، وأنا فيها ما لست عليه. إلا أن توصيفي بأنني شرير يجعلني أتميز ـ على عكس ذلك ـ بأنني ما هو في ـ ذاته. ثمّ لأنه إذا كان ينبغي أن أكون لذاتي شريراً، ينبغي أن أكون شريراً بالطريقة التي عليّ أن أكون فيها كذلك، أي إنه كان ينبغي أن أدرك ذاتي كشرير، وأن أريد أن أكون شريراً. لكن ذلك سيعني أنني يجب أن أكتشف ذاتي من حيث إنني أريد أن يكون ما يظهر لي هو النقيض لخيري أنا، لأنه تحديداً هو الشر، أي النقيض لخيري. إذاً يجب أن أريد عن قصد، عكس ما أريده في اللحظة نفسها وضمن العلاقة نفسها، أي يجب أن أكره نفسي من حيث إنني أنا ذاتي تحديداً. ولأجل تحقيق مكتمل لماهية هذه النزعة الشريرة على صعيد ما هو لذاته، عليّ أن أقبل ذاتي كشرير، أي أن أمتدح نفسي بالفعل ذاته الذي يجعلني ألوم فيه نفسي. واضح أن فكرة هذه النزعة الشريرة لا يمكنها، بأي حال، أن تستمد أصلها مني من حيث إنني أنا. وعبثاً أحاول إلى الحدّ الأقصى الخروج من ذاتي، أي الانسلاخ عن ذاتي المكوِّن لوجودي لذاتي، فلن أتوصل إطلاقاً إلى أن أنسب النزعة الشريرة إلى نفسي، ولا حتى أن أتصورها لذاتي إذا سلّمت أمري إلى قدراتي الخاصة، ذلك أنني أنا انسلاخ عن ذاتي، وأنني عدم لذاتي: يكفي أن أكون وسيطاً لنفسي بيني وبين ذاتي، كي

تختفي كل موضوعية. لا ينبغي أن أكون ذلك العدم الذي يفصلني عن الأنا كموضوع، لأنه ينبغي أن يقدّم نفسه لي ذلك الموضوع الذي هو أنا. هكذا لن يكون بمقدوري أن أنسب إلى نفسي أي صفة من دون توسّط قدرة تـُموضِع، وهي ليست قدرتي، ولا يمكنني أن أتصنّعها ولا أن أصنعها. ولا شك أن ذلك قد قيل سابقاً: قيل منذ وقت طويل إن الآخر يعلّمني من أكون. لكن الذين كانوا يدعمون هذا الطرح، هم أنفسهم كانوا يؤكدون من ناحية أخرى، أنني أستخرج مفهوم الآخر من ذاتي بواسطة التفكير بقدراتي الخاصة وبواسطة الإسقاط أو المماثلة، فقد ظلوا إذاً داخل دائرة مفرغة لم يستطيعوا الخروج منها. الواقع أنه لا يمكن للآخر أن يكون المعنى لموضوعيتي، إنه شرطها العيني والمتعالي. ذلك أن صفات «الشرير» و«الغيور» و «الجذاب أو المنفّر» . . . إلخ، ليست أوهاماً باطلة: عندما أستخدمها لتوصيف الآخر أرى بوضوح أنني أريد أن أتناوله في كينونته. ومع ذلك، لا يمكنني أن أعيشها كما لو أنها حقائق خاصة بي: إذا نسبها الآخر إليّ، فهي لا تتعارض مع ما أنا عليه لذاتي، وإذا قدّم لي وصفاً لخلقي، فإنني لا «أتعرّف» إلى نفسي مع أنني أعرف أن «هذا أنا». هذا الغريب الذي يُعرض عليّ، أتقبّله فوراً ولا يكفّ عن كونه غريباً. ذلك أنه ليس مجرّد توحيد لتصوراتي الذاتية، ولا هو «أنا» بمعنى «أنا هو أنا»، ولا هو صورة باطلة يكوّنها الآخر عنّي ويتحمل وحده مسؤوليتها: هذا الأنا الذي لا يُقارن بالأنا الذي عليّ أن أكونه، إنما هو «أنا» أيضاً، لكنه تحوّل تحت تأثير بيئة جديدة وتكيّف معها، إنه كينونة، كينونتي أنا لكن مع أبعاد وأساليب وجودية جديدة بأكملها، إنه «أنا» منفصل عن «أنا» بعدم يتعذر اجتيازه، لأنني هذا الأنا، لكنني لست هذا العدم الذي يفصلني عني أنا. إنه هذا الأنا الذي أنا هو عبر خروجي النهائي من ذاتي، والذي يتجاوز كل عمليات خروجي من ذاتي، لأنه ليس هو الخروج من الذات الذي عليّ أن أكونه. إن كينونتي ـ للآخر هي سقوط من خلال الفراغ المطلق نحو الموضوعية. وبما أن هذا السقوط هو استلاب، لا يمكنني أن أجعل ذاتي موضوعاً لذاتي لأنني لا يمكنني ـ بأي حال ـ أن أستلب ذاتي من ذاتي.

ثانياً، من ناحية أخرى، إن الآخر لا يجعلني موضوعاً لذاتي، بل موضوعاً له. بعبارة أخرى: إنه لا يصلح كي يكون «مفهوماً» منظِّماً أو مكوِّناً لما يمكن أن أكتسبه من معرفة بذاتي. من هنا، فإن حضور الآخر لا «يُظهِّر» الأنا من حيث هو موضوع: أنا لا أدرك شيئاً سوى إفلاتي من ذاتي باتجاه شيء ما. حتى عندما

يمكن للغة أن تكشف لي أن الآخر يعتبرني شريراً أو غيوراً، فلن يكون لي أبداً حدس عينيّ بنزعتي الشريرة أو بغيرتي، ولن يكون ذلك سوى أفكار عابرة تفلت بطبيعتها مني: لن أدرك نزعتي الشريرة، لكنني في ما يتعلق بهذا الفعل أو ذاك سأفلت من ذاتي، وسأحسّ باستلابي وباندفاعي نحو كائن يمكنني فقط أن أفكر به في الفراغ، من حيث إنه كائن شرير، ومع ذلك سأشعر بأنني هو، وسأعيش على مسافة منه بسبب الخجل أو الخوف.

وهكذا، فإن الأنا من حيث هو موضوع، ليس معرفة ولا وحدة للمعرفة، بل قلق، وتجربة انسلاخ عن وحدة ما هو لذاته في خروجه من ذاته، وحدّ لا يمكنني بلوغه، مع أنني أنا هو. أما الآخر الذي بواسطته ينشأ هذا الأنا لديّ، فهو ليس معرفة ولا مقولة، بل واقعة حضور حرية غريبة. الواقع أن انسلاخي عن ذاتي وانبثاق حرية الآخر هما الأمر نفسه، فلا يمكنني أن أشعر بهما ولا أن أعيشهما إلا معاً، ولا يمكنني حتى محاولة تصور الواحد منهما من دون الآخر. إن واقعة الآخر أكيدة وتصيبني في الصميم. وإنني أحققها وأدركها عبر القلق، فهي تجعلني باستمرار في حالة خطر، في عالم هو هذا العالم بالذات، ومع ذلك لا يمكنني سوى استشعاره؛ ولا يظهر الآخر لي من حيث هو كائن تكوَّن مسبقاً ثم التقى بي، بل من حيث هو كائن ينبثق ضمن علاقة وجود أصلية بي، ويتميز بطابعه اليقيني وضرورته كواقعة من حيث إنهما من خصائص الوعي.

ومع ذلك، فقد بقيت أمامنا صعوبات عديدة. وخاصة حين ننسب إلى الآخر، بفعل الخجل، حضوراً أكيداً. لكننا رأينا أنه من المحتمل فقط أن ينظر الآخر إليّ. إن تلك المزرعة القائمة على قمة الهضبة، تبدو كأنها تنظر إلى جنود فرقة المتطوعين، ومن المؤكد أن العدو يحتلّها، لكنه ليس مؤكداً أن الجنود الأعداء يترصدون حالياً من خلال نوافذ المزرعة، وأن هذا الرجل الذي أسمع وقع خطواته ورائي، ينظر إليّ، ويمكنه أن يكون قد أشاح بوجهه عني، وحدّق بنظره في الأرض أو في كتاب. أخيراً، وبشكل عام، ليس مؤكداً أن تلك العيون التي تحدّق فيّ هي بالفعل عيون، إذ يمكنها أن تكون فقط مصنوعة بحيث تشبه عيوناً حقيقية. وباختصار، ألا تصبح النظرة بدورها محتملة لمجرّد أنه يمكنني الاعتقاد باستمرار أن هناك من ينظر إليّ، من دون أن يكون ذلك حقيقياً؟ ولهذا السبب، ألا يستعيد تأكُدُنا الكلي من وجود الآخر طابعاً فرضياً خالصاً؟

يمكن صياغة هذه الصعوبة بهذه العبارات: بمناسبة تجليّات معينة في

العالم، تبدو لي كتجلياتٍ لنظرةٍ ما، أدرك أن في داخلي كائناً معيناً يُنظر إليه، كما أدرك بنيته الخاصة التي تحيلني إلى الوجود الواقعي للآخر. لكنه يمكنني أن أكون مخطئاً: إن المواضيع التي كنت أعتبرها في العالم عيوناً، يمكن ألاّ تكون عيوناً، ويمكن أن يكون الهواء هو وحده الذي يهزّ شجيرة الدغل ورائي، وباختصار يمكن لهذه المواضيع الملموسة ألا تُظهر النظرة واقعياً. ماذا يصبح في هذه الحال تأكدي من كوني موضوعاً لنظرة ما؟ لقد كان خجلي بالفعل خجلاً أمام شخص ما: لكن لا أحد هنا. بما أن الخجل قد طرح شخصاً ما حيث لم يكن يوجد أحد، ألا يصبح لهذا السبب خجلاً أمام لا أحد، أي خجلاً مزيفاً؟

لا يمكن لهذه الصعوبة أن تستوقفنا طويلاً، حتى إننا لم نكن لنذكرها لو لم يكن لها فائدة في تقدّم بحثنا، وفي تحديد أدق لطبيعة وجودنا ـ للآخر، فهي تخلط بالفعل بين نظامين مختلفين من المعرفة، وبين نموذجين للوجود لا مجال للمقارنة بينهما. عرفنا دائماً أن الموضوع ـ في ـ العالم لا يمكنه أن يكون إلا محتملاً، وذلك يعود بالذات إلى طبيعته كموضوع. من المحتمل أن يكون ذلك المارّ رجلاً، وإذا أدار بصره نحوي، فإنني، على الرغم من اختباري الفوري واليقيني للشعور بكوني منظوراً إليه، لا أستطيع أن أنقل هذا اليقين إلى تجربتي مع الآخر كموضوع. وتجربتي لا تكتشف لي في الواقع سوى الآخر كذات فاعلة، وحضور متعالٍ في العالم، وشرط واقعي لوجودي كموضوع. من المستحيل إذاً، في جميع الأحوال تحويل تأكّدي من الآخر كذات فاعلة إلى الآخر كموضوع من حيث هو مناسبة هذا التأكّد، والعكس بالعكس، إذ من المستحيل إلغاء الوضوح البديهي في ظهور الآخر كذات فاعلة، انطلاقاً من الاحتمالية البنيوية للآخر كموضوع. وكما بيّنا سابقاً، فإن النظرة تبرز على خلفية تدمير الموضوع الذي يُظهرها. وإذا نظر إليّ فجأة ذلك المارّ البدين والقبيح الذي يتقدم نحوي وهو ينطنط، فهذا يقضي على بدانته وقبحه ونطنطاته، خلال الوقت الذي أشعر فيه بنظرته إليّ، ويكون هو حرية خالصة وسيطة بيني وبين ذاتي. إن «كوني منظوراً إليه» لا يمكنه إذاً أن يكون متعلقاً بالموضوع الذي يُظهر النظرة. وبما أن خجلي يشهد على الآخر بالطريقة نفسها التي يشهد فيها على ذاته، وذلك من حيث هو تجربة معاشة تُدرَك بالانعكاس على الذات، فإنني لن أضعه من جديد في موضع التساؤل، لكونه موضوعاً من العالم يمكن جعله موضوع الشك من حيث المبدأ. ويجوز كذلك الشك بوجودي الخاص لأن إدراكاتي الحسية

لجسدي (عندما أرى يدي مثلاً) معرّضة للخطأ. إن «كوني منظوراً ـ إليه» المجرّد المحض، إذا لم يكن مرتبطاً بجسد الآخر أكثر من عدم ارتباط وعيي بجسدي من حيث إنه وعي بذاته في الكوجيتو المكتمل، فإن ظهور مواضيع معينة في حقل تجربتي، وخاصة التقاء عيني الآخر في توجههما نحوي، إنما ينبغي اعتباره مؤشراً خالصاً ومناسبة لتحقيق وضعي ككائن منظور إليه، وذلك على غرار تناقضات العالم الحسي التي هي عند أفلاطون مناسبة لحصول تحوُّل فلسفي. باختصار، ما هو مؤكد، إنما هو «كوني منظوراً ـ إليه»، وما هو محتمل فقط، إنما هو ارتباط النظرة بهذا الحضور أو ذاك الحضور ما بين أشياء العالم. ولا عجب في ذلك من جهة أخرى، لأنه كما رأينا، ليست «العينان» بحدّ ذاتهما هما اللتان تنظران: إنه الآخر من حيث هو ذات فاعلة. سيقال، على الرغم من ذلك، إنه يمكنني اكتشاف أنني أخطأت: ها أنا منحن على ثقب القفل، فجأة أسمع وقع خطوات، فتعتريني رعشة خجل، هناك أحد قد رآني. أنهض وأجوب بعينيّ الرواق الخاوي: لقد كان إنذاراً خاطئاً، أتنفّس الصعداء. ألم تكن هذه تجربة دمّرت نفسها بنفسها؟

لننظر ملياً في الأمر. هل الذي انكشف كخطأ هو وجودي ـ الموضوعي بالنسبة إلى الآخر؟ كلاّ، إطلاقاً. إن وجود الآخر هو أبعد ما يمكن وضعه في موضع الشك، بحيث إن ذلك الإنذار الخاطئ يمكنه أن يجعلني أتخلّى عن مشروعي. أما إذا أصررت عليه، سأحسّ أن قلبي يدقّ، وأترصّد أقلّ صوت وأقل طقطقة على درجات السلّم. من المستبعد أن يكون الآخر قد اختفى عند أول إنذار مني، فهو الآن موجود في كل مكان، تحتي، فوقي، في الغرف المجاورة، ويستمرّ شعوري العميق بوجودي ـ للآخر، حتى أنه يمكن ألا يختفي خجلي: إنه احمرار الجبين، وفي الوقت الحاضر الذي أنحني فيه على قفل الباب، لن أتوقّف عن الشعور بوجودي ـ للآخر؛ ولن تتوقف إمكانياتي عن «موتها»، ولن تتوقف المسافات عن الانبساط باتجاهي انطلاقاً من الدرج حيث يمكن أن يكون هناك أحد، وانطلاقاً من تلك الزاوية المظلمة حيث يمكن أنِ يختبئ إنسان حاضر. وإذا ارتعشتُ لسماعي أي صوت، وإذا كل طقطقة تعلن لي نظرة ما، فذلك لأنني أصلاً في حالة أحسّ فيها أنني منظور إليه. باختصار، ما هو الذي ظهر إذاً بشكل كاذب بحيث دمّر نفسه بنفسه عند سماع الإنذار الخاطىء؟ ليس هو الآخر كذات فاعلة، ولا حضوره تجاهي: إنها وقائعية الآخر، أي ارتباط الآخر العرضيّ بكائن

ـ موضوع في عالمي. وهكذا، فإن ما يثير الشك ليس هو الآخر نفسه، بل هو كون الآخر ـ هناك: أي هذا الحدث التاريخي والملموس الذي يمكننا التعبير عنه بهذه الكلمات: «هناك أحد ما في هذه الغرفة».

هذه الملاحظات ستتيح لنا الذهاب أبعد من ذلك، فلا يمكن لحضور الآخر في العالم أن ينتج تحليلياً عن حضور الآخر تجاهي من حيث هو ذات فاعلة، لأن هذا الحضور الأصلي متعالٍ أي وجود ـ أبعد ـ من ـ العالم. لقد اعتقدت أن الآخر حاضر في القاعة، لكنني كنت مخطئاً: لم يكن هناك، كان «غائباً». ما هو الغياب إذاً؟

إذا أخذنا عبارة «غياب» بحسب استعمالها الأمبيريقي واليومي، واضح أنني لن أستعملها للدلالة على أي نوع كان من «عدم الكينونة هناك». في المقام الأول، إذا لم أجد علبة التبغ في موضعها الاعتيادي لن أقول إنها غائبة عنه، على الرغم من أنني أستطيع أن أصرّح أنه «يجب أن تكون هناك». ذلك أن موقع موضوع مادي أو أداة لا ينتج عن طبيعته، على الرغم من أنه يمكن أن يُنسب إليه بدقة. ويمكن لطبيعته أن تمنحه مكاناً، لكنه بواسطتي يتحقق موقع لأداة ما. والواقع ـ الإنساني هو الكائن الذي بواسطته يأتي موقع للمواضيع. والواقع الإنساني وحده، من حيث إنه هو إمكانياته، هو الذي يستطيع أصلاً أن يتخذ موقعاً له. لكن، من ناحية أخرى، لن أقول أيضاً إن «الآغا خان» أو «سلطان المغرب» هما غائبان عن هذه الشقة هنا، لكن يمكن القول عن بيار الذي يمكث فيها بشكل اعتيادي، إنه غائب عنها ربع ساعة. باختصار: يمكن تعريف الغياب بأنه طريقة وجود الواقع ـ الإنساني بالنسبة إلى المحلات والمواقع التي حدّدها هو نفسه بحضوره. والغياب ليس عدم صلاتٍ بموضعٍ ما، لكن على العكس من ذلك، إذ إنني حين أعلن أن بيار غائب عن موضعٍ ما، فإنني أحدّد بذلك علاقته بهذا الموضع. أخيراً، لن أتكلم عن غياب بيار بالنسبة إلى محل في الطبيعة، حتى لو كان معتاداً على المرور به. لكن يمكنني على عكس ذلك، أن آسف لغيابه عن نزهة حصلت في منطقة لم يكن فيها. لقد تحدّد غياب بيار بالنسبة إلى موقع كان ينبغي عليه أن يقرر أن يكون فيه، لكن هذا الموقع ذاته لم ترتسم حدوده كموقع، بواسطة الموقع نفسه ولا حتى بواسطة علاقات منفردة بين المكان وبيار نفسه، بل بواسطة حضور واقع إنساني غيره. إذا كان بيار «غائباً» فهو غائب بالنسبة

إلى رجال غيره. الغياب هو أسلوب وجود عينيّ لدى بيار بالنسبة إلى تيريز، إنه صلة بين الواقع الإنساني والآخر، وليس بين الواقع الإنساني والعالم. من هنا فإن بيار غائب بالنسبة إلى تيريز، عن ذلك المكان المحدّد، فالغياب هو إذاً صلة وجود بين واقع إنساني وآخر أو آخرين، ما يحتّم حضوراً أساسياً لكل واقع إنساني تجاه الآخر، ويشكّل الغياب أحد الأشكال الخاصة العينية التي تحقق هذا الحضور. أن يكون بيار غائباً بالنسبة إلى تيريز يعني أنه، بشكل من الأشكال، حاضر لها. ولا يكون لهذا الغياب دلالة في الواقع إلا إذا كانت كل العلاقات بينهما مصانة: إنه يحبها، إنه زوجها، إنه يؤمّن معاشها ... إلخ، ويفترض الغياب بشكل خاص الحفاظ على الوجود العيني لبيار: الموت ليس غياباً. لهذا السبب، فإن المسافة بين بيار وتيريز لا تغير شيئاً في الواقعة الأساسية لحضورهما المتبادل. إذا تفحّصنا هذا الحضور من وجهة نظر بيار، نرى أنه يعني إما أن تيريز موجودة وسط العالم من حيث إنها الآخر كموضوع، وإما أنه يشعر بنفسه موجوداً بالنسبة إلى تيريز من حيث إنها الآخر كذات فاعلة. في الحالة الأولى، المسافة هي واقعة عرضية، ولا تعني شيئاً بالنسبة إلى هذه الواقعة الأساسية، وهي أن بيار هو الذي بواسطته «ثمة» عالم حاضر ككل شامل، وأن بيار حاضر، من دون مسافة، تجاه هذا العالم من حيث إنه بواسطته توجد مسافة. في الحالة الثانية، حيثما كان بيار، فهو يشعر بنفسه موجوداً بالنسبة إلى تيريز من دون مسافة بينهما: إنها على مسافة منه بمقدار ما تبعده عنها، وتبسط مسافة بينها وبينه، فالعالم بأكمله يفصلها عنه. لكنه ليس على مسافة منها من حيث إنه موضوع في العالم جعلته هي حاضراً في الوجود. وبالنتيجة، فإن الابتعاد لا يمكنه أن يغيّر بأي حال هذه العلاقات الأساسية. أكانت المسافة صغيرة أم كبيرة بين بيار كموضوع وتيريز كذات فاعلة، أو بين تيريز كموضوع وبيار كذات فاعلة، هناك الكثافة اللامتناهية لعالم، وليست هناك أي مسافة على الإطلاق بين بيار كذات وتيريز كموضوع، وبين تيريز كذات وبيار كموضوع. وهكذا، فإن مفهومي الغياب والحضور التجريبيين هما توصيف لحضور بيار الأساسي تجاه تيريز، وحضور تيريز الأساسي تجاه بيار، فهما يعبّران عن هذا الحضور بطريقة أو بأخرى، وليس لهما معنى من دونه. في لندن، وبلاد الهند وأميركا، وفي جزيرة مهجورة، يبقى بيار حاضراً لتيريز التي مكثت في باريس، وسيبقى حاضراً لها حتى مماته. ذلك أن الموقع الذي يشغله كائن

ما، لا تحدّده علاقته بالأمكنة ولا درجة طوله أو عرضه: إنه موجود في مكان إنساني، بين **جهة غيرمانت وجهة سوان**(*) وإن الحضور المباشر لسوان ولدوقة غيرمانت هو الذي يتيح بسط ذلك المكان الـ «هودولوجي»(**) الذي يوجد فيه. إلا أن هذا الحضور يحصل في التعالي، فالحضور المتعالي لابن عمي تجاهي، وهو في المغرب، يسمح لي بأن أبسط بيني وبينه ذلك الشارع الذي يحدّد موقعي في ـ العالم، والذي يمكن تسميته «طريق المغرب». هذا الطريق ليس في الواقع سوى المسافة بين الآخر كموضوع يمكنني إدراكه حسياً، ووجودي ـ للآخر كذات فاعلة والذي هو حاضر لي من دون مسافة بيننا. وهكذا فإن موقعي يحدّده التعدد اللامتناهي للطرقات التي تؤدي بي إلى مواضيع من عالمي بالتلازم مع الحضور المباشر للذوات الفاعلة المتعالية. وبما أن العالم هو معطى لي كلياً ودفعة واحدة مع كائناته، فإن هذه الطرقات تمثّل فقط مجموع المركبات الأداتية التي تجعل الآخر كموضوع يظهر بوصفه «هذا الكائن» الحاضر على خلفية عالم هو أصلاً موجود فيه ضمنياً وواقعياً. لكن، يمكن تعميم الملاحظات: ليس بيار ورينيه ولوسيان هم وحدهم غائبون أو حاضرون بالنسبة إلي على خلفية حضورهم الأصلي، لأنهم لا يسهمون وحدهم في تحديد موقعي: إنني أحدّد موقعي أيضاً كأوروبيّ بالنسبة إلى الآسيويين أو إلى الزنوج، وكعجوز بالنسبة إلى الشباب، وكقاضٍ بالنسبة إلى الجانحين، وكبورجوازي بالنسبة إلى العمال . . . إلخ. باختصار: إن كل واقع إنساني هو حاضر أو غائب بالنسبة إلى كل إنسان حيّ، على خلفية حضور أصلي. وهذا الحضور الأصلي ليس له معنى إلا من حيث كونه منظوراً إليه أو كونه ناظراً، أي بحسب كون الآخر موضوعاً لي أو بحسب كوني موضوعاً ـ للآخر. الوجود ـ للآخر هو واقعة ثابتة لواقعي الإنساني، ولا أدركه مع ضرورته كواقعة في أي فكرة أكوّنها عن نفسي. حيثما أذهب، ومهما أفعل، فإنني لا أعمل سوى على تغيير مسافاتي التي تفصلني عن الآخر كموضوع، وعلى اجتياز طرقات باتجاه الآخر. حين أبتعد، وحين أقترب وأكتشف هذا الآخر كموضوع محدّد خاص، لا أقوم سوى بتعديلات أمبيريقية على

(*) (*Le Côté des Germantes*) و(*Du Côté de chez Swann*) هما روايتان لـ «مارسيل بروست».

(**) هودولوجي: المكان «الهودولوجي» هو مفهوم يدلّ على المكانية المعاشة التي يشكّلها الكائن الإنساني عبر تصوراته، انطلاقاً من الاستدخال التخيّلي لمكان معين.

الموضوع الأساسي لوجودي ـ للآخر. والآخر حاضر لي في كل مكان، من حيث إنني بواسطته أصبح موضوعاً. بعد ذلك، يمكنني أن أخطئ في التعرّف إلى حضور الآخر كموضوع عبر تجربتي عندما أصادفه في طريقي. يمكنني الاعتقاد بقوة أن الشخص الذي يتقدم نحوي في الشارع هو آني (Anny)، ثم أكتشف أنه شخص آخر مجهول: لكن ذلك لا يغيّر شيئاً في حضور آني الأساسي والأصلي تجاهي. ويمكنني الاعتقاد بقوة أن هناك رجلاً يترصدني في ذلك الظلّ الخفيف، ثم أكتشف أن هناك جذع شجرة اعتبرته كائناً بشرياً: لا يحصل أي تبدّل في حضوري الأساسي تجاه كل البشر، ولا في حضور البشر تجاهي. ذلك أن ظهور رجل كموضوع في حقل تجربتي ليس هو الذي يعلمني أن هناك رجالاً. إن تأكدي من وجود الآخر مستقل عن هذه التجارب، فهو على العكس من ذلك، يجعل هذه التجارب ممكنة. والذي يظهر لي حينئذٍ ويمكنني أن أخطىء بشأنه، ليس هو الآخر، ولا صلة الآخر الواقعية والملموسة بي، بل «هذا الكائن» الحاضر الذي يمكنه أن يمثّل أو لا يمثّل رجلاً كموضوع. وما هو محتمل فقط، إنما هي المسافة والمقربة الواقعية للآخر أي إنه لا شكّ في خاصيته كموضوع وانتمائه إلى العالم الذي أجعله ينكشف، من حيث إنني بانبثاقي ذاته أجعل الآخر يظهر. لكن موضوعية هذا الآخر تمتزج بالعالم بوصف هذا الآخر شخصاً «موجوداً في مكان ما»؛ إن الآخر كموضوع هو مؤكد كظهور، ومتلازم مع استعادتي لذاتيتي، لكن ليس مؤكداً على الإطلاق أن الآخر هو هذا الموضوع بالذات. وبالمثل فإن الواقعة الأساسية، أي وجودي كموضوع بالنسبة إلى ذات فاعلة، تتميز بوضوح بديهي عن نموذج الوضوح نفسه الذي يميز الانعكاس على الذات، لكنها ليست واقعة أنفصل فيها، بهذه اللحظة بالذات، عن العمق الخلفي للعالم، وأبرز من حيث إنني «هذا الكائن» الحاضر لشخص آخر خاص بدلاً من أن أبقى غارقاً في عمق خلفي لامتمايز. إن وجودي الآن كموضوع بالنسبة إلى ألماني، مهما كان، هو أمر لا شك فيه. لكنني هل أنا موجود بوصفي أوروبياً أو فرنسياً أو باريسياً في الوجود اللامتمايز لهذه الجماعات، أم بوصفي هذا الباريسي الذي ينتظم حوله فجأة السكان الباريسيون والمجتمع الفرنسي لتشكيل عمق خلفي له؟ لن أستطيع إطلاقاً أن أحصل على معارف محتملة حول هذه المسألة، مع أنه يمكن لهذه المعارف أن تكون محتملة إلى ما لانهاية.

نستطيع الآن إدراك طبيعة النظرة: هناك في كل نظرة، ظهور للآخر كموضوع وكحضور عينيّ ومحتمل في حقل إدراكي الحسي، وبمناسبة مواقف معينة يتخذها هذا الآخر، أقرّر بذاتي أن أدرك «كوني منظوراً إليه» عبر الخجل والقلق . . . إلخ. إن «كوني ـ منظوراً ـ إليه» يبدو مجرّد احتمال أن أكون الآن «هذا الكائن» الحاضر العيني، وهو احتمال لا يمكنه أن يستمدّ معناه وطبيعته كاحتمال إلا من يقين أساسي يؤكد أن الآخر هو دائماً حاضر لي من حيث إنني دائماً وجود ـ للآخر. إن اختبار وضعي كإنسان من حيث هو موضوع لكل البشر الأحياء، ومُلقى في حلبة تحت أنظار الملايين، وهارب من نفسي ملايين المرات، إنما أحققه كتجربة عينية بمناسبة انبثاق موضوع ما في عالمي، إذا دلّني هذا الموضوع على احتمال كوني الآن موضوعاً بوصفي «هذا الكائن» المتمايز الحاضر لوعي ما. إن مجمل هذه الظاهرة هو الذي ندعوه نظرة. وكل نظرة تجعلنا نشعر بشكل عينيّ ـ عبر اليقين الراسخ للكوجيتو ـ أننا موجودون بالنسبة إلى كل البشر الأحياء، أي إن هناك كثرة من الكائنات الواعية التي أنا موجود بالنسبة إليها. ونضع بين هلالين عبارة «كثرة» للقول إن الآخر كذات فاعلة، الحاضر لي في تلك النظرة، لا يتجلى متخذاً شكل كثرة ولا شكل وحدة (إلا في علاقته العينية بالآخر من حيث هو موضوع خاص). الواقع أن الكثرة لا تخص سوى الأشياء، وهي تأتي إلى الكينونة بواسطة ظهور ما هو لذاته القادر على التغيير. إن كوننا منظوراً إلينا يجعلنا أمام انبثاق ذوات فاعلة، وفي حضور واقع ليس مؤلفاً من أعداد. وعلى العكس من ذلك، بمجرّد أن أنظر إلى الذين ينظروًن إليّ، فإن كل وعي لديهم ينعزل عن الآخر ليتحوّل مع غيره إلى كثرة. من ناحية أخرى، إذا أدرت بصري عنهم، للقيام باختبار عينيّ، وحاولت أن أفكر في الفراغ، باللاتميّز اللامتناهي للحضور الإنساني، وأن أوحِّده ضمن مفهوم الذات الفاعلة اللامتناهية التي لا يمكن أن تكون موضوعاً على الإطلاق، فإنني أحصل على فكرة محض شكلية تستند إلى سلسلة لامتناهية من الاختبارات التصوفية لحضور الآخر، وهي فكرة الله كذات فاعلة موجودة في كل مكان ولامتناهية، وإنني موجود بالنسبة إليها. لكن هذين التموضعين، التموضع العيني الذي يخلق الكثرة العدديّة، والتموضع الموحِّد والمجرَّد، إنما يفلت منهما واقع حضور الآخر السابق للكثرة العدديّة. وما سيجعل هذه الملاحظات عينية أكثر، إنما هي هذه المعاينة التي يمكن لكل الناس أن يقوموا بها: إذا حصل لنا أن ظهرنا «أمام جمهور» لتمثيل دور أو إلقاء محاضرة، فلا يغيب عن نظرنا أننا تحت أنظار الجمهور، ونقوم

بمجمل الأفعال التي جئنا للقيام بها بحضور النظرة، والأحسن أننا نحاول تشكيل كائن ومجموعة مواضيع لهذه النظرة. لكننا لا نقوم بإحصاء للنظرات. وما دمنا نتحدث، منتبهين فقط للأفكار التي نريد توسيعها، فإن حضور الآخر يبقى غير متمايز. ومن الخطأ توحيد هذا الحضور تحت عناوين «الطبقة»، «الحفل»... إلخ: ونحن لا نعي، في الواقع، كائناً عينياً متفرداً مع وعي جماعي؛ إنها صور يمكن أن تستخدم في ما بعد للتعبير عن تجربتنا، وهو أقل من نصف تعبير. لكننا لا ندرك أيضاً نظرة جماعية. إنها بالأحرى واقع غير محسوس، عابر وموجود في كل مكان، ويحقق أمامنا «الأنا» غير المنكشف لدينا، ويتعاون معنا في إنشاء هذا «الأنا» الذي يفلت منا. أما على العكس من ذلك، إذا أردت التحقق من أن فكرتي قد تمّ فهمها جيداً، وإذا نظرت بدوري إلى الحفل، سأرى فجأة أن رؤوساً وعيوناً قد ظهرت. حين تموضَع واقع الآخر ما قبل العددي، فإنه تجزّأ وتحوّل إلى كثرة، لكن النظرة قد اختفت أيضاً. بجدر بنا أن نحتفظ «بالضمير الفاعل المجهول وغير المحدَّد» للدلالة على هذا الواقع ما قبل العددي والعيني أكثر من دلالته على حالة عدم الصدقية في الواقع ـ الإنساني. حيثما أكون يُنظر إليّ، أي هناك دائماً «أحد ما» ينظر إليّ وهو لا يُدرَك إطلاقاً كموضوع، لأنه يتفكك فوراً.

هكذا وضعتنا النظرة على الطريق المؤدي إلى وجودنا ـ للآخر، وكشف لنا الوجود المؤكد لهذا الآخر الذي نحن موجودون بالنسبة إليه. لكن لا يمكنها أن توصلنا إلى أبعد من ذلك: وما ينبغي علينا دراسته الآن، إنما هي علاقة «الأنا» الأساسية بالغير، كما تكشّفت لنا، أو إذا شئنا ينبغي علينا الآن أن نوضح ونثبِّت نظرياً مضمون كل ما هو موجود ضمن حدود هذه العلاقة الأصلية، وأن نتساءل ما هي كينونة هذا الوجود ـ للآخر.

هناك اعتبار مستخلص من الملاحظات السابقة، سيساعدنا في مهمتنا، وهو أن الوجود ـ للآخر ليس بنية أنطولوجية لما هو لذاته: لا يمكننا في الواقع أن نفكِّر في استخلاص الوجود ـ للآخر من الوجود ـ لذاته، ولا في استخلاص الوجود ـ لذاته من الوجود ـ للآخر كما لو أنه استخلاص نتيجة من مبدأ. لا شك أن واقعنا الإنساني يقتضي أن يكون موجوداً لذاته وللآخر في الوقت نفسه، لكن أبحاثنا الحاضرة لا تهدف إلى صياغة نظرية أنثروبولوجية. وقد لا يكون مستحيلاً تصوّر وجود ـ لذاته متحرِّر كلياً من أي وجود ـ للآخر، وموجود من دون أن

يكون لدينا حتى مجرّد اشتباه بإمكانية كونه موضوعاً. إلا أن ما هو لذاته هذا لن يكون «إنساناً». وما يكشفه لنا الكوجيتو هنا إنما هو ببساطة ضرورة وقائعية: يحدث لنا ـ بكل تأكيد ـ أن يكون وجودنا المرتبط بوجودنا ـ لذاته، هو أيضاً وجود ـ للآخر، فالكائن الذي ينكشف للوعي المنعكس على ذاته هو وجود لذاته ـ للآخر. إن الكوجيتو الديكارتي لا يعمل سوى على تأكيد الحقيقة المطلقة لواقعة: إنها واقعة وجودي؛ كذلك فإن الكوجيتو الذي وسّعنا هناك مجاله بعض الشيء، يكشف لنا وجود الآخر ووجودي للآخر كواقعة. وهذا كل ما يمكننا قوله. وكذلك فإن وجودي ـ للآخر من حيث هو انبثاق وعيي في الوجود، يتميز بخاصّية حدث مطلق. وبما أن هذا الحدث هو في الوقت نفسه تكوُّن لتاريخيّتي ـ لأنني أتكوّن زمنياً كحضور تجاه الآخر، وشرط لكل تاريخ، وسندعوه تكوناً تاريخياً سابقاً للتاريخيّة. وبهذه الصفة، أي بصفة تكوّن زمني للتزامن سابق للتاريخ، سنحاول مقاربة هذا الحدث هنا. إننا لن نعني البتة «بالسابق للتاريخيّة» أنه موجود في زمن سابق للتاريخ، وهو ما لن يكون له أي معنى، بل إنه جزء من هذا التكوّن الزمني الأصلي الذي يتخذ طابعاً تاريخياً فيجعل التاريخ ممكناً. وسنقوم بدراسة الكينونة للآخر كواقعة ـ كواقعة أولى متواصلة ـ وليس من حيث هي ضرورة جوهرية.

رأينا سابقاً الفرق الذي يفصل السلب من النمط الداخلي عن السلب الخارجي. لقد أشرنا بشكل خاص إلى أن أساس كل معرفة تتناول كائناً محدَّداً، هو علاقة أصلية ينبثق فيها ما هو لذاته بحيث يكون عليه أن يكون كما لو أنه ليس هو هذا الكائن المحدَّد. إن السلب الذي يحققه ما هو لذاته بهذا الشكل، هو سلب داخلي، وإنه يحقق هذا السلب بحرية مكتملة، بل هو نفسه هذا السلب من حيث إنه يختار نفسه كوجود محدود. لكن هذا السلب الداخلي يجعله مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالكائن الذي ليس هو، واستطعنا التأكيد أن ما هو لذاته يتضمن في كينونته كينونة الموضوع الذي ليس هو، من حيث إن كينونته هي موضع تساؤل إذْ إنها ليست هي «هذه» الكينونة. ويمكن تطبيق هذه الملاحظات من دون تغيير أساسي فيها، على العلاقة الأولى الأصلية بين ما هو لذاته والآخر. إذا كان هناك «آخر» بشكل عام، ينبغي قبل كل شيء ألاّ أكون أنا هو الآخر، وأنني بهذا السلب الذي أستهدف به نفسي، أجعل نفسي موجوداً من حيث إنني «أنا»، وأجعل الآخر ينبثق كآخر. إن هذا السلب الذي يكوّن وجودي والذي يجعلني

أظهر الشخص ذاته تجاه الغير، كما يقول هيغل، إنما يكوّنني «داخل ذاتي» ضمن نطاق الإنية غير النظرية. وهذا لا يعني أن هناك «أنا» يسكن الوعي، بل إن الإنية تعزّز ذاتها بانبثاقها كسلب لإنية أخرى، وتدرك إيجابياً هذا التعزيز كخيار دائم لها كي تكون الإنية ذاتها، وكي تكون «هذه» الإنية بالتحديد. إن وجوداً ـ لذاته عليه أن يكون ذاته من دون أن يكون ذاته هو أمر قابل للتصوّر. لكن ما هو لذاته الذي هو أنا، عليه أن يكون ما هو عليه برفضه للغير، أي أن يكون هو ذاته بالتحديد. وهكذا، فإننا باستخدامنا الصيغ المطبّقة على معرفة ما هو «غيري أنا» بشكل عام، يمكننا القول عندئذٍ إن ما هو لذاته، من حيث هو ذاته، يتضمن كينونة الآخر في كينونته هو، من حيث إنه موضع تساؤل في وجوده هذا لأنه ليس هو هذا الآخر. بعبارة أخرى، كي يستطيع الوعي ألا يكون هو الآخر، إذاً، كي يكون «هناك» آخر، من دون أن يقوم شاهد ثالث، من دون قيد ولا شرط، بالتحقّق من «عدم كون الوعي هو نفسه الآخر» الذي هو شرط لذاته، ينبغي على الوعي ألا يكون هو الآخر بطريقة ذاتية وعفوية كما ينبغي عليه أن ينفصل بحرية عن الآخر وينسلخ عنه، وذلك بأن يختار ذاته من حيث هو عدم، أي مغاير لهذا الغير ويندمج من ثمة بذاته ضمن «ذاته». إن انسلاخ الوعي عن الآخر الذي يشكل وجود ما هو لذاته، هو الذي يؤدي إلى أن يكون هناك «آخر». ذلك لا يعني قطّ أنه يعطي الكينونة للآخر، بل إنه يعطيه الكينونة كآخر وهو الشرط الضروري كي يكون «ثمة» حضور للآخر. ومن البديهي، بالنسبة إلى ما هو لذاته أن العدم يخترق كلياً أسلوب وجوده من حيث إنه ليس هو الآخر، بحيث يكون هذا الأسلوب معدِّماً للعلاقة بين الانعكاس والعاكس؛ إن عدم ـ كونه ـ الآخر ليس معطى على الإطلاق، بل يختاره الوعي باستمرار عبر انبعاث متجدّد، فالوعي لا يمكنه ألا يكون هو الآخر من حيث إنه وعي (بـ) ذاته من حيث إنه ليس هو الآخر. وهكذا فإن السلب الداخلي هنا وفي حال الحضور تجاه العالم، هو صلة وجود توحيدية: يجب أن يكون الآخر حاضراً للوعي من كل ناحية، وأن يخترقه بأكمله، كي يستطيع الوعي أن يتخلّص من هذا الآخر الذي يكاد يجعله ملتصقاً به، وذلك بألا يكون شيئاً. إذا كان الوعي فجأة شيئاً ما، فإن تميّز ذاته من الآخر سيختفي في صميم لاتمايز كلّي.

إلا أنه يجب أن يتضمن هذا الوصف إضافة جوهرية من شأنها تغيير تداعياته جذرياً. لقد ذكرنا، في الواقع، أن الوعي عندما يحقق ذاته، ويدرك ذاته من حيث

إنه ليس هو «هذا الكائن» الحاضر أمامه في العالم أو ذاك، فإن العلاقة السالبة ليست متبادلة: إذ إن «هذا الكائن» المعني لا يكوِّن نفسه بحيث يكون مغايراً للوعي، بل إن الوعي هو الذي يحدِّد نفسه عبر «هذا الكائن» المعني وبواسطته، بحيث لا يكون هو «هذا الكائن» الذي يبقى على الرغم من ذلك بالنسبة إلى الوعي، في خارجانية خالصة من اللامبالاة؛ ذلك أن «هذا الكائن» يحتفظ بوجوده في ـ ذاته، وهو من حيث هو كذلك، ينكشف للوعي عبر السلب نفسه الذي بواسطته يكوّن ما هو لذاته نفسه عبر النفي السالب لكونه في ـ ذاته. لكنه عندما تُطرح مسألة الآخر تكون العلاقة السالبة الداخلية، على العكس من ذلك، علاقة متبادلة. يُعرَّف الكائن الذي على الوعي ألا يكونه، بأنه كائن عليه ألا يكون هو نفسه هذا الوعي. ذلك أنه حين يحصل إدراك حسّي «لهذا الكائن» الحاضر هنا في العالم، لا يختلف الوعي عن «هذا الكائن» بفرديته الخاصة فحسب، بل بأسلوب وجوده أيضاً. إنه ما هو لذاته في مواجهة ما هو في ـ ذاته. أما عند انبثاق الآخر، لا يختلف الوعي في أسلوب وجوده عن الآخر بأي حال من الأحوال: الآخر هو ما هو عليه الوعي، أي أنه وجود لذاته ووعي، ويرتبط بممكنات هي ممكناته هو، إنه ذاته باستبعاده للغير؛ ليس المقصود تحديد التعارض مع الآخر تحديداً عددياً: لا يوجد هنا «وعيان» اثنان أو أكثر: والتعداد يفترض في الواقع شاهداً خارجياً، وهو مجرد معاينة خارجانية. لا يمكن أن يوجد الغير بالنسبة إلى ما هو لذاته، إلا عبر سلب عفوي وسابق للعدد. ولا يوجد الغير بالنسبة إلى الوعي إلا من حيث كونه هو ذاته مرفوضاً. وبما أن الغير هو تحديداً ذاته، فلا يمكنه أن يكون هو ذاته مرفوضاً مني وبالنسبة إلي، إلا من حيث إنه هو ذاته الذي يرفضني. لا يمكنني أن أدرك ولا أن أتصوّر وعياً لا يدركني. والوعي الوحيد الذي يوجد من دون أن يدركني ولا أن يرفضني، والذي يمكنني أنا ذاتي تصوّره، ليس وعياً معزولاً في مكان ما خارج العالم، إنه وعيي الخاص. وهكذا، فإن الغير الذي أتعرف إليه كي أرفض أن أكونه، إنما هو قبل كل شيء ذلك الذي يوجد بالنسبة إليه وجودي ـ لذاته. إنني أشكّل نفسي بحيث لا أكون أنا هو الغير، وإذا كان هذا الغير ليس أنا، فذلك ليس لأنني أنفيه عن نفسي فحسب، بل لأنني أشكل ذاتي بحيث لا أكون هذا الغير الذي هو بالتحديد كائن يكوّن نفسه بحيث لا يكون هو أنا. إلا أنه، بمعنى ما، يدمّر هذا السلب المزدوج نفسه بنفسه: إما أنني أكوّن نفسي بحيث لا أكون كائناً معيّناً، فيصبح هذا الكائن عندئذٍ موضوعاً لي وأفقد موضوعانيتي بالنسبة إليه؛ في هذه الحال، لا يعود الآخر هو

الآخر من حيث هو «الأنا»، أي الذات الفاعلة التي تجعلني موضوعاً برفضها أن تكون هي أنا. وإما أن هذا الكائن هو الغير، ويكوّن نفسه بحيث لا يكون هو أنا، لكنني في هذه الحالة أصبح موضوعاً له، ويفقد هو موضوعانيته الخاصة. وهكذا، فإن الغير هو أصلاً ليس أنا وليس موضوعاً. ومهما كانت المسارات المقبلة لجدلية الغير، إذا كان لا بدّ من أن يكون الغير هو الغير قبل كل شيء، فإنه هو الذي لا يمكنه من حيث المبدأ، أن يتجلى عبر الانبثاق الذي أنفي به كوني أنا هو. بهذا المعنى، لا يمكن للسلب الأساسي لديّ أن يكون مباشراً، لأنه ليس هناك شيء كي يستهدفه، فالذي أرفض أن أكونه، ليس هو في نهاية الأمر سوى رفض ذلك «الأنا» الذي، من خلاله، يجعلني الغير موضوعاً، أو إذا شئنا القول، إنني أرفض الأنا المرفوض لديّ، وأقرّر أن أكون أنا ذاتي برفضي للأنا ـ المرفوض، وأطرح هذا الأنا المرفوض من حيث هو «أنا ـ مستلَب» ضمن الانبثاق نفسه الذي أنسلخ به عن الآخر. لكنني انطلاقاً من هنا بالذات، ليس الآخر هو وحده الذي أعترف به وأؤكده، بل كذلك وجودي أنا ـ للآخر، ذلك أنني لا أستطيع بالفعل إلا أن أكون الآخر إذا لم أتقبّل وجودي كموضوع للآخر. إن زوال الأنا ـ المستلَب سيؤدي إلى زوال الآخر بسبب انهياري أنا نفسي. إنني أتخلص من الآخر، تاركاً له «الأنا ـ المستلَب» بتصرّفه. لكن، بما أنني أختار أن أنسلخ عن الآخر، فإنني أتقبّل «الأنا ـ المستلَب» وأعترف أنه لي. إن انسلاخي عن الآخر، أي أنا ذاتي، هو في بنيته الجوهرية اضطلاع بهذا الأنا الذي يرفضه الآخر، والذي أتحمله من حيث أنه لي، حتى إنه ليس سوى ذلك. وهكذا، فإن هذا الأنا المستلَب والمرفوض هو في الوقت نفسه، صلتي بالآخر ورمز انفصالنا المطلق. وبمقدار ما أكون أنا من يجعل الآخر حاضراً عبر تأكيد إنيتي، فإن الأنا كموضوع هو لي، وأطالب به لأن انفصال الآخر عني ليس معطى إطلاقاً، وأنا مسؤول عنه باستمرار في وجودي. لكن، من حيث إن الآخر شريك في المسؤولية عن انفصالنا الأصلي، فإن هذا الأنا ـ الموضوع يفلت مني، لأن الآخر يشكل نفسه بحيث لا يكون هو هذا الأنا. وهكذا فإنني أطالب بهذا الأنا الذي يفلت مني، من حيث إنه لي ولذاتي، وبما أنني أشكّل نفسي بحيث لا أكوّن الآخر، من حيث إنه عفوية مطابقة لعفويتي، فإنني أطالب بهذا الأنا ـ الموضوع تحديداً من حيث إنه يفلت مني. هذا الأنا ـ الموضوع هو أنا ذاتي، بمقدار ما يفلت مني بالذات، ولو كان بإمكانه الاندماج بذاتي في إنية خالصة، فإنني على العكس من ذلك سأرفض أن أعتبره لي. وهكذا فإن وجودي ـ للآخر أي أنا

كموضوع له، ليس صورة قد اقتطعت مني، وعاشت في وعي غريب: إنه وجود واقعي بشكل كامل، وإنه كينونتي كشرط لإنيتي قبالة الآخر، ولإنية الآخر قبالتي. إنه كينونتي في الخارج: هو ليس وجوداً يُفرض عليّ وأتلقاه من الخارج، لكنه وجود خارجي أتقبله وأعترف به كوجودٍ خارجي لي. ليس من الممكن لي أن أنفي وجود الآخر في داخلي من حيث إن الآخر هو نفسه ذات فاعلة. إذا رفضت الآخر مباشرة من حيث هو موضوع محض ـ أي موجود وسط العالم ـ فإنني لا أرفض الآخر كآخر، بل كموضوع لا يجمعه مبدئياً أي شيء مشترك مع الذاتية، وأبقى من دون دفاع يحميني من استيعاب الآخر لي بشكل كامل، بسبب عدم اتخاذي الحيطة والحذر داخل ذاتيتي التي هي الميدان الحقيقي للآخر، وهي أيضاً ميداني الخاص. لا يمكنني أن أبقى على مسافة من الآخر إلا حين أقبل بوضع حدّ يعزل ذاتيتي. لكن هذا الحدّ لا يمكنه أن يصدر مني كما لا يمكنني أن أفكر به، لأنني لا أستطيع أن أضع حدوداً لذاتي، وإلاّ سأكون كلاّ شاملاً محدوداً، فلا يمكن أن يضع حدوداً للفكر إلا الفكر نفسه، بحسب تعبير سبينوزا، ولا يمكن أن يضع حدوداً للوعي، إلا وعيي نفسه. إن الحدّ الفاصل بين وعيي ووعي آخر، هو إذاً «أنا كموضوع» من حيث إن هناك وعياً يضع هذا الحدّ، ووعياً يقبله ويتحمله. وينبغي علينا أن نفهم ذلك انطلاقاً من إعطاء كلمة «حدّ» هذين المعنيين: من جهة الوعي الذي يحدِّد، يُدَرك الحدّ من حيث هو المضمون الذي يحتويني ويطوّقني، كما يُدرَك كغلاف من فراغ يحميني ككل شامل، ويعزلني عن أي تأثير، ومن جهة الوعي المحدَّد، الحدّ هو بالنسبة إلى كل إنية، كما هو الحدّ الرياضي بالنسبة إلى المتسلسلة الرياضية التي تتجه نحوه من دون الوصول إليه؛ فكل الكينونة التي عليّ أن أكونها، هي في حدّها الأقصى، كالخط المنحني الذي يقارب الخط المستقيم إلى الحدّ الأقصى من دون ملامسته. وهكذا، فإنني كلٌ شامل مفكك وغير محدود، يتضمنه كل شامل محدود يطوّقه عن بُعد، وإنني خارج ذاتي، هذا الكل الشامل المحدود من دون أن يمكنني إطلاقاً تحقيقه أو حتى الوصول إليه. وقد قدّم لنا بوانكاريه صورة صادقة عن جهودي الباطلة لإدراك ذاتي، في تلك الكرة التي تخفّ حرارتها كلما اقتربنا من مركزها إلى سطحها: هناك كائنات حية تحاول الوصول إلى سطح هذه الكرة انطلاقاً من مركزها، لكن انخفاض الحرارة يوّلد لديها تقلصاً متزايداً باستمرار، وكلّما اقتربت من هدفها، تصبح شيئاً فشيئاً مسطحة إلى ما لا نهاية، فتفصلها بذلك، مسافة لامتناهية عن هدفها. ومع ذلك، فإن الأنا كموضوع ليس مثالياً من حيث هو حدّ

بعيد عن المتناول: إنه وجود واقعي. وهذا الوجود ليس في ـ ذاته لأنه لم يحصل في خارجانية لامبالاة خالصة، لكنه ليس لذاته أيضاً، لأنه ليس هو الكينونة التي عليّ أن أكونها عبر تعديم ذاتي. إنه تحديداً وجودي ـ للآخر، هذا الوجود الممزق بين نوعين من السلب، يتعارضان في مصدرهما واتجاههما: لأن الآخر ليس هو هذا الأنا ـ الموضوع الذي يدركه بالحدس، وأنا ليس لديّ إدراك حدسي بهذا الأنا الذي هو أنا ذاتي. ومع ذلك، فإن هذا الأنا ـ الموضوع الذي يولّده الأول ويتقبله الثاني ويتحمله، يستمد واقعه المطلق من كونه الانفصال الوحيد الممكن بين كائنين متشابهين كلياً في أسلوب وجودهما، وحاضرين مباشرة الواحد للآخر، لأنه بما أن الوعي يستطيع وحده أن يضع حدوداً للوعي، فلا يمكن تصور أي حدّ وسط في ما بينهما.

انطلاقاً من حضور الآخر كذات فاعلة، تجاهي أنا في موضوعانيتي المقبولة مني، وبواسطتها، يمكننا فهم تموضع الآخر من حيث هو لحظة ثانية في علاقتي بالغير. إن حضور الآخر ما بعد حدود ذاتيتي غير المنكشفة، يمكن أن يكون دافعاً لاستعادة ذاتي كإنية حرة. بمقدار ما أسلب ذاتي كآخر، وبمقدار ما يتجلى الآخر أولاً، فهو لا يمكنه أن يتجلى إلا من حيث هو آخر، أي من حيث هو ذات فاعلة أبعد من حدود ذاتي، أي من حيث إنه يحدّني. لا شيء يمكنه في الواقع أن يحدّني إلا الآخر، فهو يبدو إذاً في حريته المكتملة واندفاعه الحرّ نحو ممكناته، وكأنه يجردني من فاعليتي وتعاليّ، برفضه «العمل معي» (بحسب معنى الكلمة الألمانية mit - machen). وهكذا، عليّ أن أدرك أولاً وحصراً أحد نوعي السلب الذي لست مسؤولاً عنه، والذي لا يأتي إليّ بواسطتي. لكن إدراك هذا السلب يؤدي إلى انبثاق وعي (الـ) أنا من حيث هو وعيي بذاتي، أي إنني أستطيع أن يكون لديّ وعي جليّ (بـ) ذاتي من حيث إنني مسؤول أيضاً عن نفي سالب للآخر، وهو إمكانية خاصة بي. إنه توضيح للنوع الثاني من السلب الذي ينطلق مني نحو الآخر. في الحقيقة، إن هذا التوضيح كان حاضراً، لكنه مموّه بالغير لأنه كان يزول كي يجعل الغير يظهر، لكن الغير هو بالتحديد حافز لظهور السلب الجديد: إذا كان هناك آخرلا يجرّدني من فاعليتي، ويطرح التعالي لدي للتأمُّل المحض، فذلك لأنني أنسلخ عن الآخر بمقدار ما أقبل حدودي وأتحملها. وإن وعيي (بـ) هذا الانسلاخ، أي وعيي (بـ) أنني أنا نفسي بالنسبة إلى الآخر، إنما هو وعيي (بـ) عفويتي الحرّة. إنني، بهذا الانسلاخ ذاته الذي يتيح للغير أن

يحدّني، أكون قد وضعت مسبقاً حداً لتأثيره. ها أنا مسؤول عن كينونة الآخر من حيث إنني أعي ذاتي كإحدى إمكانياتي الحرة، وأندفع نحو ذاتي لتحقيق هذه الإنية: إنني بواسطة تأكيد عفويتي الحرة بالذات، أجعل الآخر موجوداً كآخر، بدلاً من ارتدادٍ لامتناهٍ للوعي على ذاته. وهكذا يجد الآخر نفسه من دون أي تأثير، من حيث إنه يتوقف عليّ ألاّ أكونه، ومن هنا، فإن التعالي لديه لا يعود تعالياً يتجاوزني نحوه، بل مجرّد تعالٍ أتأمله، ومدار إنية محدّدة كمعطى. وبما أنني لا أستطيع تحقيق هذين النوعين من السلب في الوقت نفسه، ومع أن السلب الجديد له دافع هو السلب الثاني، فإنه بدوره يحجبه: يبدو لي الآخر كحضور متدنٍ. ذلك أننا أنا والغير شريكان بالفعل في المسؤولية عن وجود الغير، لكن بواسطة سلب مزدوج بحيث لا يمكنني أن أختبر السلب الأول من دون أن يحجب هذا السلب الأول السلب الثاني فوراً. وهكذا، فإن الآخر يصبح حالياً ذلك الذي أضع له حدوداً عبر اندفاعي ذاته باتجاه عدم كوني هذا الآخر. ومن الطبيعي أن أتصوّر هنا أن الدافع لهذا الانتقال هو عاطفي. الفهم. لا شيء يمنع مثلاً من أن أبقى مفتوناً بهذا «اللامنكشف» مع «ما ورائه»، إذا لم أحقق وأدرك تحديداً هذا اللامنكشف» في حالات الخوف أو الخجل أو الافتخار. وإن الخاصيّة العاطفية لهذه الدوافع تفسر العرضية الأمبيريقية لهذه التغيرات في وجهات النظر. لكن هذه المشاعر ذاتها ليست سوى طريقتنا في اختبارنا العاطفي لوجودنا ـ للآخر. والخوف يفترض في الواقع أن أظهر لذاتي مهدَّداً بوصفي حضوراً وسط العالم، وليس بوصفي وجوداً ـ لذاته يجعل العالم حاضراً أمامي. إنني مهدَّد في العالم بالخطر من حيث كوني موضوعاً، وهذا الموضوع الذي هو أنا، وبسبب وحدة وجوده التي لا تنفصم، مع الكينونة التي عليّ أن أكونها، يمكنه أن يؤدي حين ينهار، إلى انهيار ما هو لذاته الذي عليّ أن أكونه في خوفه. الخوف هو إذاً اكتشاف وجودي كموضوع بمناسبة ظهور موضوع آخر في حقل إدراكي الحسي. وهذا الظهور هو في أساس كل خوف، وهو اكتشاف مذعور لموضوعانيتي الخالصة من حيث إن هناك ممكناتٍ تتخطاها وتتجاوزها، هي ليست ممكناتي. وإنني سأتخلص من الخوف باندفاعي نحو ممكناتي الخاصة، وبمقدار ما أعتبر موضوعانيتي غير أساسية. وذلك هو غير ممكن إلا إذا أدركت ذاتي من حيث إنني مسؤول عن كينونة الآخر، فيصبح الآخر عندئذٍ ذلك الذي كونّت نفسي بحيث لا أكونه، وإن إمكانياته هي إمكانيات أرفضها ويمكنني تأملها بكل بساطة، أي إنها إمكانيات ميّتة. من هنا، فإنني أتخطى إمكانياتي الحاضرة من حيث إنني

أعتبر أنه يمكن لإمكانيات الآخر أن تتخطاها دائماً، لكنني أتخطى أيضاً إمكانيات الآخر بمقاربتها من وجهة نظر الصفة الوحيدة التي لديه من دون أن تكون إمكانيته الخاصة به ـ هذه الصفة هي ميّزته كآخر من حيث إنني أجعله موجوداً كآخر ـ وكذلك بمقاربتها كإمكانيات لتجاوزي، يمكنني دائماً أن أتجاوزها نحو إمكانيات جديدة. هكذا فإنني استعدت من جديد الكينونة لذاتها لديّ وذلك بوعيي بذاتي كمركزٍ دائم لإمكانيات لامتناهية، وحوّلت في الوقت ذاته إمكانيات الآخر إلى إمكانيات ميّتة، إذ وسمتها كلها بخاصية ما هو غير معاش منّي أي ما هو مجرّد معطى.

وبالمثل فإن الخجل ليس سوى الشعور الأصلي بأن وجودي هو في الخارج، مرتهن لوجود آخر، وهو لكونه كذلك مجرّد من أي دفاع، وتتسلط عليه أضواء مطلقة تنبثق من ذات فاعلة خالصة، إنه الوعي بإنني محكوم بأن أكون الآن ما كنت عليه دائماً: في حال وقف التنفيذ، أي على طريقة الذي «لم يحصل بعد» أو الذي «لم يعد موجوداً». ليس الخجل المحض شعوراً بأنني هذا الموضوع المستنكر أو ذاك، لكنه الشعور بأنني موضوع بشكل عام، أي بأنني أتعرّف إلى نفسي في هذا الكائن الذي تدنّت مرتبته، والتابع والمجمّد الذي هو أنا بالنسبة إلى الآخر. الخجل هو الشعور بالسقوط الأصلي، ليس لأنني أرتكب هذه الغلطة أو تلك، بل لأنني ببساطة قد «سقطت» في العالم وسط الأشياء، وأنا بحاجة لتوسط الآخر كي أكون ما أنا عليه. الحياء أو بشكل خاص الخوف من أن يباغتني أحدهم وأنا عارٍ، ليسا سوى تخصيص رمزي للخجل الأصلي: الجسم يرمز هنا إلى موضوعانيتنا المكشوفة من دون حماية. إن ارتداء الثياب هو إخفاء للموضوعانية، والمطالبة بحقّ المرء في أن «يرى ولا يُرى»، أي في أن يكون ذاتاً فاعلة خالصة. لأجل ذلك، إن رمز السقوط بعد الخطيئة الأصلية في **الكتاب المقدّس** هو معرفة آدم وحواء «بأنهما عاريان». وتكمن الاستجابة للخجل تحديداً في إدراكي أن الذي يُدركني في موضوعانيتي الخاصة هو بدوره موضوع. وما دام الآخر يبدو لي كموضوع، فإن ذاتيته تصبح مجرّد ميّزة في الموضوع المعني، فهي تتدنى مرتبة، وتُعرّف بأنها «مجموعة ميزات موضوعية تفلت مني من حيث المبدأ». إن الآخر كموضوع «لديه» ذاتية مثلما هذه العلبة الجوفاء لديها «داخل». ومن هنا، فإنني أستعيد ذاتي لأنه لا يمكن أن أكون موضوعاً بالنسبة إلى موضوع. ولا أنفي أن يبقى الآخر يبقى مرتبطاً بي في «داخله»، لكن وعيه بي هو

وعي ـ موضوع يبدو لي محض داخلانية من دون فعالية: إنه ميّزة من بين غيرها من مزايا هذا «الداخل»، إنه شيء ما يمكن مقارنته بفيلم حساس في العلبة السوداء لجهاز فوتوغرافي. ومن حيث إنني أجعل الآخر موجوداً كآخر، أدرك نفسي كمصدر يستمد منه الآخر بحرية معرفته بي، ويبدو لي أنه يتأثر بهذه المعرفة بوجودي، من حيث إنني أثّرت فيه بإعطائه خاصية «الآخر». وتتخذ إذاً معرفته بي طابعاً ذاتياً، و«نسبياً» وفقاً للمعنى الجديد لهذه الكلمة، أي إن هذه المعرفة تبقى ضمن العلاقة بين الذات والموضوع، كصفةٍ «نسبية» «موصولة» بكينونة ـ الآخر التي ربطتها بها. إنها لم تعد تؤثر فيّ: وهي صورة عني في «داخله». هكذا انحدرت الذاتية إلى مرتبة الداخلانية، وانحدر الوعي الحرّ إلى مجرد غياب للمبادئ، وانحدرت الإمكانيات إلى مزايا، وانحدرت المعرفة التي يطالني عبرها الآخر في وجودي إلى مجرّد صورة عني «داخل وعي» الآخر، فالخجل هو دافع لردة الفعل التي تتجاوزه وتلغيه من حيث إنه يتضمن فهماً مضمراً وغير نظري لإمكانية أن تصبح الذات الفاعلة بدورها موضوعاً مثلما أنا موضوع لها. وهذا الفهم الضمنيّ ليس سوى وعيي (بـ) «إنني أنا ذاتي»، أي بإنيتي المعزَّزة. وعندما أقول «أنا خَجِل من نفسي»، فإن الخجل ضمن تركيبة هذه العبارة، يفترض أن أكون أنا كموضوع بالنسبة إلى الغير، كما يفترض كذلك إنية تشعر بالخجل كما تعبر عن ذلك بشكل غير كامل، كلمة «أنا» في هذه العبارة. هكذا، فإن الخجل هو إدراك توحيدي له ثلاثة أبعاد: «أنا» خجل من «نفسي» أمام «الآخر».

إذا اختفى أحد هذه الأبعاد الثلاثة، يختفي الخجل كذلك. ومع ذلك، إذا تصوّرت أنني خجِل أمام ذات فاعلة غير محدّدة من حيث إنها «ضمير فاعل مجهول» لا يمكنه أن يصبح «موضوعاً» من دون أن يتبعثر إلى كثرة من الآخرين، وإذا طرحته كوحدة مطلقة للذات الفاعلة التي لا يمكنها بأي حال أن تصبح موضوعاً، فإنني أطرح بذلك أبدية وجودي كموضوع، وأبدية خجلي. إنه خجلي أمام الله، أي الاعتراف بموضوعانيتي أمام ذات فاعلة لا يمكنها إطلاقاً أن تصبح موضوعاً، هكذا أحقق في المطلق موضوعانيتي وأجعلها جوهراً واقعياً: عندما أطرح الله في خجلي، يرافق هذا الطرح تحويل موضوعانيتي إلى شيء، وإنني فوق ذلك، أطرح وجودي كموضوع أمام الله، من حيث إنه وجود أكثر واقعية من وجودي ـ لذاتي، إن وجودي مستلَب، وإنني أستعلم من الخارج ما ينبغي عليّ أن أكون. إنه منشأ الإحساس بالرهبة أمام الله، فالقداديس الساخرة

المشعوذة، وتدنيس قربان الذبيحة والتداعيات الشيطانية... إلخ، هي محاولات لإعطاء الذات الإلهية المطلقة خصائص موضوع. عندما أريد الشرّ من أجل الشرّ، أحاول أن أتأمل التعالي الإلهي ـ الخير هو إمكانيته الخاصة ـ من حيث هو تعالٍ معطى كلياً، وأتجاوزه نحو الشرّ. يمكنني عندئذٍ أن «أُعذب الله» و«أغيظه»... إلخ، وهذه المحاولات التي تستدعي الاعتراف المطلق بالله كذات فاعلة، لا تستطيع أن تكون موضوعاً، إنما تحمل في ذاتها تناقضاتها، وهي تفشل باستمرار.

إن الشعور بالفخر لا يستبعد الخجل الأصلي، فهو يتأسس على قاعدة الخجل الأساسي أي الخجل من كوني موضوعاً. إنه شعور ملتبس: أعترف فيه بالآخر كذات فاعلة تأتي بواسطتها الموضوعانية إلى وجودي، لكنني أعترف فوق ذلك، بأنني مسؤول عن موضوعانيتي، فأركّز على مسؤوليتي وأتحملها. الافتخار هو ـ بمعنى ما ـ خضوع قبل كل شيء: كي أكون فخوراً لأنني «ذلك»، عليّ أولاً أن أخضع لعدم كوني إلا «ذلك». إنه إذاً ردة فعل أولى على الخجل، وإنه ردة فعل مسبقة من الهروب والخداع النفسي، لأنني مع اعتباري للآخر كذات فاعلة أحاول أن أدرك نفسي من حيث إنني أؤثر في الآخر بموضوعانيتي. هناك، باختصار، موقفان حقيقيان: الموقف الذي أعترف فيه بالآخر كذات فاعلة تصدر عنه موضوعانيتي ـ إنه الخجل، والموقف الذي أدرك فيه ذاتي كمشروع حرّ، يجعل الآخر موجوداً كآخر ـ إنه الكبرياء أو تأكيد حريتي في مواجهة الآخر كموضوع. لكن الافتخار ـ أو الغرور ـ هو شعور غير متوازن وخداع نفسي: أحاول في الغرور أن أمارس تأثيراً في الآخر من حيث إنني موضوع. هذا الجمال أو هذه القوة أو هذا الذكاء التي يمنحني إياها الآخر من حيث إنه يشكلني كموضوع، إنما أزعم الاستفادة منها عبر صدمة ارتدادية، كي أؤثر فيه فأجعله يشعر بالإعجاب أو بالحب بطريقة سلبية. لكن، إضافة إلى كون هذا الشعور هو عاقبة لوجودي كموضوع، أطلب أن يحسّ به الآخر كذات فاعلة، أي حرّة. إنها الطريقة الوحيدة كي أمنح بالفعل موضوعية مطلقة لقوتي ولجمالي. وهكذا، فإن الشعور الذي أطلبه من الآخر يحمل في ذاته تناقضه الخاص، لأنه عليّ أن أجعل الآخر يحس به من حيث كونه حراً. ويتمّ الإحساس بهذا الشعور على طريقة الخداع النفسي، ويؤدي تطوره الداخلي إلى تفككه. وكي استمتع بالفعل بوجودي كموضوع على الرغم من تحملي له، أحاول أن أستعيده كموضوع، وبما أن الآخر هو سبب كينونتي كموضوع، أحاول أن أستحوذ عليه كي يبوح لي بسرّ كينونته. هكذا، يدفعني الغرور إلى الاستحواذ على الآخر وإلى تشكيله كموضوع،

كي أنقّب في صميمه لاكتشاف موضوعانيتي الخاصة. لكننا، نكون بذلك كمن يقتل دجاجة تبيض ذهباً. حين أشكل الآخر كموضوع، أشكل نفسي كصورة في صميم الآخر - كموضوع، من هنا، زوال أوهام الغرور. وإن هذه الصورة التي أردت إدراكها، كي أستعيدها وأدمجها في كينونتي، إنما لم أعد أتعرف إلى ذاتي فيها، وعليّ طوعاً أو كرهاً أن أنسبها إلى الآخر كإحدى ميّزاته الذاتية؛ وإذ أتحرر، رغماً عني، من موضوعانيتي، أمكث وحيداً في مواجهة الآخر كموضوع، ضمن إنيتي التي عليّ أن أكونها على الرغم من خلوّها من أي صفة إيجابية، من دون أن أستطيع التخلي إطلاقاً عن مهمتي.

الخجل والخوف والافتخار هي إذاً ردات فعلي الأصلية، فهي ليست سوى طرائق متنوعة أتعرّف بها إلى الآخر كذات فاعلة خارج المتناول، وتتضمن فهماً لإنيتي التي لا بدّ من أن تكون دافعاً لي لتشكيل الآخر كموضوع.

إن هذا الآخر الذي يبدو لي فجأة كموضوع، لا يبقى مجرّد تجريد موضوعي، فهو ينبثق أمامي مع كل معانيه ودلالاته الخاصة. وليس هو فقط موضوعاً تشكّل حريته ميزة من حيث هي تعالٍ يتم تجاوزه. إنه أيضاً «غاضِب» أو «فَرِحٌ» أو «منتبه»، وأنه «جاذب» أو «منفّرٌ»، وإنه «بخيل»، «حادّ الطبع»... إلخ، ذلك أنني حين أدرك ذاتي، أجعل الآخر موجوداً كآخر وسط العالم. وأعترف بالتعالي لديه، لكنني لا أعترف بأنه تعالٍ متعالٍ، بل تعالٍ متجاوَز. وهذا التعالي يبدو إذاً تجاوزاً للأدوات نحو غايات معينة، بمقدار ما أتخطى عبر مشروع توحيدي لذاتي، هذه الغايات، وهذه الأدوات وأتخطى كذلك تجاوز الآخر للأدوات نحو الغايات. ذلك أنني لا أدرك ذاتي تجريدياً كإمكانية أن أكون أنا ذاتي، لكنني أعيش إنيتي في اندفاعها العيني نحو هذه الغاية أو تلك: أنا لست موجوداً إلا من حيث إنني ملتزم، ولا أعي أنني موجود إلا كذلك. بهذه الصفة، لا أدرك الآخر كموضوع إلا عبر تجاوزي العيني والملتزم للتعالي لديه. ولكن، العكس بالعكس، إن التزام الآخر الذي هو أسلوب وجوده، يبدو لي التزاماً واقعياً ومتجذراً، من حيث إنني أتجاوزه بالتعالي لديّ. باختصار: من حيث إنني موجود لذاتي، فإن «التزامي» ضمن موقف، يجب أن يعني ما يعنيه هذا القول: «أنا ملتزم نحو شخص ما، والتزمت أن أعيد هذا المال... إلخ». وهذا الالتزام هو الذي يميز الآخر كذات فاعلة لأنه هو ذاتي الأخرى. لكنني عندما أدرك الآخر كموضوع، فإن هذا الالتزام المتموضع ينحدر ليصبح «تورّطاً» له صفة الموضوع،

ويعني ما يعنيه هذا القول: «السكين عالق عميقاً في الجرح، الجيش كان قد تورط في «مضيق»». يجب أن نفهم أن الوجود ـ وسط ـ العالم الذي يأتي إلى الآخر بواسطتي، إنما هو وجود واقعي. وليست مجرد ضرورة ذاتية هي تلك التي تجعلني أعرف الآخر من حيث هو موجود وسط العالم. ومع ذلك، ليس الآخر، من ناحية ثانية، هو الذي يضيع من تلقاء نفسه في هذا العالم؛ لكنني أجعله يضيع وسط العالم الذي هو عالمي، لمجرّد أنه بالنسبة إلي، ذلك الذي عليّ ألا أكونه، أي لمجرّد أنني أبقيه خارج ذاتي، كواقع أتأمله فقط وأتجاوزه نحو أهدافي الخاصة. هكذا، ليست موضوعية الآخر مجرد انحراف في انعكاس الآخر على وعيي: إنها تأتي كتوصيف واقعي إلى الآخر بواسطتي: إذ إنني أجعل الآخر موجوداً وسط العالم. إن ما أدركه إذاً من خصائص واقعية لدى الآخر، إنما هو وجوده ضمن موقف: إنني بالفعل أجعله ضمن نظام العالم من حيث إنه ينظم العالم حوله، وأدركه كوحدة موضوعية لأدوات وعقبات. لقد شرحنا في القسم الثاني من هذا المؤلّف[10] أن الكلّ الشامل من الأدوات هو المتلازم الحقيقي مع إمكانيتي. بما أنني أنا إمكانيتي، فإن نظام الأدوات في العالم هو صورة إسقاطية لإمكانياتي، منعكسة على الوجود في ـ ذاته، أي صورة عما أنا عليه. لكنني لا أستطيع إطلاقاً تفسير هذه الصورة وسط العالم، بل أتكيف معها عبر العمل وبواسطته. والآخر كذات فاعلة يكتشف نفسه، بالمثل، في صورته من حيث هو ملتزم. لكن، على العكس من ذلك، عندما أدرك الآخر كموضوع، فإن صورته وسط العالم هي التي تبرز أمامي: يصبح الآخر أداة تحدّدها علاقتها بالأدوات الأخرى، إنه نظام لأدواتي، محصور ضمن نظام أفرضه أنا على هذه الأدوات: إن إدراك الآخر يعني أنني أدرك هذا النظام ـ الطوق، وأنني أنسبه إلى غياب مركزي أي «داخلانية»، وهذا يعني أن أعرّف هذا الغياب بأنه جريان مجمّد لمواضيع في عالمي، نحو موضوع معين فيه، وأن هذه المواضيع هي التي تزوّدني بمعنى هذا الجريان: إن هذا التنظيم الذي يجمع المطرقة والمسامير والإزميل والرخام، وإن تجاوزي لهذا التنظيم من دون أن أكون أساساً له، كل ذلك يحدّد معنى هذا النزيف داخل العالم. وهكذا، فإن العالم يعلن لي عن الآخر في شموليته، وككل شامل. ومن المؤكد أن هذا الإعلان يبقى ملتبساً،

---

(10) انظر القسم الثاني، الفصل الثالث من هذا الكتاب.

لأنني أدرك نظام العالم باتجاه الآخر ككل شامل لامتمايز يشكل عمقاً خلفياً لظهور بعض البُنى الجليّة الواضحة. لو كنت أستطيع توضيح كل المركّبات الأداتية من حيث إنها تتجه نحو الآخر، أي لو كنت أستطيع أن أدرك، ليس فقط الموقع الذي تشغله المطرقة والمسامير في هذا المركّب الأداتيّ، بل أيضاً الشارع والمدينة والأمّة... إلخ، لكنت عرَّفت بشكل واضح وكلّي، كينونة الآخر بأنها موضوع. إذا أخطأت بشأن قصد معين لدى الآخر، فليس هذا لأنني أنسب سلوكه إلى ذاتية خارج المتناول: ولا مجال لأي مقارنة بين الذاتية في ذاتها وبذاتها وهذا السلوك، لأن الذاتية تعالٍ لذاته، لا يمكن تجاوزه. لكن، لأنني أنظم العالم بأكمله حول هذا السلوك بشكل مختلف، فإنه ينتظم فعلاً في الواقع. هكذا، لمجرد أن يبدو الآخر كموضوع، فهو يتجلّي لي ككل شامل، من حيث المبدأ، وينتشر كلياً عبر العالم، كقوة تنظيم تركيبي لهذا العالم. إلا أنه لا يمكنني أن أوضح هذا التنظيم التركيبي، أكثر مما يمكنني أن أوضح العالم ذاته من حيث إنه عالمي أنا. والفرق بين الآخر كذات فاعلة أي بين الآخر كما هو لذاته، وبين الآخر كموضوع، ليس فرقاً بين الكل والجزء، أو بين المخفي والمكشوف: لأن الآخر كموضوع هو، من حيث المبدأ، امتداد كلّي للكل الشامل الذاتي، لا شيء مخفيّ، ومن حيث إن المواضيع تحيل إلى مواضيع أخرى، فإنه يمكنني أن أزيد بشكل غير محدود، معرفتي بالآخر، بتوضيح غير محدود لعلاقاته بالأدوات الأخرى في العالم، ويبقى المثال بالنسبة إلى معرفة الآخر، هو التوضيح المستنفد لمعنى الجريان في العالم. والفرق المبدئي بين الآخر كموضوع والآخر كذات فاعلة ينتج حصراً عن عدم إمكانية معرفة الآخر وتصوّره من حيث هو ذات فاعلة: ليست هناك مشكلة في معرفة الآخر كذاتٍ فاعلة، وليست مواضيع العالم ارتداداً لذاتيته: إنها تستند فقط إلى موضوعانيته في العالم كمعنى للجريان داخل العالم ـ ويتمّ تجاوز هذا المعنى نحو إنيتي. وهكذا، فإن حضور الآخر تجاهي من حيث إنه سبب موضوعانيتي، إنما أختبره ككل شامل للذات الفاعلة. وإذا عدت إلى هذا الحضور لمقاربته، فإنني أدرك الآخر من جديد ككل شامل: إنها شمولية موضوع هي امتداد لشمولية العالم: ويحصل هذا الإدراك دفعة واحدة: إذْ أقارب الآخر كموضوع انطلاقاً من العالم بأكمله. لكن وحدها العلاقات الفريدة هي التي تبرز كأشكالٍ انطلاقاً من العالم من حيث هو عمق خلفيّ لها، فالعالم بأكمله هو حاضر حول هذا الرجل الذي لا أعرفه والذي يقرأ في المترو، فليس جسمه فقط ـ بوصفه موضوعاً في العالم ـ هو الذي يحدّده في وجوده: إنها بطاقة هويته، واتجاه المترو الذي صعد

إليه، والخاتم الذي يحمله في إصبعه. وكل هذا ليس بوصفه دلالات، بل كخصائص واقعية لوجوده ـ إن فكرة الدلالة هذه قد تحيلنا بالفعل إلى ذاتية لا يمكنني حتى تصوّرها، ولا تتضمن أي شيء بكل معنى الكلمة لأنها ما ليست عليه، وليست ما هي عليه. إلا أنني إذا عرفت أنه موجود وهو يقرأ وسط العالم في فرنسا، في باريس، لا يمكنني بسبب عدم رؤيتي لبطاقة هويته سوى افتراض أنه غريب (مما يعني أنني افترض أنه خضع للتفتيش، وأنه مُدرج على لائحة ما في دائرة الشرطة، وأنه يجب التحدث معه بالهولندية أو الإيطالية للحصول منه على حركة أو إشارة، وأن البريد الدولي ينقل اليه، عبر هذا الخط أو ذاك، رسائل تحمل هذا الطابع البريدي أو ذاك. . .). ومع ذلك، إن بطاقة هويته مكشوفة لي مبدئياً وسط العالم، فهي لا تفلت مني ـ فمنذ صدورها، أصبحت موجودة بالنسبة إلي، إلا أنها موجودة ضمنياً، كما هو حال كل نقطة في الدائرة التي أراها بشكل مكتمل، وينبغي تغيير الكل الشامل لعلاقاتي الحاضرة بالعالم كي أجعلها تظهر من حيث هي «هذا الكائن» الحاضر الجليّ، على خلفية عالم. وكذلك الأمر بالنسبة لغضب الآخر كموضوع، كما يظهر لي من خلال صراخه، وضرب الأرض برجليه وحركاته المتوعدة، فإنه ليس دلالة على غضب ذاتي ومخفي، فهو لا يدلّ على أي شيء، سوى على حركات أخرى وصراخ آخر. إنه يعرّف هذا الآخر، إنه هذا الآخر ذاته. ومن المؤكد أنه يمكنني أن أخطئ حين أعتبر السخط المفتعل، غضباً حقيقياً. لكنني قد أخطئ فقط بالنسبة إلى حركات وأفعال أخرى يمكن إدراكها بشكل موضوعي: إنني أخطئ إذا اعتبرت حركة اليد تعبيراً عن نية واقعية في الضرب، أي إنني أخطئ إذا ربطتُ هذا التفسير بحركة يمكن كشفها موضوعياً، لكنها لن تحصل. وباختصار، إن الغضب المدرك موضوعياً هو تنظيم للعالم حول حضور ـ غياب داخل العالم. هل هذا يعني أنه يجب إعطاء الحق لأتباع «السلوكانية»؟ بكل تأكيد لا: لأنهم حتى لو فسّروا سلوك الإنسان انطلاقاً من الموقف الذي يوجد فيه، فقد تجاهلوا الخاصية الأساسية للإنسان، أي التعالي ـ المتجاوَز. الواقع أن الآخر هو الموضوع الذي ليس محصوراً بذاته، إنه الموضوع الذي لا يمكن فهمه إلا انطلاقاً من غايته وأهدافه. ولا شك أنه لا يمكن فهم المطرقة والمنشار بطريقة مختلفة، إذ يجب فهمهما انطلاقاً من وظيفتهما، أي غايتهما، وذلك لأنهما بالضبط، أدوات إنسانية، فلا يمكنني فهمهما إلا من حيث إنهما يحيلانني إلى تنظيم أداتي محوره الآخر، ومن حيث إنهما يشكلان جزءاً من مركب يتم تجاوزه كلياً نحو غاية أتجاوزها أنا بدوري. إذا كان ممكناً مقارنة الآخر

بالآلة، فذلك لأن الآلة كواقعة إنسانية تُظهر أصلاً آثار تعالٍ ـ متجاوَز، ولأن المهن في معمل الخيطان لا يمكن أن نفهمها إلا عبر الأنسجة التي تنتجها؛ ينبغي إذاً أن تكون وجهة النظر السلوكانية معكوسة بحيث لا يؤثر ذلك على موضوعية الآخر، ذلك أن ما هو موضوعيّ أولاً ـ الذي كنا ندعوه «دلالة» على مثال السيكولوجيين الفرنسيين والإنجليز، و«قصداً» على مثال الفنومينولوجيا، أو «تجاوزاً» على مثال هايدغر، أو «شكلاً» على مثال الجشطلتيين ـ هو أن الآخر لا يمكن تعريفه بشكل مغاير عن كونه تنظيماً شمولياً للعالم بحيث يكون هو ذاته مفتاح هذا التنظيم. إذا عدت إذاً من العالم لتعريف الآخر فليس لأن العالم يجعلني أفهمه، بل لأن الآخر كموضوع ليس سوى مركز مرجعيّ مستقل لعالمي، وكائن داخل العالم. وهكذا، فإن الخوف الموضوعي الذي يمكننا فهمه عندما ندرك الآخر حسياً كموضوع، ليس مجموعة تجليات فيزيولوجية من الاضطراب، يمكننا رؤيتها أو قياسها بواسطة آلة رسم النبض أو سماعة الطبيب: الخوف هو الهروب، وهو الإغماء. ولا تتجلى لنا هذه الظواهر ذاتها كسلسلة حركاتٍ، بل من حيث إنها تعالٍ ـ متجاوَز: الهروب أو الإغماء، ليس هو ذلك الركض المضطرب على الأشواك فحسب، ولا ذلك السقوط الثقيل على حجارة الطريق فحسب: إنه اضطراب كليّ في التنظيم الأداتيّ الذي كان يشكّل الآخر مركزه. لقد كان هذا الجندي الهارب يصوّب بندقيته منذ قليل على الآخر كعدوّ. وكانت المسافة بينه وبين العدوّ تقاس بالمسار الذي تقطعه الرصاصة، وكنت أستطيع أنا أيضاً إدراك وتجاوز هذه المسافة من حيث هي مسافة تنتظم حول الجندي كمركز. لكن ها هو يرمي بندقيته في الحفرة ويهرب، فيحاصره العدوّ فوراً بحضوره ويضيّق عليه، إن العدو الذي كان يُبقيه مسار الرصاصات على مسافة من الجندي، ينقضُ عليه في اللحظة التي ينهار فيها هذا المسار؛ وفي الوقت ذاته، إن داخل ـ بلده الذي كان يدافع عنه ويستند إليه كجدار، يدور فجأة، وينفتح كمروحة ويتحوّل أمامه أفقاً ينفتح له، فيحاول اللجوء إليه. إن ذلك الذي أعانيه موضوعياً وأدركُه، إنما هو الخوف. وليس الخوف سوى سلوك يهدف عبر أسلوب سحري إلى إلغاء مواضيع مرعبة لا يمكننا ابقاؤها على مسافة منا[11]. ويمكننا تحديداً إدراك الخوف من خلال نتائجه، لأنه يتجلى لنا كنموذج جديد للنزيف الداخلي في العالم: إنه انتقال العالم إلى نموذج وجود سحري.

(11) انظر: Jean-Paul Sartre, *Esquisse d'une théorie phénoménologique des émotions* (Paris: Hermann and Cie, 1939).

إلا أنه ينبغي الانتباه إلى أن الآخر ليس موضوعاً موصوفاً بالنسبة إليّ إلا بمقدار ما أكون موضوعاً موصوفاً بالنسبة إليه. سيتموضع إذاً كجزء غير متمايز من «ذات فاعلة مجهولة» أو «كغائب» يمكن تصوّره انطلاقاً من رسائله وقصصه أو كهذا الكائن الحاضر بالفعل، حسبما سأكون أنا نفسي بالنسبة إليه، عنصراً من تلك «الذات الفاعلة المجهولة»، أو «غائباً عزيزاً» أو هذا الكائن الحاضر الملموس. إن العامل الحاسم في كل حالة من حالات تموضع الآخر وصفاته، إنما هو وضعي ووضعه في العالم أي المركّبات الأداتية التي نظّمها كلّ منا، ومختلف «هذه الكائنات» الحاضرة التي تظهر لكل واحد منا على خلفيّة عالم. كل ذلك يعيدنا بطبيعة الحال إلى الوقائعية. إن وقائعيتي ووقائعية الآخر هما اللتان تقرّران إذا كان يمكن للآخر أن يراني، وإذا كان يمكنني أن أرى هذا الآخر بالذات. لكن مشكلة الوقائعية هي خارج نطاق هذا البحث العام: وسنقاربها خلال الفصل اللاحق.

هكذا، فإنني أختبر حضور الآخر من حيث هو كل شامل تقريبي للذوات الفاعلة في وجودي ـ كموضوع ـ للآخر، وإنني أستطيع على خلفية هذا الكل الشامل أن أختبر بشكل أخصّ، حضور ذات فاعلة ملموسة، لكنني لا أستطيع، مع ذلك، أن أحدّدها بدقّة من حيث هي هذا الآخر بالذات. إن ردة فعلي الدفاعية على موضوعانيتي ستجعل الآخر يَمثل أمامي بصفته هذا الموضوع أو ذاك. وبهذه الصفة، سيظهر لي من حيث هو مجرّد كائن حاضر، أي إن شموليته الذاتية التي هي شبه شمولية تنحدر وتصبح شمولية موضوع، هي امتداد لشمولية العالم. ويتجلى هذا الكل الشامل لي من دون الرجوع إلى ذاتية الآخر: والعلاقة بين الآخر كذات فاعلة والآخر كموضوع، لا يمكن مقارنتها إطلاقاً بالعلاقة التي اعتاد البعض على إرسائها بين موضوع الفيزياء وموضوع الإدراك الحسّي. إن الآخر كموضوع، ينكشف لي كما هو، ولا يعكس إلا نفسه. إنه كما يبدو لي على مستوى الموضوعانية عامة وفي وجوده كموضوع. ولا أتصوّر حتى أن تكون لي أي معرفة به مرتبطة بذاتيته كما أختبرها عندما ينظر إليّ. إن الآخر كموضوع ليس سوى موضوع، لكن إدراكي له يتضمن فهماً لإمكانيتي الدائمة والمبدئية، أن أجعل منه اختباراً جديداً عبر انتقالي إلى مستوى آخر من الوجود. من ناحية يتكوّن فهمي هذا من معرفتي بتجربتي الماضية، وتشكّل هذه المعرفة كما رأينا، الماضي المحض لتلك التجربة (هذا الماضي خارج المتناول، وعليّ أن أكونه)، ومن ناحية أخرى، يتكوّن من إدراك ضمني لجدليّة الغير: الغير هو الذي أشكّل

به نفسي بحيث لا أكونه. لكن، على الرغم من أنني أتخلّص منه وأفلت منه للحظة، تبقى لديه إمكانية دائمة في أن يجعل نفسه شخصاً آخر. إلا أن هذه الإمكانية التي أستشعرها في حالة انزعاج وإكراه بحيث تعطي الطابع الخاص لموقفي تجاه الآخر كموضوع، إنما هي إمكانية غير قابلة للتصوّر بكل ما للكلمة من معنى: **أولاً** لأنني لا أستطيع تصوّر إمكانية ليست إمكانيتي أنا، ولا إدراك تعالٍ إلا حين أتجاوزه، أي حين أدركه كتعال متجاوَز، **ثانياً**، لأن هذه الإمكانية المستشعَرة ليست إمكانية الآخر كموضوع: إن إمكانيات الآخر كموضوع هي إمكانيات ميّتة ترتبط بجوانب موضوعية أخرى لديه؛ بما أن إمكانية إدراكي كموضوع هي إمكانية لدى الآخر كذات فاعلة، فهي ليست حالياً، بالنسبة إلي إمكانية لدى أي شخص: إنها إمكانية انبثاق مطلقة لا تستمد مصدرها إلا من نفسها على خلفية انعدام كلّي للآخر كموضوع، وللآخر كذات فاعلة، وهو انعدام أختبره من خلال موضوعيتي بالنسبة إليه. هكذا، فإن الآخر كموضوع هو أداة متفجّرة أتعامل معها بإدراك، لأنني أستشعر إمكانية دائمة أن يكون هناك حوله ما يجعله ينفجر، بحيث يجعلني هذا الانفجار أختبر فجأة هروب العالم خارج ذاتي، وأختبر الاستلاب في وجودي. إن هاجسي الدائم هو إذاً استيعاب الآخر في موضوعيته، وإن علاقاتي بالآخر كموضوع إنما هي مكوَّنة من حيل تهدف إلى إبقائه موضوعاً. لكنه تكفي نظرة من الآخر كي تنهار كل هذه الخدع، وأختبر من جديد تغيّر ملامح الآخر. هكذا، يحيلني تغيّر الملامح إلى الانحطاط ومن الانحطاط إلى تغير الملامح، من دون أن أستطيع إطلاقاً أن أكوّن رؤية شاملة لهذين الأسلوبين في كينونة الآخر ـ لأن كلاً منهما يكتفي بذاته ولا يعكس إلا نفسه ـ ولا أن أستطيع التمسّك بشدّة بأحدهما ـ لأن عدم ثبات كل منهما يجعله ينهار بحيث ينبثق الأسلوب الآخر على أنقاضه: وحدهم الأموات هم باستمرار مواضيع ولا يصبحون إطلاقاً ذوات فاعلة ـ لأن الموت لا يعني فقدان موضوعية الشخص وسط العالم: إن كل الأموات هم هناك، حولنا في العالم؛ لكنه يعني فقدان كل إمكانية له كي ينكشف كذات فاعلة أمام الآخر.

بعد أن وصلنا إلى هذا المستوى في بحثنا، وأوضحنا البُنى الأساسية للكينونة ـ للآخر، يصبح بديهياً طرح السؤال الميتافيزيقي: «لماذا ثمة آخرون؟»، فكما رأينا، ليس وجود الآخرين هو نتيجة يمكن أن تصدر عن البنية الأنطولوجية لما هو لذاته. ومؤكد أنه حادث أول، لكن من طبيعة ميتافيزيقية، أي إنه يتعلق

بعرضيّة الوجود. وإن السؤال «لماذا؟» يُطرح أساساً بصدد هذا الوجود الميتافيزيقي للآخرين.

نعرف بما فيه الكفاية أن الجواب عن هذا السؤال «لماذا؟» لا بد من أن يحيلنا إلى عرضيّة أصلية، لكنه يجب إثبات أن الظاهرة الميتافيزيقية التي نقاربها، تتميّز بعرضية يتعذر إرجاعها إلى شيء آخر. بهذا المعنى، يبدو لنا أنه يمكن تعريف الأنطولوجيا بأنها توضيح بُنى كينونة الموجود من حيث هو كل شامل، وأنه يمكن بالأحرى تعريف الميتافيزيقا بأنها وضع وجود الموجود في موضع التساؤل. لهذا السبب وبمقتضى العرضية المطلقة للموجود، نحن على يقين بأن كل ميتافيزيقا يجب أن تنتهي إلى القول: «ذلك موجود»، أي إلى حدس مباشر بهذه العرضية.

هل من الممكن طرح مسألة وجود الآخرين؟ هل هذا الوجود هو واقعة يتعذر إرجاعها إلى أي شيء، أم إنه يجب أن ينتج عن عرضية أساسية؟ هذه هي الأسئلة المسبقة التي يمكننا طرحها بدورنا على ميتافيزيقيّ يتساءل حول وجود الآخرين.

لنتفحّص عن قرب إمكانية السؤال الميتافيزيقي. إن ما يظهر لنا **أولاً**، هو أن الوجود ـ للآخر يمثّل بالنسبة إلى ما هو لذاته خروجَه الثالث من ذاته. إن **خروجه الأول** من ذاته هو، في الواقع، اندفاعه الثلاثي الأبعاد نحو وجود عليه أن يكونه بالطريقة التي لا يكونه فيها. إنه يمثّل الشرخ الأول في الكائن لذاته، والتعديم الذي عليه أن يكونه، وانسلاخه عن كل ما هو عليه، من حيث إن هذا الانسلاخ هو مكوّن لكينونته. أما **خروجه الثاني** من ذاته، أي الخروج من الذات عبر الانعكاس على الذات، فهو انسلاخ عن ذلك الانسلاخ ذاته. إن الانشطار إلى قسمين في الانعكاس على الذات إنما يتطابق مع مجهود لا جدوى منه، لاتخاذ وجهة نظر حول التعديم الذي ينبغي على الكائن ـ لذاته أن يكونه، كي يكون هذا التعديم موجوداً يتجلى بكل بساطة كمعطى. لكنه في الوقت نفسه، يريد الانعكاس على الذات أن يستعيد هذا الانسلاخ الذي يحاول تأمله كمعطى محض، مؤكداً بذاته أنه هو هذا التعديم الموجود. يبدو التناقض جليّاً: كي أستطيع أن أدرك التعالي لديّ، ينبغي أن أتجاوزه. لكن التعالي الخاص بي لا يمكنه سوى أن يتجاوز، وإنني هو ولا يمكنني أن أستخدمه كي أكوّنه كتعالٍ متجاوَز: وأنا محكوم أن أكون باستمرار تعديماً لذاتي. باختصار، الانعكاس على

الذات هو المنعكس. إلا أن التعديم هو في الانعكاس على الذات، أعمق مما هو عندما يكون ما هو لذاته مجرّد وعي (بـ) الذات. عندما يكون الوعي مجرّد وعي بسيط (بـ) ذاته، فإن طرفي ثنائية «المنعكس ـ العاكس» لا يمكنهما أن يظهرا منفصلين عن بعضهما، لأنه بذلك تبقى الثنائية مختفية باستمرار، وكل طرف يطرح نفسه بالنسبة إلى الطرف الآخر، يصبح هو الآخر. لكن الأمر مختلف في الانعكاس على الذات حيث المنعكس على ذاته والمنعكس هما عنصرا الثنائية: إن ثنائية «الانعكاس ـ العاكس» المنعكسة موجودة بالنسبة إلى ثنائية «الانعكاس ـ العاكس» المنعكسة على ذاتها. إن المنعكس وكذلك المنعكس على ذاته ينزع إذاً كل منهما إلى الاستقلالية، وإن اللاشيء الذي يفصلهما عن بعضهما يعمل على خلق انقسام بينهما هو أعمق من الانقسام بين الانعكاس والعاكس، الذي يُحدثه العدم الذي ينبغي على الكائن ـ لذاته أن يكونه. ومع ذلك، لا المنعكس على ذاته ولا المنعكس يمكنه أن يفرز هذا العدم المفرِّق، وإلا فإن الانعكاس على الذات سيكون وجوداً ـ لذاته مستقلاً يصطدم بالمنعكس، وهذا يفترض سلب خارجانية كشرط مسبق لسلب داخلانية. لا يمكن أن يكون هناك انعكاس على الذات إذا لم يكن بأكمله كينونة، أي وجوداً عليه أن يكون عدماً لذاته. وهكذا، فإن الخروج من الذات عبر الانعكاس على الذات، يمهِّد لخروج من الذات أكثر جذرية: إنه الكينونة ـ للآخر. إن الحدّ النهائي للتعديم، أي القطب المثالي يجب أن يكون بالفعل السلب الخارجي، أي انشطاراً إلى قسمين في ذاته أو خارجانية مكانية من اللامبالاة. بالنسبة إلى سلب الخارجانية هذا، فإن الخروج الثلاثي من الذات يدخل في الإطار الذي عرضناه، لكنه لا يمكنه بأي حال أن يبلغ هذا السلب الذي يبقى مثالياً من حيث المبدأ. في الواقع، إن ما هو لذاته لا يستطيع أن يحقق بنفسه سلباً في ذاته تجاه كائن أي كان، كي لا يتوقف دفعة واحدة عن كونه وجوداً لذاته. والسلب المكوِّن للكينونة ـ للآخر هو إذاً سلب داخلي، إنه تعديم ينبغي على الكائن لذاته أن يكونه كما عليه أن يكونه في الانعكاس على الذات. لكن الانشطار إلى قسمين، في هذه الحال، يطال السلب بالذات: لم يعدِ السلب وحده هو الذي يشطر الكائن إلى منعكس وعاكس، فإن «المنعكس ـ العاكس» ينقسم بدوره إلى (منعكس ـ عاكس) منعكس و(منعكس ـ عاكس) عاكس. لكن السلب ينشطر إلى سلبين داخليين ومتعاكسين، كل واحد منهما هو سلب داخلانية، لكنه مع ذلك، يفصلهما عن بعضهما عدم خارجانية لا يمكن إدراكه. الواقع أن كلاًّ منهما يستنفد نفسه وهو ينفي عن كائن ـ لذاته كونه هو

الآخر، وهو إذ يرتبط كلياً بهذا الوجود الذي عليه أن يكونه، لا يعود يمتلك نفسه كي ينفي عن نفسه كونه السلب المعاكس. ويظهر هنا المعطى فجأة، ليس كنتيجة تطابق كائن ـ في ـ ذاته مع نفسه، بل كشبح خارجانية، بحيث ليس على أي سلب منهما أن يكونه، ومع ذلك فهو يفصلهما عن بعضهما. في الحقيقة أننا رأينا سابقاً، بداية لهذا التعاكس السالب في الكائن المنعكس على ذاته؛ فالمنعكس على ذاته من حيث هو شاهد، إنما بداية تؤثر انعكاسيته بعمق في وجوده، ولهذا السبب فهو من حيث إنه يجعل نفسه منعكساً على ذاته، يهدف إلى عدم كونه هو المنعكس. والعكس بالعكس، إن المنعكس هو وعي (بـ) ذاته من حيث هو وعي منعكس يعي هذه الظاهرة المتعالية أو تلك. لقد قلنا عنه إنه يعرف أن هناك من ينظر إليه. هو بهذا المعنى، يهدف من جهته إلى عدم كونه هو المنعكس على ذاته، لأن كل وعي يحدّد نفسه بسالبيته. لكن هذا الميل إلى الانقسام المزدوج كان يستعاد ويُكبح، وذلك لأنه على الرغم من كل شيء، فقد كان على المنعكس على ذاته أن يكون هو المنعكس، وكان على المنعكس أن يكون هو المنعكس على ذاته. وكان السلب المزدوج يبقى مختفياً. ويبدو لنا الانعكاس على الذات في الخروج الثالث من الذات، أكثر عمقاً في انشطاره إلى قسمين. ويمكن للنتائج أن تفاجئنا: من ناحية، بما أن السوالب تحصل في داخلانية، لا يمكننا أنا والآخر أن نأتي إلى بعضنا من الخارج. يجب أن يكون هناك كائن هو «أنا ـ الآخر»، وعليه أن يكون هو الانشطار المتبادل في كينونتي ـ للآخر، تماماً كما هو حال الكل الشامل «للمنعكس على ذاته والمنعكس» الذي هو كائن عليه أن يكون عدمه لذاته، أي إن إنيتي وإنية الآخر هما بنيتان في كل شامل لكينونة واحدة. هكذا، يبدو هيغل محقاً: إن وجهة نظر الكل الشامل، إنما هي وجهة نظر الكينونة، وهي وجهة النظر الحقيقية. كل شيء يحصل كما لو أن إنيتي قبالة إنية الآخر، إنما كان يولّدها ويحفظها كل شامل يدفع إلى الحد الأقصى تعديمه لذاته؛ يبدو أن الوجود ـ للآخر هو امتداد لانشطار الانعكاس على الذات إلى قسمين. بهذا المعنى، كل شيء يحصل كما لو أن الآخرين وأنا كنّا ندلّ على عدم جدوى المجهود الذي يبذله كلٌّ شامل لكائن لذاته كي يستعيد ذاته، ويستوعب ما عليه أن يكونه، تماماً كما هي طريقة ما هو في ـ ذاته، وإن هذا المجهود لاستعادة الذات كموضوع، والذي هو في حدّه الأقصى هنا، أي ما بعد الانشطار الانعكاسي، إنما يؤدي إلى النتيجة المعاكسة للغاية التي يندفع نحوها هذا الكل الشامل: وبواسطة المجهود الذي يبذله الكل الشامل ـ لذاته كي

يكون وعياً بذاته، فإنه يكوّن نفسه حيال «ذاته»، بحيث يكون «وعياً ـ ذاتاً» عليه ألا يكون الذات التي هو وعي بها؛ والعكس بالعكس، كي تكون هذه الذات موجودة كموضوع، يجب أن يتم اختبارها من حيث إنها قد وُجدت لوعي وبواسطة وعي، بحيث إنه على هذه «الذات ـ الموضوع» ألا تكون هذا الوعي إذا أرادت أن تكون موجودة. هكذا سينشأ الانقسام في الوجود ـ للآخر وهذا الانشطار إلى قسمين سيتكرر إلى ما لانهاية، كي يشكّل هذه الكثرة العددية من الوعي الفردي من حيث هي شظايا انفجار جذري. و«سيكون هناك» آخرون، نتيجة لفشل معاكس لفشل الانعكاس على الذات. إذا لم أتوصّل عبر انعكاسي على ذاتي، إلى إدراك ذاتي كموضوع بل تقريباً كموضوع، فذلك لأنني هو الموضوع الذي أريد أن أدركه، عليّ أن أكون العدم الذي يفصلني عن نفسي: لا يمكنني أن أفلت من إنيتي، ولا أن أتخذ وجهة نظر تجاه ذاتي. وهكذا، لا أتوصل إلى تحقيق ذاتي ككائن، ولا أن أدرك ذاتي كحضور، وتفشل استعادة الذات لأن المستعيد هو المستعاد بالنسبة إلى ذاته. أما في حال الوجود ـ للآخر، فعلى العكس من ذلك، إذ إن الانشطار إلى قسمين هو في حدّه الأقصى أكثر من السابق، ويتميز (الانعكاس ـ العاكس) المنعكس جذرياً عن (الانعكاس ـ العاكس) العاكس، ومن هنا يمكنه حتى أن يكون موضوعاً له. لكن الاستعادة تفشل هذه المرة، لأن المستعاد ليس هو المستعيد. وهكذا، إن الكل الشامل الذي ليس ما هو عليه، في حين أنه ما ليس عليه، سيكوّن وجوده من حيث هو في مكان آخر، وذلك ببذل مجهود جذري لأجل الانسلاخ عن ذاته: إن هذا الكل الشامل المتكسِّر الذي يبدو كأنه يُبهر الأنظار كوجودٍ في ذاته، والذي هو دائماً في مكان آخر وعلى مسافة من ذاته وليس إطلاقاً داخل ذاته، لكن التفجر المتواصل لهذا الكل الشامل يبقيه دائماً، على الرغم من ذلك، في الكينونة، هكذا هو وجود الآخرين ووجودي أنا من حيث إنني آخر.

لكن من جهة أخرى، ينفي الآخر عن نفسه كونه أنا، وذلك بالتزامن مع سلبي لنفسي. هذان السلبان هما ضروريان بالتساوي للكينونة ـ للآخر، ولا يمكن أن يجمعهما أي تركيب. وذلك ليس لأن عدماً خارجياً قد يكون قد فصل بينهما في الأصل، بل بالأحرى لأن ما هو في ـ ذاته سيستعيد كلاً منهما بالنسبة إلى الآخر، لمجرّد أن كل سلب ليس هو السلب الآخر، وليس عليه ألا يكونه؛ فكأنه يوجد هنا حدّ للوجود ـ لذاته، مصدره ما هو لذاته نفسه، لكنه من حيث

إنه حدّ، فهو مستقلّ عن الوجود ـ لذاته: نكتشف شيئاً ما كالوقائعية، ولا نستطيع أن نتصور كيف أن هذا الكل الشامل المذكور آنفاً، يمكنه في صميم الانسلاخ الأكثر جذرية أن يولّد في كينونته عدماً ليس عليه بأي حال أن يكونه. يبدو أن العدم قد تسلّل إلى هذا الكل الشامل لتحطيمه، كما هو حال اللاكينونة في النظرية الذرّية عند لوسيبيوس (Leucippe)، عندما تتسلّل إلى الكل الشامل للكائن، حسب مفهوم بارمينيدس (Parménide)، وذلك من أجل تفجيره إلى ذرّات؛ فالعدم يمثّل إذاً السلب لكل كلٍّ شامل تركيبي، بحيث نزعم انطلاقاً منه أننا نفهم الكثرة العدديّة للوعي. ولا شك أنه لا يمكن إدراكه، لأنه لا يصدر من الغير ولا مني، ولا من وسيط لأننا أثبتنا أن كل وعي يختبر الوعي لدى الآخرين من دون أي وسيط. ولا شك أنه حيثما نظرنا لا نلقى موضوعاً للوصف، سوى سلب داخلانية محض. ومع ذلك، العدم هناك، في الواقعة الأصلية لثنائية السلب. ومن المؤكد أنه ليس الأساس للكثرة العددية للوعي، لأنه إذا كان وجوده سابقاً لهذه الكثرة، فهو يجعل مستحيلاً كل «كينونة ـ لـ» الآخر: وعلى العكس من ذلك، يجب تصوّره كتعبير عن هذه الكثرة، فهو يظهر معها. لكن، بما أنه لا يوجد أي شيء يمكنه أن يكون أساساً للعدم، لا وعي خاص ولا كل شامل يتفجّر إلى كثرة عددية من الوعي، فإنه يظهر كعرضيّة خالصة يتعذر إرجاعها إلى أي شيء، كما يظهر في هذا الواقع حيث لا يكفي أن أسلب الآخر من نفسي كي يوجد الآخر، لكنه ينبغي أيضاً أن يسلبني الآخر من نفسه بالتزامن مع سلبي لذاتي. العدم هو وقائعية الوجود ـ للآخر.

وهكذا، فإننا نصل إلى هذه الخلاصة المتناقضة: الوجود ـ للآخر لا يستطيع أن يكون إلا إذا كوّنه كل شامل يفقد ذاته كي يجعله ينبثق، وهذا ما يقودنا إلى طرح مسلّمة وجود الروح وشغفها. لكن، من جهة أخرى، هذا الوجود ـ للآخر لا يمكنه أن يوجد إلا إذا تضمّن عدم وجود خارجانية لا يُدرك، ولا يمكن أن يولّده ولا أن يؤسس له أي كل شامل، حتى لو كان الروح. وبمعنى من المعاني، إن وجود كثرة من الأوعاء لا يمكنها أن تكون واقعة أولى وهي تحيلنا إلى واقعة أصلية هي واقعة الروح من حيث هي انسلاخ عن الذات. وهكذا، إن السؤال الميتافيزيقي: «لماذا ثمة أوعاء؟» يكون قد تلقّى جواباً. لكن من جهة أخرى، يبدو أنه يتعذر إرجاع وقائعية هذه الكثرة، إلى أي شيء، وإذا تمت مقاربة الروح انطلاقاً من واقعة الكثرة، فهي تزول ولا يعود للسؤال

الميتافيزيقي من معنى: لقد صادفنا العرضيّة الأساسية، ولا يمكننا أن نجيب عنه إلا بعبارة «الأمر هو هكذا». وهكذا يتعمّق الخروج الأصلي من الذات: يبدو أنه لا يمكن إعطاء العدم حقّه. لقد بدا لنا ما هو لذاته ككائن يوجد من حيث إنه ليس ما هو عليه، وهو ما ليس عليه. الكل الشامل للروح الخارج من ذاته ليس مجرّد كل شامل مفكّك، لكنه يبدو لنا ككائن محطّم لا يمكن القول عنه إنه يوجد أو إنه لا يوجد. هكذا، فقد أتاح لنا هذا الوصف تأمين الشروط المسبقة التي طرحناها بالنسبة إلى كل نظرية تتناول وجود الآخر؛ تبدو لنا كثرة الأوعاء كتركيب وليس كمجموعة، لكنها تركيب لا يمكن تصوّر شموليته الكلّية.

هل هذا يعني أن هذا التناقض الذي يميّز الكل الشامل يتعذر إرجاعه إلى أي شيء آخر؟ أو من وجهة نظر أعلى: هل نستطيع أن نُزيل هذا التناقض؟ هل علينا أن نطرح أن الروح هي الكائن الذي يوجد ولا يوجد، كما كنا قد طرحنا أن ما هو لذاته هو ما ليس عليه، وليس ما هو عليه؟ السؤال ليس له معنى، فهو سيفترض بالفعل أن يكون لدينا إمكانية اتخاذ وجهة نظر حيال الكل الشامل أي مقاربته من الخارج. لكن هذا مستحيل، لأنني تحديداً أوجد كما أنا في ارتكازي على هذا الكل الشامل، وبمقدار ما أنا منخرط فيه. لا يمكن لأي وعي، مهما يكن هذا الوعي، أن «يرى الجهة المخفيّة» أي أن يدرك الكل الشامل في كل شموليته. لأنه إذا كان الله وعياً، فإنه يندمج في الكل الشامل. وإذا كان الله بطبيعته كائناً متجاوزاً للوعي، أي كائناً في ـ ذاته هو أساس لذاته، فإن الكل الشامل لا يمكنه أن يظهر له إلا كموضوع ـ فهو يفوِّت عندئذٍ تفكّكه الداخلي من حيث هو مجهود لاستعادة ذاته أو من حيث هو ذاتٌ فاعلة ـ عندئذٍ، وبما أنه ليس هو هذه الذات الفاعلة فلا يمكنه سوى أن يختبرها من دون أن يعرفها. هكذا، لا يمكن تصوّر أي وجهة نظر حيال الكل الشامل: هذا الكلّ ليس له «خارج» وإن المسألة المتعلقة برؤية «جهته المخفية» لا معنى لها. ولا يمكننا الذهاب أبعد من ذلك.

ها نحن قد وصلنا إلى نهاية هذا البحث. علمنا أننا نختبر وجود الآخر بوضوح عبر موضوعيته وبواسطتها. ورأينا أيضاً أن ردة فعلي على استلابي الخاص بالنسبة إلى الآخر، تُترجَم بإدراكي للآخر كموضوع. باختصار، يمكن لوجود الآخر بالنسبة إلينا أن يتخذ شكلين: إذا اختبرته بوضوح بديهي فإنني أقصّر في معرفته. وإذا عرفته وأثّرت فيه، فإنني لا أدرك سوى كينونته كموضوع ووجوده

المحتمل وسط العالم. إن أي تركيب لهذين الشكلين يبقى غير ممكن. لكننا لن نتوقف هنا: إن هذا الموضوع الذي يشكلّه الآخر بالنسبة إليّ، وهذا الموضوع الذي أشكلّه أنا بالنسبة إلى الآخر، إنما يتجليان كجسدين. إذاً ما هو جسدي؟ وما هو جسد الآخر؟

الفصل الثاني

الجســـــد

غالباً ما تأثرت مشكلة الجسد وعلاقاته بالوعي بنظرية جعلتها غامضة، إذ اعتبرت للوهلة الأولى أن الجسد شيء له قوانينه ويمكن تعريفه من الخارج، بينما يتم إدراك الوعي بنوع من الحدس الداخلي الخاص به. إذا أدركت وعيي في داخلانيته المطلقة عبر سلسلة انعكاسات على ذاتي، وحاوَلت أن أجمعه بموضوع حيّ مكوَّن من جهاز عصبي ودماغ وغدد وأعضاء هضمية وتنفسية وأعضاء الدورة الدموية، بحيث يمكنني تحليل مادته كيميائياً إلى ذرّات هيدروجين وكربون وأزوت وفوسفور... إلخ، فإنني سأجد صعوبات لا يمكن تخطّيها، لكنها لا تنتج عن محاولتي أن أجمع وعيي بجسدي، بل بجسد الآخرين. في الحقيقة أن الجسد الذي قدَّمت تمهيداً وصفياً له، ليس هو جسدي كما يبدو لي. لم أشاهد إطلاقاً ولن أشاهد دماغي وغددي الصمّاء. لكنني، انطلاقاً مما شاهدته أنا كإنسان خلال تشريح جثث بشرية، ومما قرأته في دراسات فيزيولوجية، أستنتج أن جسدي مكوَّن تماماً ككل الأجساد التي على طاولة التشريح أو التي تأملت صورها الملوّنة في الكتب. ولا شك أنه سيقال لي إن الأطباء الذين اعتنوا بي، وإن الجرّاحين الذين أجروا لي عملية، قد استطاعوا أن يختبروا مباشرة هذا الجسد الذي لا أعرفه بنفسي. إنني موافق على ذلك، ولا أزعم أنني مجرّد من دماغ وقلب ومعدة. لكن المهمّ قبل كل شيء، هو اختيار منظَّم لمعارفنا: إن الانطلاق من التجارب التي قام بها الأطباء على جسدي، إنما هو انطلاق من جسدي وسط العالم وكما هو موجود للآخر. إلا أن جسدي كما هو موجود لي، لا يبدو لي وسط العالم. ولا شك أنني استطعت أن أرى صورة عن فقراتي على شاشة خلال تصوير شعاعي، لكنني كنت أدرك موضوعاً مكتمل التكوين، من

حيث هو «هذا الكائن» الحاضر من بين غيره من «هذه الكائنات» الحاضرة، وكنت بحاجة إلى برهان كي أعرف أنه جسدي، فقد كان شيئاً أمتلكه أكثر مما كان هو كينونتي.

صحيح أنني أرى، وألمس ساقيّ ويديّ. ولا شيء يمنعني من تصوّر جهاز حساس بحيث يمكّن كائناً حيّاً أن يرى إحدى عينيه في الوقت الذي تُوجِّه هذه العين المرئية نظرها نحو العالم. لكن من الملاحظ في هذه الحال أيضاً أنني بمثابة الآخر بالنسبة إلى عيني: أنا أدركها كعضو حسّي مكوَّن في العالم بشكل أو بآخر، لكنني لا أستطيع أن «أراها وهي ترى»، أي أن أدركها من حيث إنها تكشف لي مظهراً من العالم. إمّا أنها شيء من بين الأشياء، وإمّا أنها هي التي تكشف لي الأشياء بواسطتها. لكن لا يمكنها أن تكون هذين الاحتمالين في الوقت ذاته. وبالمثل، فإنني أرى يدي وهي تلمس المواضيع، لكنني «لا أعرفها» عبر فعل اللمس ذاته. هذا هو السبب المبدئي الذي لأجله ليس «للإحساس بالجهد» عند مان دو بيران (Maine de Biran)، أي وجود واقعي. لأن يدي تكشف لي مقاومة المواضيع، وقساوتها أو ليونتها، ولا تكشف لي نفسها. هكذا فإنني لا أرى يدي بخلاف ما أرى هذه المحبرة، فأنا أبسط مسافة بيني وبينها، وتندمج هذه المسافة ضمن المسافات التي أرسيها بين كل المواضيع في العالم. عندما يمسك الطبيب ساقي المريضة ويفحصها، بينما أنا أراقبه يقوم بذلك وهو منحنٍ على سريري، لا ألمس أي فرق بين طبيعة إدراكي الحسي البصري لجسد الطبيب، وطبيعة إدراكي الحسي البصري لساقي. وأكثر من ذلك، فإنهما لا يتميزان من بعضهما إلا بوصفهما بنيتين مختلفتين لإدراك حسّي واحد شامل، وليس هناك فرق بين طبيعة إدراك الطبيب البصري لساقي، وطبيعة إدراكي البصري لها في الوقت الحاضر. لا شك أنه عندما ألمس ساقي بإصبعي، أحسّ أن ساقي قد لُمست. لكن ظاهرة هذا الإحساس المزدوج ليست أساسية: يمكن للبرد ولحقنة المورفين أن يزيلاها، ذلك يكفي لإظهار نمطين من الواقع مختلفين بشكل أساسي. أن أَلمِس وأن أُلمَس، هذان هما نوعان من الظواهر التي لا جدوى من محاولة جمعهما تحت اسم «الإحساس المزدوج». إنهما متميزان جذرياً من بعضهما، وهما موجودان على مستويين لا تواصل بينهما. عندما ألمس ساقي، من جهة أخرى، أو عندما أراها، فإنني أتجاوزها نحو إمكانياتي الخاصة: كي أرتدي

بنطالي مثلاً، أو كي أضمّد جرحي. ولا شك أنني أستطيع في الوقت نفسه أن أعدّ ساقي بالشكل الذي يسهّل لي «العمل» عليها. لكن ذلك لا يغيّر شيئاً في تجاوزي لها نحو إمكانية «أن أشفى»، ومن ثمة فهو لا يغيّر في حضوري تجاهها من دون أن تكون هي أنا، ولا أكون أنا هي. إن ما أجعله موجوداً بهذا الشكل، إنما هي ساقي من حيث هي «شيء»، وليست ساقي كإمكانية تجعلني أمشي وأركض أو ألعب بكرة القدم. هكذا، بمقدار ما يدلّ جسدي على إمكانياتي في العالم، فإنني حين أراه وألمسه، أحوّل هذه الإمكانيات التي هي إمكانياتي إلى إمكانيات ميتة. ولا بدّ لهذا التحوّل من أن يؤدي بالضرورة إلى فقدان كلّي لقدرات الجسد من حيث هو إمكانية حيّة للركض والرقص... إلخ، ومن المؤكد أن اكتشاف جسدي كموضوع هو كشف لكينونته. لكن الكينونة التي تنكشف لي بهذا الشكل، هي وجوده ـ للآخر. إن النتائج العبثية لهذا الالتباس تبدو بوضوح عبر المشكلة الشهيرة «للرؤية المقلوبة». ومعروف السؤال الذي يطرحه أصحاب النظرية ذات النزعة الفيزيولوجية: «كيف يمكننا تصحيح المواضيع التي ترتسم بالمقلوب على شبكية العين؟». ومعروف كذلك جواب الفلاسفة: «ليس هناك مشكلة، إذ يكون الموضوع منتصباً أو مقلوباً بالنسبة إلى بقية المواضيع في الكون. إن الإدراك الحسّي للكون مقلوباً لا يعني شيئاً، لأنه كان يجب أن يكون مقلوباً بالنسبة إلى شيء ما». لكن الذي يهمنا بشكل خاص، إنما هو أصل هذه المشكلة المزيفة: ذلك أن هناك من أراد أن يربط بين وعيي بالمواضيع وجسد الغير. ها هي الشمعة وعدسة بلّورية تقوم مقام عدسة العين وصورة مقلوبة على شاشة الشبكية. لكن الشبكية تدخل تحديداً هنا ضمن نظام فيزيائي، إنها شاشة بشكل حصري، والبلّور هو عدسة عين فقط، فالاثنان متجانسان في وجودهما مع الشمعة التي هي عنصر مكمّل للنظام. لقد اخترنا إذاً عن قصد وجهة النظر الفيزيائية، أي وجهة نظر المظهر، أي الخارجانية لدراسة مشكلة الرؤية، فقد تفحّصنا عَيْناً ميتة وسط العالم المرئي، لتفسير إمكانية رؤية هذا العالم. ثم لماذا هذه الدهشة إذا رفض الوعي الذي هو داخلانية مطلقة، أن يرتبط بهذا الموضوع؟ والعلاقات التي أرسيها بين جسد الآخر والموضوع الخارجي هي علاقات موجودة في الواقع، ووجودها هو وجود ـ للآخر، فهي تفترض مركزاً للجريان داخل العالم، بحيث إن معرفته لها ميزة سحرية من نوع «التأثير من بعيد». ونقارب هذه العلاقات، منذ الأصل، عبر منظور

الآخر كموضوع. وإذا أردنا إذاً التفكير في طبيعة الجسد، ينبغي أن نُرسي نظاماً في تفكيرنا مطابقاً للنظام في الوجود: لا يمكننا الاستمرار في الخلط بين المستويات الأنطولوجية، وعلينا أن نتفحّص تباعاً الجسد كوجود ـ لذاته، والجسد كوجود ـ للآخر، وكي نتجنّب الأفكار العبثية من نوع «الرؤية المقلوبة»، علينا أن نُدخل في أذهاننا الفكرة القائلة إن هذين المظهرين من الجسد، من حيث هما على مستويين مختلفين ومنفصلين من الوجود، إنما يتعذر علينا إرجاع كلّ منهما إلى الآخر. ذلك أن الكائن ـ لذاته يجب أن يكون بأكمله جسداً، وبأكمله وعياً: لا يمكنه أن يكون وجوداً متحداً بجسد. وبالمثل، فإن الوجود ـ للآخر هو بأكمله جسد، فليس هناك «ظواهر نفسية» تضاف إلى الجسد لتتّحد به؛ لا يوجد شيء وراء الجسد. لكن الجسد هو بأكمله، «نفسي». إنهما أسلوبان لكينونة الجسد، وسنقوم بدراستهما الآن.

I ـ الجسد من حيث هو كائن ـ لذاته: الوقائعية

يبدو لأول وهلة أن ملاحظاتنا السابقة تتعارض مع معطيات الكوجيتو الديكارتي. «فالنفس أسهل على المعرفة من الجسد» كما كان يقول ديكارت. من هنا، حاول أن يُقيم تمييزاً جذرياً بين وقائع الفكر التي يمكن أن يدركها الانعكاس على الذات ووقائع الجسد التي تضمن معرفتها الرعاية الإلهية. ويبدو بالفعل أن الانعكاس على الذات لا يكشف لنا أولاً سوى وقائع وعي خالصة. ولا شك أننا نجد على هذا الصعيد ظواهر تبدو أنها تتضمن ارتباطاً معيناً بالجسد: الألم «البدني»، والإحساس المزعج، واللذة... إلخ. لكن هذه الظواهر هي كذلك وقائع وعي خالصة، وسوف يكون إذاً ثمة ميل لاعتبارها دلالات، أي حالات عاطفية تحصل في الوعي إذا كان الجسد ملائماً لذلك، من دون الانتباه إلى أن هذا الاعتبار إنما يُخرج الجسد نهائياً من الوعي، وأن أي صلة لن تستطيع أن تعيد جمع هذا الجسد الذي هو أصلاً جسد بالنسبة إلى الآخر، بالوعي الذي بحسب هذا الزعم يُظهر الجسد.

كذلك، لا ينبغي الانطلاق من هناك، بل من علاقتنا الأولى بما هو في ـ ذاته: أي كينونتنا في ـ العالم. من المعروف أنه لا يوجد ما هو لذاته من جهة، وعالم من جهة أخرى، من حيث هما بنيتان مقفلتان، بحيث يصبح علينا في ما بعد أن نكتشف كيف تتصلان ببعضهما. لكن ما هو لذاته هو بحد ذاته علاقة

بالعالم، فهناك حضور للعالم بمقدار ما ينفي ما هو لذاته أنه هو الوجود، وهو حين يتجاوز هذا السلب نحو إمكانياته الخاصة، يكتشف «هذه الكائنات» الحاضرة أمامه من حيث هي أشياء ـ أدوات.

لكننا عندما نقول إن ما هو لذاته موجود ـ في العالم، وأن الوعي هو وعي بالعالم، ينبغي ألا نفهم من ذلك أن العالم موجود تجاه الوعي، ككثرة غير محدودة من علاقات متبادلة، بحيث يحلّق فوقها الوعي من دون توجّه مستقبلي، ويتأملها من دون أن يكون لديه وجهة نظر. بالنسبة إلي، هذه الكأس هي على يسار الأناء ووراءه بعض الشيء، بالنسبة إلى بيار إنها على يمينه وأمامه بعض الشيء. لا يمكن حتى تصوّر وعي بإمكانه أن يحلّق فوق العالم بحيث إن الكأس تتجلى له دفعة واحدة كمعطى، على يمين الإناء وعلى يساره، أمامه ووراءه. وذلك ليس نتيجة لتطبيق دقيق لمبدأ الهوية، بل لأن هذا الاندماج بين اليمين واليسار والأمام والوراء سيكون دافعاً لاختفاء كامل «لهذه الكائنات» الحاضرة في صميم لاتميّز بدائي. وبالمثل، إذا أخفت رجل الطاولة عن نظري زخارفَ السجادة، فليس ذلك نتيجة محدودية وعيب في حواسي البصرية، بل لأن سجادة لا تخفيها الطاولة، ولا هي تحت الطاولة ولا فوقها ولا إلى جانبها، إنما لن يكون لها أي شكل من أشكال العلاقة بها، ولن تنتمي إلى «العالم» الذي توجد فيه الطاولة: إن ما هو في ـ ذاته الذي يتجلى عبر «هذا الكائن» الحاضر، سيعود إلى تطابقه اللامبالي مع ذاته، حتى المكان يختفي من حيث هو مجرد علاقة خارجانية. إن تشكيل المكان من حيث هو كثرة من العلاقات المتبادلة، لا يمكنه بالفعل أن يحصل إلا من وجهة النظر العلمية المجرّدة: لا يمكننا أن نعيشه ولا حتى أن نتمثّله؛ إن هذا المثلّث الذي أرسمه على اللوح، كي يساعدني في براهيني المجرّدة، هو بالضرورة على يمين الدائرة التي هي على تماس مع أحد أضلاع هذا المثلث، بمقدار ما هو موجود على اللوح. ويهدف مجهودي إلى تجاوز الخصائص العينية للصورة المرسومة بالطبشورة، وذلك بألا آخذ بعين الاعتبار اتجاه الصورة بالنسبة إليّ أكثر مما آخذ بعين الاعتبار سماكة الخطوط أو عيوب الصورة المرسومة.

وهكذا، بمجرّد أن هناك عالماً، فإن هذا العالم لا يمكنه أن يوجد من دون أن يكون له الاتجاه نفسه بالنسبة إلي. لقد ركزت المثالية على الفكرة القائلة إن العلاقة تصنع العالم. لكن، بما أنها كانت تضع نفسها في موقع نظرية نيوتن

(Newton) العلمية، فإنها كانت تتصوّر أن هذه العلاقة هي علاقة تبادلية. من هنا، لم تكن تدرك سوى مفاهيم مجرّدة لخارجانية خالصة للفعل وردة الفعل. . . إلخ، وبسبب ذلك، فهي لم تصل في إدراكها إلى العالم ذاته، بل اكتفت بتوضيح مفهوم الموضوعية المطلقة، من حيث هو حدّ نهائي. ويرجع هذا المفهوم بالمحصلة، إلى مفهوم «عالم مهجور» أو «عالم من دون ناس»، أي إلى تناقض لأنه لا يوجد عالم إلا عبر الواقع الإنساني. وهكذا، فإن مفهوم الموضوعية الذي كان يهدف إلى استبدال الحقيقة الدوغماتية من حيث هي في ـ ذاتها بعلاقة توافق متبادل بين التصورات، إنما يدمّر نفسه إذا أخذناه في حدّه الأقصى. لقد أدّى التقدم العلمي، من جهة أخرى، إلى استبعاد فكرة الموضوعية المطلقة هذه. إن ما يدعوه بروغلي (Broglie) «تجربة» هو نظام واحد لعلاقات متنوعة، يفترض مراقباً. وإذا كان لا بدّ للفيزياء المجهرية من إعادة دمج المراقب في صلب النظام العلمي، فليس بصفة ذاتية خالصة ـ وهي كفكرة الموضوعية الخالصة لا معنى لها، بل كعلاقة أصلية بالعالم، وموقع تتجه نحوه كل العلاقات المعنيّة. وهكذا، فإن «مبدأ اللاتحدد» عند هيزنبرغ (Heisenberg) مثلاً، لا يمكن اعتباره إبطالاً لمسلّمة الحتميّة، ولا إثباتاً لها. وبكل بساطة، بدلاً من أن يكون هذا المبدأ مجرّد ارتباط بين الأشياء، فإنه يتضمن علاقة الإنسان الأصلية بالأشياء وموقعه في العالم. ومما يدلّ على ذلك بما يكفي، على سبيل المثال، هو أنه لا يمكننا أن نزيد في كمية الأجسام المتحركة، من دون أن تتغيّر بشكل متناسب علاقات السرعة في ما بينها. إذا تفحّصت بالعين المجرّدة حركة جسم باتجاه جسم آخر، ثم تفحّصته مجهرياً، فهي تبدو لي أسرع بمئة مرة عبر المجهر، لأنه على الرغم من أن الجسم المتحرّك لم يقترب أكثر من الجسم الذي يتحرّك نحوه، فهو قد اجتاز خلال الوقت نفسه مكاناً أطول بمئة مرة. هكذا، فإن فكرة المسافة لن تعني شيئاً، إذا لم تكن مسافة بالنسبة إلى أبعاد محدّدة لجسم متحرّك. لكننا نحن الذين نحدّد هذه الأبعاد عبر انبثاقنا في العالم، وعلينا أن نحدّدها وإلا لن تكون مطلقاً. هكذا، فإنها نسبية، ليس بسبب ارتباطها بمعرفتنا بها، بل لارتباطها بانخراطنا الأول في صميم العالم. وهذا ما تعبّر عنه بشكل عام نظرية النسبية: لا يمكن لمراقب موجود داخل نظام ما، أن يحدّد عبر أي اختبار كان، إذا كان هذا النظام ساكناً أو متحركاً. لكن هذه النسبية(*) (relativité) ليست نسبية المعرفة (relativisme)، لأنها لا تتعلق بالمعرفة،

(*) ينبغي التمييز بين النسبيّة كنظرية علمية لإينشتاين، وبين نسبيّة المعرفة (relativisme) كنظرية فلسفيّة للمعرفة قائمة على الشك بالمعرفة اليقينية وبالحقيقة.

وهي تستدعي فوق ذلك مسلّمة دوغماتية تعتبر أن المعرفة تكشف لنا ما هو موجود. إن نظرية النسبية في العلم الحديث تستهدف الوجود، فالإنسان والعالم هما كائنان نسبيّان، وإن مبدأ كينونتهما هو العلاقة. وبالنتيجة فإن العلاقة الأولى تنطلق من الواقع الإنساني إلى العالم: الانبثاق يعني بالنسبة إلي أن أبسط مسافات بيني وبين الأشياء، وأن أجعل هكذا الأشياء حاضرة. لكن الأشياء تصبح من جراء ذلك، بالتحديد «أشياء ـ موجودة ـ على ـ مسافة ـ مني». هكذا، فإن العالم يردّ لي هذه العلاقة الواحدة في تنوّعها، التي هي وجودي، والتي أجعله ينكشف عبرها. إن وجهة نظر المعرفة الخالصة هي متناقضة: لا يوجد سوى وجهة نظر المعرفة الملتزمة. هذا يعني أن المعرفة والعمل ليسا سوى وجهين مجرّدين لعلاقة واحدة أصلية وعينية، فالمكان الواقعي في العالم هو المكان الذي يسمّيه ليوين (Lewin) مكاناً «هودولوجياً». الواقع أن معرفة خالصة ستكون معرفة لا وجهة نظر لها، أي إنها معرفة بالعالم تقع مبدئياً خارج العالم. لكن ذلك لا يعني شيئاً: إن الكائن العارف لن يكون سوى معرفة لأنه سيتحدّد بموضوعه، ولأن موضوعه سيزول في اللاتميّز الكلي لعلاقات متبادلة. هكذا، لا يمكن للمعرفة أن تكون سوى انبثاق ملتزم بوجهة نظر محدَّدة هي الكائن العارف نفسه. بالنسبة إلى الواقع الإنساني، الكينونة تعني «الكينونة ـ هناك»، أي كوْن الواقع الإنساني «هناك على ذلك الكرسي»، «هناك إلى تلك الطاولة»، «هناك على قمة هذا الجبل، مع كل هذه الأبعاد وهذا الاتجاه... إلخ». هذه ضرورة أنطولوجية.

ينبغي أن يكون ذلك مفهوماً: لأن هذه الضرورة تظهر بين عرضيّتين: **من ناحية،** إذا كان ضرورياً أن أكون بالشكل الذي أكون فيه هناك، فإنه لأمر عرضيّ أن أكون لأنني لست الأساس لكينونتي، **ومن ناحية أخرى،** إذا كان ضرورياً أن أكون ملتزماً بوجهة النظر هذه أو تلك، فإنه لأمر عرضيّ أن ألتزم بوجهة نظر محدّدة مستبعداً كل ما سواها. إن هذه العرضية المزدوجة التي تحاصر ضرورة معينة هي التي دعوناها وقائعية ما هو لذاته. وقد وصفناها في الجزء الثاني من كتابنا، فقد بيّنا حينئذٍ أن ما هو في ـ ذاته المعدَّم والغارق في الحدث المطلق الذي هو ظهور الأساس أي انبثاق ما هو لذاته، يبقى في صميم ما هو لذاته، من حيث إنه عرضيّته الأصلية. هكذا فإن ما هو لذاته مدعوم بعرضيّة متواصلة يستعيدها على حسابه، ويدمجها فيه من دون أن يستطيع إلغاءها على الإطلاق. لا يمكنه أن يجد هذه العرضية في أي مكان من ذاته ولا أن

يدركها ولا أن يعرفها في أيّ مكان، حتى عبر الكوجيتو المنعكس على ذاته لأنه يتجاوزها دائماً نحو إمكانيته الخاصة، ولا يلقى في ذاته سوى العدم الذي عليه أن يكونه. ومع ذلك، فإن العرضية تبقى ملازمة له، وهي التي تجعلني أدرك أنني كلياً مسؤول عن وجودي، وأنه في الوقت نفسه لا يمكن تبريري كلياً. لكن عدم إمكانية التبرير هذه، إنما يعكس العالم لي صورتها التي تبدو وحدة تركيبية لعلاقاته المتنوعة بي. وهناك ضرورة مطلقة لظهور العالم لي ضمن نظام. بهذا المعنى، هذا النظام هو أنا، هو صورة ذاتي هذه التي وصفناها في الفصل الأول من الجزء الثاني من كتابنا. لكنه أمر عرضي كلياً أن يكون العالم هو هذا النظام بالذات. وهكذا، فإنه يبدو تنظيماً ضرورياً للكل الشامل للكائنات، ولا يمكن تبرير هذا النظام الضروري لأشياء العالم، هذا النظام الذي هو أنا ذاتي من حيث إن انبثاقي يجعله موجوداً بشكل ضروري، هذا النظام الذي يفلت مني من حيث إنني لست أساس كينونتي ولا أساس كائن كهذا، إنما هو الجسم كما هو على مستوى الوجود ـ لذاته. بهذا المعنى، يمكن تعريف الجسم بأنه الشكل العرضي الذي تتخذه ضرورة عرضيتي، فهو ليس سوى ما هو لذاته؛ وهو ليس في ـ ذاته «ضمن» ما هو لذاته، لأنه إذا كان كذلك، فهو يجمّد كل شيء. لكنه واقعة تدل على أن ما هو لذاته ليس أساس ذاته من حيث إن هذه الواقعة تتجلى عبر ضرورة وجوده ككائن عرضي منخرط بين غيره من الكائنات العرضية. ومن حيث هو كذلك، فإن الجسم لا يتميّز من «الموقف» الذي يوجد فيه ما هو لذاته، لأنه بالنسبة لما هو لذاته الوجود يعني أن يكون ضمن موقف. ومن ناحية ثانية، فهو يتماهى بالعالم كله من حيث إن العالم هو بمثابة الموقف الكلي لما هو لذاته، وهو مقياس وجوده. لكن الموقف ليس مجرد معطى عرضي: بل بالعكس، إذ إنه ينكشف بمقدار ما يتجاوزه ما هو لذاته نحو ذاته، وبالنتيجة، فإن الجسم ـ لذاته ليس إطلاقاً معطى يمكنني معرفته: إنه هناك في كل مكان، من حيث هو متجاوَز، فليس هو موجوداً إلا من حيث إنني أفلت منه عبر تعديم ذاتي، إنه الشيء الذي أعدِّمه. إنه ما هو في ـ ذاته من حيث إن ما هو لذاته يتجاوزه، فيعدّم ذاته ويستعيدها عبر هذا التجاوز عينه. إنه الواقعة التي تدلّ على أنني أنا الدافع لذاتي ولست الأساس لذاتي، وأنني لست شيئاً سوى أن أكون ما أنا عليه، وأنني مع ذلك موجود من دون أن يكون عليّ أن أوجد من حيث إنه عليّ أن أكون ما أنا عليه. الجسم هو إذاً، بمعنى ما، خاصّية ضرورية لما هو لذاته: ليس صحيحاً أنه نتاج قرار اعتباطي يتخذه خالق، وليس صحيحاً أن

وحدة النفس والجسد هي تقارب عرضيّ بين جوهرين يتميزان جذرياً عن بعضهما، لكن طبيعة ما هو لذاته هي عكس ذلك، إذ إنها موجودة بالضرورة كجسد، أي إن انفلاته المعدِّم من الوجود يتخذ شكل انخراطي في العالم. ومع ذلك، يُظهر الجسد، بمعنى آخر، عرضيتي، وهو ليس سوى هذه العرضية: إن أتباع الفلسفة العقلانية الديكارتية كانوا على صواب حين أثارت خاصية الجسد هذه اهتمامهم، فالجسد يمثل في الواقع تفرّدية انخراطي في العالم. وكذلك، لم يكن أفلاطون مخطئاً عندما اعتبر أن الجسد هو الذي يمنح النفس فرديتها. إلا أنه لا جدوى من الافتراض القائل إن النفس هي الجسد من حيث إن ما هو لذاته هو مصدر تفرّديته الخاصة.

سيكون إدراكنا لمغزى هذه الملاحظات أفضل، إذا حاولنا تطبيقها على مشكلة المعرفة الحسية.

لقد طُرحت مشكلة المعرفة الحسية بمناسبة ظهور بعض المواضيع وسط العالم، وهي التي ندعوها «الحواس»، فنحن لاحظنا أولاً أن الآخر له عينان، وإن التقنيين الذين قاموا في ما بعد بتشريح الجثث قد تعرّفوا إلى بنية هذه المواضيع؛ وميزوا القرنية من العدسة، والعدسة من الشبكية. وقد أثبتوا أنه يمكن تصنيف عدسة العين ضمن مواضيع خاصة وهي العدسات، وأنه يمكنهم أن يطبقوا على موضوع دراستهم قوانين علم البصريات الهندسي المتعلقة بالعدسات. وكل عمليات التشريح التي جرت مستندة إلى تطور الأدوات الجراحية، قد علّمتنا أن حزمة الأعصاب تنطلق من الشبكية وصولاً إلى الدماغ. وقد تفحصنا بالمجهر أعصاب الجثث، وحدّدنا بدقة مسارها ونقطة انطلاقها ونقطة وصولها. إن مجموع هذه المعارف كان يخصّ إذاً موضوعاً مكانياً اسمه العين، وكان يستدعي وجود المكان والعالم: وكان يفترض، فوق ذلك، أننا نستطيع أن نرى العين ونلمسها، أي أن نكون مزودين نحن أنفسنا، بوجهة نظر حسيّة تجاه الأشياء. أخيراً، بين معرفتنا بالعين والعين نفسها تتدخل كل معارفنا التقنية (فن صناعة مشارط التشريح ومباضع الجراحة) والعلمية (مثلاً علم البصريات الهندسي الذي يتيح صناعة المجاهر واستخدامها). باختصار: بيني وبين العين يتدخل عالم بأكمله كما أُظهره أنا عبر انبثاقي ذاته. وقد أتاح لنا في ما بعد فحص أكثر تقدّماً إثبات وجود أطراف عصبية متنوعة على السطح الخارجي من جسدنا. لقد توصلنا حتى إلى القيام بدراسة تفصيلية لبضعة أطراف عصبية، وباختبارات على أشخاص أحياء، فوجدنا

أنفسنا حينئذٍ أمام موضوعين في العالم: **من ناحية** المثير، **ومن ناحية أخرى** الجسيم الحسّي أي طرف العصب الذي كنا نثيره بمعزل عن الجسم. لقد كان المثير موضوعاً فيزيائياً وكيميائياً، كالتيار الكهربائي وبعض العوامل الميكانيكية والكيميائية التي كنا نعرف دقة خصائصها، والتي كنا نستطيع أن نُحدث فيها تغيراتٍ محدّدة في شدّتها ومدّتها. إنهما إذاً موضوعان في العالم، كان يمكننا أن نكتشف العلاقة في ما بينهما بحواسنا أو بواسطة الأدوات. وإن معرفة هذه العلاقة كانت تفترض مجدداً كل نظام معارفنا العلمية والتقنية، أي إنها كانت تفترض باختصار وجود عالم وانبثاقنا الأصلي في هذا العالم. لقد أتاحت لنا معلوماتنا التجريبية، فوق ذلك، تصوّر علاقة بين «التركيبية الداخلية» للغير من حيث هو موضوع، ومجموعة هذه الاستنتاجات الموضوعية. لقد علمنا أننا حين نقوم باختبارات على بعض الحواس، «نولّد تغيّراً» في الوعي لدى الغير. لقد علمنا ذلك بواسطة اللغة، أي بواسطة الاستجابات المعبّرة والموضوعية لدى الغير. الموضوع الفيزيائي أي المثير والموضوع الفيزيولوجي أي إحدى الحواس، والموضوع النفسي أي الغير، وتجليات موضوعية ذات معنى أي اللغة: هذه هي عناصر العلاقة الموضوعية التي استطعنا إرساءها. ولم يكن يسمح لنا أي عنصر، بالخروج من عالم المواضيع. وقد حدث أننا خضعنا نحن أيضاً لأبحاث الفيزيولوجيين أو علماء النفس. وإذا كنا نخضع لاختبار من هذا النوع، فإننا كنا نجد أنفسنا فجأة في مختبر، وكنا نرى شاشة مضاءة إلى حدّ ما، أو كنا نحسّ باهتزازات كهربائية بسيطة، أو كان يلامسنا موضوع ما لم يكن بإمكاننا تحديده بدقة، لكننا كنا ندرك حضوره الشامل قربنا وسط العالم. لم نكن، ولا لحظة، معزولين عن العالم، فقد كانت تجري كل هذه الأحداث بالنسبة إلينا في مختبر وسط باريس، في المبنى الجنوبي من جامعة السوربون، وكنا نبقى في حضور الآخر، وكان الاختبار يقتضي منا التواصل معه عبر اللغة. ومن وقت لآخر، كان المختبِر يسألنا إذا كانت الشاشة تبدو لنا مضاءة كثيراً أو قليلاً، وإذا كان يبدو لنا الضغط على يدنا قوياً أو خفيفاً، وكنا نجيب، أي كنا نعطيه معلومات موضوعية عن الأشياء التي كانت تظهر لنا وسط عالمنا. وقد يسألنا مختبِر غير ماهر إذا «كان إحساسنا بالنور قوياً أو ضعيفاً، حاداً أو خفيفاً». لو تعلّمنا منذ وقت طويل أن نطلق تسمية «الإحساس بالنور» على النور الموضوعي كما يظهر لنا في لحظة معينة في العالم، لَمَا كان لهذا السؤال أي معنى بالنسبة إلينا، بما أننا وسط الأشياء نقوم بمراقبة هذه المواضيع. كنا نجيب إذاً إن إحساسنا بالنور كان، مثلاً،

أقل حدّة، لكننا كنا نعني بذلك أن الشاشة كانت، برأينا، أقل إضاءة. وإن هذا التعبير «برأينا» لم يكن مطابقاً لأي شيء في الواقع، لأننا كنا ندرك بالفعل أن الشاشة أقل إضاءة، هذا إذا لم يكن مطابقاً لمجهود يهدف إلى عدم الخلط بين موضوعية العالم بالنسبة إلينا والموضوعية الأكثر صرامة، والتي هي نتيجة قياسات اختبارية وتوافق بين العلماء. إن الذي لا يمكننا معرفته في كل الأحوال، هو موضوع معين كان المختبِر يراقبه خلال هذا الوقت، وهو عضونا البصري أو بضعة أطراف من حاسة اللمس لدينا. لم تكن النتيجة التي حصلنا عليها في نهاية اختبارنا، سوى إرساء علاقة بين سلسلتين من المواضيع: المواضيع التي كانت تتكشف لنا خلال الاختبار، وتلك التي كانت تتكشف في الوقت نفسه للمختبِر. وكانت إضاءة الشاشة تنتمي إلى عالمي أنا، وكانت عيناي تنتميان إلى عالم المختبِر، من حيث إنهما عضوان حسّيان موضوعيان. إن ربط هاتين السلسلتين كان يهدف إذاً إلى أن يكون جسراً يربط بين عالمين، ولم يكن، بأي حال، مجالاً للتطابق بين الذاتي والموضوعي.

لماذا سنطلق تسمية الذاتية على تلك المواضيع التي كانت تبدو لنا مضيئة، أو ذات وزن أو ذات رائحة في ذلك المختبر الباريسي، في يوم من شهر شباط... إلخ؟ وإذا كان لا بدّ لنا، على الرغم من كل شيء أن نسمي مجموعة هذه المواضيع «ذاتية»، لماذا الاعتراف بموضوعية نظام المواضيع التي كانت تتكشّف للمختبِر، في الوقت نفسه، وفي المختبَرَ نفسه وفي اليوم نفسه من شهر شباط؟ لا يوجد هنا وزنان ولا قياسان: نحن لا نصادف في أي مكان أي شيء يمكننا أن نحسّ به ونعيشه من دون أن يكون متموضعاً. إنني أعي العالم، هنا وعلى الدوام، كما أعي على خلفية هذا العالم بعض المواضيع المتعالية، وأتجاوز على الدوام ما ينكشف لي نحو الإمكانية التي عليّ أن أكونها، نحو إمكانية أن استجيب بشكل صحيح للمختبِر، على سبيل المثال، وأن أعمل على إنجاح الاختبار. لا شك أن هذه المقارنات تستطيع أن تؤدي إلى نتائج موضوعية معينة: يمكنني، مثلاً، ملاحظة أن الماء الفاتر يبدو لي بارداً حين أغطّس فيه يدي بعد أن أكون قد غطّستها في الماء الحار؛ لكن هذه الملاحظة التي تدعى علمياً «قانون نسبية الأحاسيس»، لا تتعلق إطلاقاً بالأحاسيس. إنها تتعلق بإحدى كيفيات الموضوع التي تنكشف لي: الماء الفاتر «هو» بارد عندما أغطّس فيه يدي التي كنت قد غطستها في الماء الحارّ. لكن مقارنة هذه الكيفية الموضوعية للماء بمعلومة موضوعية أيضاً - يعطيني إياها ميزان الحرارة - تكشف لي تناقضاً. وهذا

التناقض هو الذي يدفعني إلى اختيار حرّ للموضوعية الحقيقية. سأدعو «ذاتيةً» كلَّ موضوعية لم أخترها أنا. بالنسبة إلى مبررات «نسبية الأحاسيس»، إن تفحصاً أكثر تقدماً سيكشفها لي في بعض البُنى الموضوعية والتركيبية التي سأدعوها «أشكالاً» (جشطلت). إن وهم مولر ـ لير (Müller - Lyer) ونسبية الحواس وغيرهما، هي كذلك أسماء لقوانين موضوعية تتعلق ببنية هذه الأشكال، فلا تُطلعنا هذه القوانين على مظاهر، بل تتعلق بالبُنى التركيبية. ولا أتدخل هنا إلا بمقدار ما يؤدي انبثاقي في العالم إلى إرساء علاقات بين المواضيع. ومن حيث هي كذلك، فإن هذه المواضيع تنكشف لي كأشكال. وتقوم الموضوعية العلمية على تفحص البُنى بحد ذاتها بمعزل عن الكل: منذ هذه اللحظة، تظهر هذه البنى بخصائص أخرى. لكننا لا نخرج بأي حال من عالم موجود. سنبرهن كذلك أن ما يُدعى «عتبة الإحساس» أو خصوصية الحواس، يجب إرجاعها إلى تحديدات خالصة للمواضيع من حيث هي مواضيع.

ومع ذلك، فإن هذه العلاقة الموضوعية بين المثير وعضو الإحساس، إنما تتجاوز نفسها نحو علاقة ما هو موضوعي (المثير وعضو الإحساس) بما هو ذاتي (الإحساس المحض) الذي يحدده التأثير الذي يمارسه المثير فينا، بواسطة عضو الإحساس. يبدو لنا عضو الإحساس هذا متأثراً بالمثير: إن التغيرات الجِبْليَّة (البروتوبلاسمية) والفيزيائية ـ الكيميائية التي تبدو بالفعل في عضو الإحساس، لا تصدر عن هذا العضو ذاته: إنها تأتي إليه من الخارج. نحن ـ على الأقل ـ نؤكد ذلك كي نبقى منسجمين مع مبدأ الجماديّة الذي يشكّل الطبيعة بأكملها كخارجانية. عندما نُقيم تلازماً بين النظام الموضوعي أي المثير وعضو الإحساس ـ وهو ما ندركه حسياً في الوقت الحاضر ـ والنظام الذاتي الذي هو بالنسبة إلينا مجموع الخصائص الداخلية للغير من حيث هو موضوع، نكون مضطرين للإقرار بأن طريقة الكينونة الجديدة التي ظهرت في هذه الذاتية بالارتباط مع إثارة عضو الإحساس هي أيضاً نتاج شيء آخر غيرها. إذا كانت طريقة الكينونة هذه قد حصلت عفوياً، فإنها نتيجة لذلك تنفصل عن كل صلة بالعضو المُثار، أو بالأحرى فإن العلاقة التي يمكن إرساؤها في ما بين كل هذه العناصر هي علاقة كيفما كانت. سنقوم إذاً بتصوّر وحدة موضوعية تتطابق مع أصغر وأقصر إثارة يمكن إدراكها بالحواس، والتي سندعوها «إحساساً». وسنمنح هذه الوحدة بعض الجماديّة أي إنها ستكون خارجانية خالصة لأنه، بما أننا نتصوّرها انطلاقاً من «هذا الكائن» الحاضر أمامنا، فهي ستكون من طبيعة خارجانية ما هو في ـ ذاته.

إن إسقاط هذه الخارجانية على جوهر الإحساس يصيبه تقريباً حتى في وجوده: أن مبرر وجوده ومناسبة وجوده هما خارج ذاته. والإحساس هو إذاً خارجانية بالنسبة إلى ذاته. وفي الوقت نفسه، فإن مبرر وجوده لا يكمن في واقعة «داخلية» هي من طبيعته نفسها، بل في موضوع واقعي هو المثير، وفي التغير الذي يصيب موضوعاً واقعياً آخر هو عضو الإحساس. ومع ذلك، بما أنه يستحيل تصوّر كائن معين موجود على مستوى معين من الوجود وغير قادر على الاستمرار وحده في وجوده ويمكن أن يحدّده في وجوده كائن آخر موجود على مستوى آخر من الكينونة مختلف جذرياً، فإنني أتصور ـ لدعم الإحساس في وجوده ـ بيئة متجانسة مع الإحساس، وتتكون هي أيضاً من خارجانية. وأدعو هذه البيئة «روحاً»، وأحياناً «وعياً». لكنني أتصور هذا الوعي كوعي بالغير، أي كموضوع. مع ذلك، بما أن العلاقات التي أريد إرساءها بين عضو الإحساس والإحساس، يجب أن تكون شاملة، فإنني أؤكد أنه لا بدّ من أن يكون الوعي كما تصورته، أيضاً وعيي أنا، لكنه ليس وعيي بالغير، بل وعيي في ذاته. هكذا حدّدت نوعاً من المكان الداخلي الذي تتشكل فيه صور معينة مسماة «أحاسيساً» تحت تأثير إثارات خارجية. بما أن هذا المكان هو سلبية خالصة، فإنني أؤكد أنه يتلقى أحاسيسه. من هنا، فإنني لا أقصد أنه البيئة الداخلية التي هي الأساس لتلك الأحاسيس فحسب، بل أستوحي الآن من رؤية بيولوجية للعالم أقتبسها من تصوّري الموضوعي للعضو الحسي المعني، وأزعم أن هذا المكان الداخلي «يعيش» إحساسه. هكذا، إن «الحياة» هي ارتباط سحري أُرسيه بين بيئة سلبية والأسلوب السلبي لهذه البيئة. الروح لا تنتج أحاسيسها، ولهذا السبب، فهي تبقى خارج هذه الأحاسيس. لكنها، من ناحية أخرى، تتملكها حين تعيشها. في الواقع إن الوحدة بين «المُعاش» و«العائش» لا تعود تجاوراً في المكان، ولا علاقة المحتوى بالحاوي: إنها تلازم سحري. الروح «هي» ذاتها أحاسيسها وتبقى متميزة عنها. كذلك يصبح الإحساس نموذجاً خاصاً للموضوع: إنه موضوع جامد، سلبي ومُعاش ببساطة. ها نحن مجبرون أن نعطيه الذاتية المطلقة. لكن يجب أن نتفق على معنى كلمة «ذاتية»، فهي لا تخصّ هنا ذاتاً فاعلة، أي إنية تحفّز ذاتها تلقائياً. بالنسبة إلى عالم النفس، الذاتية هي من نوع آخر: إنها على العكس من ذلك، تُظهر الجمادية وغياب كل تعالٍ، فالذاتي هو كل ما لا يستطيع الخروج من ذاته. وبالتحديد، بمقدار ما لا يمكن للإحساس كخارجانية خالصة أن يكون سوى انطباع في الفكر، بمقدار ما أنه ليس سوى ذاته، وسوى تلك الصورة التي

شكّلتها دوامة في الحيّز النفسي، فإنه ليس تعالياً، بل هو ما نتلقاه من دون قيد ولا شرط، وهو تحديد لقابلية التلقي والتأثر لدينا: إنه «ذاتية» لأنه لا يقدم ولا يمثل شيئاً على الأطلاق. إذا كان ما هو ذاتي لدى الآخر كموضوع، هو من دون قيد ولا شرط بمثابة علبة مغلقة، فإن الإحساس موجود داخل هذه العلبة.

هكذا هي فكرة «الإحساس» التي نرى بوضوح عبثيتها. أولاً، لأنها اختراع محض ولا تتطابق مع أي شيء مما اختبره لديّ أو لدى الآخر. لم ندرك إطلاقاً سوى العالم الموضوعي؛ فكل تحديداتنا الشخصية تفترض العالم وتنبثق كعلاقات في العالم. ويفترض الإحساس بالفعل أن يكون الإنسان أصلاً في العالم لأنه مزّود بأعضاء حسّية، ويظهر الإحساس لديه كانقطاع محض لعلاقاته بالعالم. وتبدو هذه «الذاتية» الخالصة، في الوقت نفسه، الأساس الضروري الذي يجب الارتكاز عليه لإعادة بناء كل هذه العلاقات المتعالية التي تزول مع ظهور الإحساس. هكذا نجد هنا ثلاث مراحل فكرية: **أولاً**، يجب الانطلاق من واقعية معينة لإثبات الإحساس وذلك بالاعتماد على صدقية إدراكنا الحسي للآخر ولأعضائه الحسّية والأدوات المولّدة للأحاسيس. **ثانياً**، لكن على مستوى الإحساس تختفي كل هذه الواقعية: الإحساس من حيث هو تغيّر محض نتلقاه لا يعطينا معلومات إلا عن أنفسنا، إنه بطبيعته ما هو «مُعاش». **ثالثاً**، ومع ذلك يشكّل الإحساس ركيزة معرفتي بالعالم الخارجي. ولا يمكن لهذه الركيزة أن تكون هي الأساس لاتصال واقعيّ بالأشياء: إنها لا تتيح لنا تصوّر بنية قصدية للفكر. وعلينا أن نطلق صفة الموضوعية ليس على ارتباط مباشر بالوجود، بل على ارتباطات معينة بين الأحاسيس، من شأنها أن تُظهر ثباتاً أكثر، أو انسجاماً أكثر أو إنها تتطابق بشكل أفضل مع مجموعة تمثّلاتنا. هكذا علينا أن نعرّف، بشكل خاص، إدراكنا الحسي للآخر، ولأعضائه الحسية والأدوات المولّدة للإحساس: إنها تشكيلات ذاتية مترابطة بطريقة خاصة، هذا كل شيء. ولا يمكن أن تكون المسألة ـ على هذا المستوى ـ هي أن أفسّر إحساسي بواسطة عضو الإحساس كما أدركه حسياً لدى الآخر أو لديّ، بل بالعكس إذ يجب أن أفسّر عضو الإحساس من حيث هو ارتباط معين بين أحاسيسي. نرى بوضوح الدائرة الحتمية. إن إدراكي الحسي للأعضاء الحسية لدى الآخر يشكل أساساً لتفسير الأحاسيس عامة وأحاسيسي بشكل خاص، والعكس بالعكس، إذ إن أحاسيسي تشكل وفقاً لهذا التصوّر الواقعَ الوحيد لإدراكي الحسي لحواس الآخر. وفي هذه

الدائرة هناك الموضوع نفسه: إن عضو الإحساس لدى الآخر ليس له الطبيعة ذاتها، ولا الحقيقة ذاتها في كل مرةٍ يظهر فيها. إنه أولاً واقع، ولأنه واقع بالتحديد، فهو يؤسس للنظرية التي تناقضه. إن نظرية الإحساس الكلاسيكية لها ظاهرياً بنية برهان الكاذب نفسها لدى اتباع المذهب الكلبي (Cynisme)، حيث يجد المواطن «الكرواتي» نفسه يكذب، لأنه تحديداً يقول الحقيقة .لكن إضافة إلى ذلك، فإن الإحساس هو كما رأينا منذ قليل ذاتية خالصة. كيف يُراد منا أن نشرح تكوّن إدراك الموضوع انطلاقاً من الذاتية؟ إن أي تجمع تركيبي لا يمكنه أن يعطي صفة الموضوعية لما هو مبدئياً، مجرّد حالة مُعاشة. إذا كان لا بدّ من إدراك حسي للمواضيع في العالم، علينا أن نكون منذ انبثاقنا في حضور العالم والمواضيع. إن الإحساس الذي هو فكرة هجينة مكوّنة من الذاتي والموضوعي، والذي نتصوره انطلاقاً من الموضوع، ثم نطبقه على الذات الفاعلة، إنما هو وجود هجين لا يمكن التأكيد إذا كان، فعلياً أو مبدئياً، محض تخيل لدى عالم النفس، ويجب أن نستبعده بعزم عن كل نظرية جادة تتناول علاقات الوعي بالعالم.

لكن إذا لم يكن الإحساس سوى كلمة، ما هو مصير الحواس؟ لا شك أنه سيكون هناك اعتراف بأننا لا نجد في أنفسنا إطلاقاً، ذلك الانطباع الشبح والذاتي كلياً الذي هو الإحساس، وسيكون هناك إقرار بأنني لا أدرك إطلاقاً سوى الأخضر من هذا الدفتر، أو من أوراق الشجر تلك، ولا أدرك إطلاقاً الإحساس بالأخضر، ولا حتى الإحساس بما هو «تقريباً ـ أخضر» الذي يطرحه هوسرل كمادة هيولية يحركها القصد فيحولها إلى إدراك الأخضر كموضوع، وسيكون هناك اقتناع سهل بأنه انطلاقاً من فرضية الاستحضار الفنومينولوجي للماهية ـ الذي ينبغي إثباته ـ هناك مواضيع يجب وضعها بين هلالين، من حيث هي مترابطة بأفعال مموضِعة، وليس من حيث هي بقايا انطباعية. لكنه، يبقى أن هناك حواساً موجودة. إنني أرى الأخضر وألمس هذا الرخام المصقول البارد. ويمكن لحادث أن يحرمني كلياً من إحدى حواسي: يمكنني أن أفقد النظر أو أن أصبح أصم... إلخ. ما هي إذاً هذه الحاسة التي لا تعطينا إحساساً؟؟

الجواب سهل. لنلاحظ أولاً أن الحاسة هي في كل مكان، ولا يمكن إدراكها في أي مكان. إن هذه المحبرة على الطاولة تتجلى لي مباشرة، متخذة شكل شيء، ومع ذلك فهي تتجلى لي بواسطة النظر. ذلك يعني أن حضورها هو

حضور مرئي، وأنني أعي أنها حاضرة لي كشيء مرئي، أي كوعي (بـ) رؤيتها. لكن، في الوقت الذي يكون فيه النظر معرفة بالمحبرة، فإن النظر يعصى على كل معرفة: ليست هناك معرفة بحاسة النظر. حتى الانعكاس على الذات لن يمنحنا هذه المعرفة. إن وعيي المنعكس على ذاته سيقدّم بالفعل معرفة بوعيي المنعكس بالمحبرة، وليس معرفة بنشاط حسّي. بهذا المعنى، يجب فهم الصيغة الشهيرة لأوغست كونت (Auguste Comte): «لا تستطيع العين أن ترى نفسها». يمكن القبول فعلياً بوجود بنية عضوية أخرى بحيث يكون فيها تنظيم عرضي لجهازنا البصري يتيح لعين ثالثة رؤية العينين وهما تريان. ألا يمكنني أن أرى يدي وألمسها عندما تلمس يدي شيئاً ما؟ لكنني أتخذ حينئذٍ وجهة نظر الغير تجاه حاستي: إنني أرى عينين كموضوع، ولا يمكنني أن أرى العين التي ترى، ولا يمكنني أن ألمس اليد من حيث إنها تلمس. وهكذا، فإن الحاسة، من حيث كونها لذاتي، لا يمكن إدراكها: هي ليست تجمعاً لامتناهياً لأحاسيس، لأنني لا أصادف إطلاقاً سوى مواضيع هذا العالم؛ من ناحية أخرى، إذا نظرت إلى وعيي عبر انعكاسي على ذاتي، فإنني سأجد وعيي بهذا أو بذاك الشيء ـ في ـ العالم، ولن أجد حاسة البصر أو حاسة اللمس لديّ. أخيراً، إذا كان يمكنني أن أرى أو أن ألمس أعضاء الحواس لدي، فإنني أكتشف مواضيع خالصة في العالم، وليس نشاطاً كاشفاً أو تركيبياً لديّ. إلا أن الحاسة هي هناك: هناك الرؤية واللمس والسمع.

لكن إذا تأملت ملياً، من ناحية أخرى، نظام المواضيع المرئية التي تظهر لي، فإنني أستنتج أنها لا تتجلى لي كنظام كيفما كان: إذ إنها موجّهة. وبما أن الحاسة لا يمكن تعريفها بأنها فعلٌ يمكن إدراكه، ولا بأنها تتابع لحالات مُعاشة، فإنه يبقى علينا أن نحاول تعريفها بواسطة مواضيعها. إذا لم تكن الرؤية محصّلة للأحاسيس البصرية، ألا يمكنها أن تكون نظاماً للمواضيع المرئية؟ في هذه الحال، ينبغي الرجوع إلى مفهوم التوجيه الذي أشرنا إليه الآن، ومحاولة إدراك دلالته.

لنسجل أولاً أن «التوجيه» هو بنية مكوِّنة للشيء، فالموضوع يظهر على خلفية عالم، ويتجلى عبر علاقة خارجانية مع «هذه الكائنات» الحاضرة الأخرى التي ظهرت منذ قليل. وهكذا، فإن انكشاف الموضوع يستدعي تشكيلاً إضافياً لعمق خلفي لامتمايز أي للحقل الكلي للإدراك الحسي، أي العالم. إن البنية

الشكلية لهذه العلاقة بين الشكل والعمق الخلفي هي إذاً ضرورية. باختصار: إن وجود حقلٍ للإدراك البصري أو اللمسي أو السمعي هو ضرورة؛ فالصمت مثلاً هو الحقل الصوتي لضوضاء لامتمايزة يغوص فيها الصوت الخاص الذي يعنينا. لكن الارتباط المادي بين «هذا الكائن» الحاضر والعمق الخلفي هو في الوقت نفسه، نتيجة اختيار ومعطى. إنه نتيجة اختيار من حيث إن انبثاق ما هو لذاته هو سلب جليّ وداخلي «لهذا الكائن» الحاضر على خلفية عالم: إنني أنظر إلى الفنجان أو المحبرة، إنه معطى بمعنى أن اختياري يحصل انطلاقاً من توزيع أصلي «لهذه الكائنات» الحاضرة، وهو توزيع يُظهر وقائعية انبثاقي ذاتها. من الضروري أن يظهر الكتاب لي، على يمين أو على يسار الطاولة، لكنه أمر عرضي أن يظهر لي تحديداً على يسار الطاولة، وإنني حرّ أن أنظر إلى الكتاب على الطاولة أو أن أنظر إلى الطاولة التي تحمل الكتاب. إن هذه العرضيّة بين الضرورة وحرية اختياري هي التي ندعوها الحاسة، فهي تستدعي دائماً ظهور الموضوع بأكمله دفعة واحدة ـ أرى دفعة واحدة المكعّب والمحبرة والفنجان ـ لكن هذا الظهور يحصل دائماً عبر منظور خاص يعبّر عن علاقات الموضوع بخلفيّة للعالم «وبهذه الكائنات» الحاضرة الأخرى. إن النوتة الموسيقية التي يعزفها الكمان، هي التي أسمعها دائماً، لكنه من الضروري أن أسمعها من خلال باب أو عبر النافذة المفتوحة أو في حفلة موسيقية: وإلا لن يكون الموضوع وسط العالم، ولن يتجلى لموجود ـ منبثق ـ في ـ العالم. لكن، إذا كان صحيحاً، من ناحية أخرى، أن كل «هذه الكائنات» الحاضرة لا تستطيع الظهور دفعة واحدة على خلفية عالم، وأن ظهور البعض منها يؤدي إلى اندماج البعض الآخر بالعمق الخلفي، وإذا كان صحيحاً أن كل «كائن حاضر» هنا لا يستطيع أن يتجلى إلا دفعة واحدة، على الرغم من أنه يوجد بالنسبة إليه عدد لامتناه من الطرق التي يظهر فيها، فإنه يجب عدم اعتبار قواعد الظهور هذه ذاتية ونفسية: إنها موضوعية تماماً وتنبع من طبيعة الأشياء. إذا كانت المحبرة تخفي عني جزءاً من الطاولة، فذلك لا ينتج عن طبيعة حواسي، بل من طبيعة المحبرة والنور. إذا كان الموضوع يصغر وهو يبتعد، يجب أن لا نفسّر ذلك بوهم لدى المراقب، بل بقوانين المنظور الصارمة الخارجية. وهكذا، بواسطة هذه القوانين الموضوعية يتحدد بدقة مركز مرجعيّ موضوعي: إنه العين، مثلاً، من حيث إن كل الخطوط الموضوعية تتجه نحوها، وذلك وفقاً لرسم منظوري. هكذا، فإن الحقل الإدراكي يتمحور حول مركز يتحدد موضوعياً بهذا التمحور، ويقع في الحقل الإدراكي

نفسه الذي يتجه حول هذا المركز. لكننا لا نرى هذا المركز من حيث هو بنية للحقل الإدراكي المعني: إذ إننا نحن هو هذا المركز. وهكذا، فإن نظام المواضيع في العالم يعكس لنا باستمرار صورة موضوع لا يمكنه مبدئياً أن يكون موضوعاً لنا، لأنه علينا أن نكونه، وإن بنية العالم تستدعي عدم إمكانية أن نرى من دون أن نكون مرئيين. إن عمليات الإحالة داخل العالم، لا يمكنها أن تحصل إلى المواضيع من العالم، وإن العالم المرئي يحدّد باستمرار موضوعاً يمكن رؤيته وتحال إليه توجّهات العالم وترتيباته. ويظهر هذا الموضوع المرئي وسط العالم، وفي الوقت ذاته مع العالم: إنه دائماً معطى، بطريقة إضافية، مع أي مجموعة مواضيع، لأنه محدّد بتوجيه من هذه المواضيع: ومن دونه لن يكون هناك أي توجيه، لأن كل التوجيهات ستكون متعادلة، إنه الانبثاق العرضي لتوجيه من بين إمكانيات لامتناهية لتوجيه العالم، إنه هو هذا التوجيه المدفوع إلى حدّه المطلق. لكن، على هذا الصعيد، لا يوجد هذا الموضوع بالنسبة إلينا إلا بوصفه دليلاً مجرّداً: إنه ما يدّلني عليه الكلّ، وما لا يمكنني إدراكه من حيث المبدأ، لأنه هو ما أنا عليه. وما أنا عليه في الواقع، من حيث المبدأ، لا يمكنه أن يكون موضوعاً لي من حيث إنني هو. إن الموضوع الذي تدلّ عليه أشياء العالم، والتي تحيط به من كل الجهات هو لذاته، وهو من حيث المبدأ ليس موضوعاً. لكن انبثاق وجودي حين يبسط مسافاته انطلاقاً من مركز، يحدّد موضوعاً عبر هذا الفعل بالذات، وهذا الموضوع هو نفسه من حيث إنه يجعل العالم دليلاً له، وليس لديّ مع ذلك أي إدراك حدسي له كموضوع لأنني أنا هو، فأنا حاضر لذاتي ككائن هو عدم لذاته. هكذا، بمجرد أن وجودي في ـ العالم يجعل عالماً ما حاضراً أمامه، فهو بواسطة هذا العالم يدلّ نفسه على نفسه من حيث هو وجود وسط ـ العالم، وذلك لا يمكن أن يكون على نحو آخر، لأنه لا توجد طريقة أخرى للتواصل مع العالم سوى أن أكون من هذا العالم. سيكون مستحيلاً عليّ أن أجعل عالماً ما حاضراً بحيث لا أكون فيه، وبحيث يكون مجرّد موضوع للتأمل من فوق. لكن، على العكس من ذلك، عليّ أن أفقد ذاتي في العالم كي يكون العالم موجوداً وكي أستطيع تجاوزه. هكذا حين أقول إنني «دخلت إلى العالم»، أو «جئت إلى العالم»، أو «هناك عالم»، أو «لديّ جسد»، فإنني أقول الشيء ذاته: إن جسدي هو بهذا المعنى في كل مكان من العالم: إنه أيضاً هنالك، حيث يحجب قنديل الغاز تلك الشجرة الصغيرة التي تنمو على الرصيف، حيث الغرفة في الأعالي فوق نوافذ الطابق السادس، أو حيث تمرّ

السيارة وتتجه من اليمين إلى اليسار، خلف الشاحنة أو حيث تجتاز المرأة الشارع وتبدو أصغر من الرجل الجالس على رصيف المقهى. إن جسدي ممتد في العالم ومنتشر من خلال الأشياء في الوقت نفسه، وهو في الوقت نفسه متجمع في نقطة واحدة تدلّ عليها كل الأشياء، وإنني أنا هذه النقطة من دون أن يكون بإمكاني معرفتها. ولا بدّ لكل هذا من أن يجعلنا نفهم ما هي الحواس.

الحاسة ليست معطاة قبل المواضيع الحسية، أليست هي بالفعل قابلة لأن تظهر للآخر كموضوع؟ وليست كذلك معطاة بعد هذه المواضيع الحسية: ينبغي إذاً افتراض عالم من الصور التي لا يمكن الاتصال بها، والتي هي مجرّد نسخ عن الواقع، ولا يمكن فهم آلية ظهورها، فالحواس معاصرة للمواضيع، حتى إنها هي نفسها تلك الأشياء كما ستنكشف لنا في ما بعد. إنها تمثّل ببساطة قاعدة موضوعية لهذا الانكشاف. هكذا، فإن النظر لا يولّد أحاسيس بصرية، ولا يتأثر كذلك بالأشعة الضوئية، لكنه هو مجموعة المواضيع المرئية كلها من حيث إن علاقاتها الموضوعية المتبادلة تستند كلها إلى وحدات قياسية مختارة ـ ومفروضة في الوقت نفسه ـ كما تستند إلى مركز منظوري. ومن وجهة النظر هذه، لا يمكن تشبيه الحاسة إطلاقاً بالذاتية. إن كل التغيرات التي يمكن تسجيلها في حقل إدراكي، هي بالفعل تغيرات موضوعية. إن إمكانية إلغاء الرؤية «بإغماض الجفنين» هي بشكل خاص واقعة خارجية لا ترتبط بذاتية الإدراك؛ فالجفن بالفعل موضوع من بين المواضيع الأخرى التي تُدرَك حسياً، فهو يحجب عني المواضيع الأخرى نتيجة لعلاقته الموضوعية بها؛ حين لا أعود أرى المواضيع في غرفتي عند إغماض عينيّ، يعني أنني أرى ستارة جفني، وكذلك، إذا وضعت قفازيّ على غطاء الطاولة، لا أعود أرى رسماً معيناً على الغطاء، ممّا يعني تحديداً أنني أرى قفازيّ. وبالمثل، فإن الحوادث التي تؤثر في الحاسة، تصدر دائماً عن منطقة المواضيع: إنني «أرى أصفر» إما لأنني مريض باليرقان، وإما لأنني أضع نظارات صفراء. في الحالتين لا يكمن سبب الظاهرة في تغير ذاتي للحاسة، ولا حتى في تبدّل عضوي، بل في علاقة موضوعية بين مواضيع العالم: في الحالتين، نحن نرى «من خلال» شيء ما، وحقيقة رؤيتنا هي موضوعية. إذا أصيب المركز المرجعي البصري، بشكل أو بآخر، بتلف معين (لا يمكن أن ينتج إلا من تطوّر في العالم وفقاً لقوانينه الخاصة، أي إنه يعبّر بطريقة معينة عن وقائعيتي)، فإن المواضيع المرئية لا تنعدم دفعة واحدة. بل تستمر في وجودها بالنسبة إلي، لكنها

توجد من دون مركز مرجعيّ، من حيث هي كل شامل مرئي، ومن دون أن يظهر أي كائن خاص من «هذه الكائنات» الحاضرة أمامي، وهذا يعني أنها توجد عبر التبادل المطلق في علاقاتها. وهكذا، إن انبثاق ما هو لذاته في العالم هو الذي يجعل العالم موجوداً من حيث هو كل شامل للأشياء، ويجعل في الوقت ذاته الحواس موجودة من حيث هي الطريقة الموضوعية التي تتجلى فيها كيفيات الأشياء. إن ما هو أساسي، إنما هو علاقتي بالعالم، وهي العلاقة التي تحدّد في الوقت ذاته العالم وحواسي، وفقاً لوجهة النظر التي اتخذها. إن فقدان البصر وعمى الألوان وقصر النظر تمثل، في الأصل، الطريقة التي يوجد فيها العالم بالنسبة إلي، أي إنها تحدّد حاسة البصر لديّ من حيث إنها وقائعية انبثاقي. لذلك يمكنني أن أعرف حاستي وأحدّدها موضوعياً، لكن في الفراغ، انطلاقاً من العالم: يكفي أن فكري العقلاني القادر على التعميم، يجرّد ذهنياً التعليمات التي تزودني بها الأشياء عن حاستي، ويعيد تشكيل الحاسة انطلاقاً من الدلائل، كما هو حال المؤرخ الذي يعيد تشكيل شخصية تاريخية انطلاقاً من الآثار التي تدلّ عليها. لكنني في هذه الحال، أكون قد أعدت بناء العالم على أرضية العقلانية الخالصة، إذ جرّدت نفسي عن العالم عبر الفكر: أحلّق فوق العالم من دون أن أتعلّق به، وأضع نفسي في موقع الموضوعية المطلقة، فتصبح الحاسة موضوعاً من بين المواضيع، ومركزاً مرجعياً نسبياً يفترض نظاماً من مواضيع تحدد موقعه. لكنني، من هنا، أثبت فكرياً النسبية المطلقة للعالم، أي إنني أطرح التعادل المطلق بين كل المراكز المرجعية، فأدمّر دنيوية العالم، من دون أن أشك حتى بذلك. وهكذا، حين يدلّني العالم باستمرار على الحاسة التي أنا هي، ويدعوني إلى إعادة تشكيلها، فهو يحثّني على إزالة معادلتي الشخصية، وذلك بأن أعيد إلى العالم المركز المرجعي الدنيوي الذي ينتظم العالم بالنسبة إليه. لكنني أتخلص في الوقت ذاته ـ عبر الفكر المجرّد ـ من الحاسة التي أنا هي، أي إنني أقطع ارتباطاتي بالعالم، وأضع نفسي في حالة تحليق فوقه، فيختفي العالم في التعادل المطلق بين علاقاته اللامتناهية الممكنة. الحاسة هي بالفعل، كينونتنا في ـ العالم من حيث إنه علينا أن نكونها بالشكل الذي نكون فيه وسط ـ العالم.

يمكن تعميم هذه الملاحظات: هناك إمكانية لتطبيقها على جسدي بأكمله، من حيث إنه المركز المرجعي التام الذي تدّل عليه الأشياء. وليس جسدنا، بشكل خاص، ما قد سمّي منذ زمن طويل «مركز الحواس الخمس» فحسب، بل هو

أيضاً أداة أعمالنا وهدفها. حتى إنه من المستحيل التمييز بين الإحساس «والعمل»، وفقاً للعبارات ذاتها لعلم النفس الكلاسيكي. وهذا ما كنا نشير إليه عندما لفتنا الانتباه إلى أن الواقع لا يتجلى لنا كشيء، ولا كأداة، بل كشيء - أداة. لذلك، سنتخذ دليلاً لنا في دراستنا للجسد من حيث هو مركز للعمل، تلك البراهين التي استخدمناها لاكتشاف الطبيعة الحقيقية للحواس.

حالما نقوم بالفعل بصياغة لمشكلة العمل، نخاطر بالوقوع في التباس له نتائج جسيمة. عندما أمسك الريشة هذه وأغمسها في المحبرة، أكون قد قمت بعمل. لكن إذا نظرت إلى بيار خلال قيامه بتقريب الكرسي من الطاولة، أستنتج أيضاً أنه يعمل. هناك إذاً مخاطرة واضحة جداً في ارتكاب الخطأ الذي كشفناه في ما يخص الحواس، أي إنني أنطلق من عمل الغير لتفسير عملي كما هو موجود - لذاتي. ذلك أن العمل الوحيد الذي يمكنني معرفته بالفعل في الوقت الذي يحصل فيه، هو العمل الذي يقوم به بيار، فأنا أرى حركته وأحدّد هدفه في الوقت نفسه: إنه يقرّب كرسياً من الطاولة، كي يجلس قربها ويكتب الرسالة التي قال لي إنه يريد كتابتها. وهكذا، فإنه بمقدوري إدراك كل الأوضاع الوسيطة بين الكرسي والجسد الذي يحرك هذا الكرسي، من حيث إن هذه الأوضاع هي تنظيمات أداتية: إنها وسائل للوصول إلى غاية أسعى إليها. ويظهر جسد الغير لي هنا كأداة وسط الأدوات الأخرى، فهو ليس أداة لصنع الأدوات فحسب، بل هو أيضاً أداة لاستعمال الأدوات. إنه باختصار آلة - أداة. إذا فسّرت دور جسدي في العمل الذي أقوم به، في ضوء ما أعرفه عن جسد الغير، سأعتبر إذاً أنني أمتلك أداة تحت تصرفي، وهي ستنظّم بدورها الأدوات الأخرى لأجل غاية أسعى إليها. وهكذا، فإننا نرجع ثانية إلى التمييز الكلاسيكي بين النفس والجسد والذي يعتبر أن النفس تستخدم الجسد كأداة. إن التوازي بين النفس والجسد هو مكتمل في نظرية الإحساس: رأينا بالفعل أن هذه النظرية قد انطلقت من معرفة الحاسة لدى الغير، ثم منحتني حواساً مشابهة تماماً لأعضاء الحواس التي كنت أدركها حسياً لدى الآخر. كذلك رأينا الصعوبة التي تفترض مباشرة نظرية كهذه: ذلك أنني عندئذٍ أدرك العالم حسياً، وأدرك بالأخص عضو الإحساس لدى الآخر، من خلال عضو الإحساس لدي، وهو عضو يشوّه ويغير ما يعكسه من الخارج، فلا يمكنه أن يُطلعنا إلا على انطباعاته الخاصة. وهكذا، فإن نتائج النظرية تدّمر موضوعية المبدأ ذاته الذي استُخدم لإثبات هذه النتائج. إن نظرية العمل التي لها

بنية مماثلة تصادف صعوبات مماثلة؛ إذا انطلقتُ بالفعل من جسد الآخر، فإنني أدركه من حيث إنه أداة، ومن حيث إنني أستخدمه كما لو أنه أداة، يمكنني بالفعل استخدامه للوصول إلى غايات لا أستطيع بلوغها وحدي. إنني أوجه أفعاله إما بالأوامر وإما بالرجاء، ويمكنني أيضاً أن أكون محركاً لهذه الأفعال بواسطة أفعالي الخاصة، وعليّ في الوقت ذاته أن أكون حذراً تجاه أداةٍ تُستخدم بخطورة خاصة ـ فأكون بالنسبة إليه في موقع معقد مشابه لموقع العامل تجاه الآلة ـ الأداة، عندما يوجّه حركاتها ويتجنب في الوقت ذاته أن يقع ضحية هذه الآلة. كي أستخدم مجدداً جسد الآخر على الوجه الأفضل لخدمة مصالحي، أنا بحاجة لأداة هي جسدي الخاص، وبالمثل كي أدرك حسياً أعضاء الحواس لدى الآخر، فأنا بحاجة لأعضاء حواسٍ أخرى، هي أعضائي الخاصة. إذا تصوّرت جسدي على صورة جسد الآخر، يكون عندئذٍ أداة في العالم عليّ أن أستخدمها بدقة من حيث إنها مفتاح لاستخدام الأدوات الأخرى. لكن علاقاتي بهذه الأداة المميزة، لا يمكنها أن تكون سوى تقنية، وأنا بحاجة لأداة كي استخدم هذه الأداة، وهكذا دواليك وصولاً إلى ما لا نهاية. وهكذا، إذا تصورت أعضاء الحواس لدي كما أتصوّرها لدى الغير، فإنها تتطلب عضواً حسياً لإدراكها حسياً ـ وإذا أدركت جسدي كأداة مشابهة لجسد الغير، فإنه يتطلب أداة لاستخدامه ـ وإذا رفضنا أن نتصور هذه السلسلة اللامتناهية من أداة إلى أداة، علينا عندئذٍ الإقرار بهذه المفارقة وهي استخدام النفس لأداة بدنية، مما يوقعنا، كما هو معروف، في معضلات مستعصية ومبهمة. لنلاحظ بالأحرى أنه إذا استطعنا أن نحاول هنا وهناك، أن نعيد إلى الجسد طبيعته بالنسبة إلينا، فإن المواضيع تتكشف لنا في صميم مركّب أداتي حيث تحتل موقعاً محدداً. وهذا الموقع لا تحدده المواقع التي تنتظم معه، بل يُحدَّد بالنسبة إلى محاور مرجعية عملية. عندما نقول إن «الكأس موجودة على اللوح»، ذلك يعني أنه يجب أن ننتبه كي لا نوقع الكأس إذا حرّكنا اللوح. وعندما نقول إن علبة التبغ موجودة على الموقد، ذلك يعني أنه يجب أن أجتاز مسافة ثلاثة أمتار إذا أردت الانتقال من غليوني إلى علبة التبغ، متجنباً بعض الحواجز ـ كالمناضد والمقاعد. .. إلخ ـ المرتّبة بين الموقد والطاولة. بهذا المعنى، لا يتميز الإدراك الحسي مطلقاً عن التنظيم العملي للموجودات في العالم. كل أداة تحيلنا إلى أدوات أخرى: أدوات هي مفاتيح لهذه الأداة، وأدوات تشكل هذه الأداة مفتاحاً لها. لكن هذه الإحالات لا يمكن أن يدركها وعي تأملي محض: بالنسبة إلى وعي مماثل، لا تحيلنا المطرقة إلى

المسامير، بل تبقى إلى جانبها؛ إن عبارة «إلى جانبها» تفقد كل معناها إذا لم تمهّد طريقاً من المطرقة إلى المسامير، وهو طريق ينبغي اجتيازه، فالمكان الأصلي الذي ينكشف لي هو المكان «الهودولوجي»، فالشوارع والطرقات تشق هذا المكان الذي هو أداتيّ، والذي هو موقع للأدوات. وهكذا، فإن العالم منذ انبثاق ما هو لذاته، ينكشف كدلالة على أفعال يجب القيام بها، إذ إن هذه الأفعال تحيل إلى أفعال أخرى، وهذه الأخيرة إلى أفعال أخرى وهكذا دواليك... ومن الملاحظ مع ذلك، إنه، إذا كان يتعذر من وجهة النظر هذه التمييز بين الإدراك الحسي والعمل، فإن العمل يتجلى مع ذلك كفاعليّة تخلق المستقبل بحيث تتخطى وتتجاوز المدرك الحسي المحض. ومن حيث إن ما هو لذاته هو حضور تجاه المدرك الحسي، ينكشف لي هذا المدرك الحسيّ «كحضور ـ مع»، عبر اتصال مباشر، والتصاق حاليّ بي، إنه يلامسني. لكنه، من حيث هو كذلك، يقدّم نفسه من دون أن يكون بإمكاني إدراكه في الحاضر، فالشيء المدرك حسياً هو واعد ومغرٍ: كل خاصيّة من خصائصه التي يعدُني بكشفها، وكل هجران مقبول ضمنياً، وكل إحالة ذات دلالة إلى مواضيع أخرى، من شأنها أن ترهن المستقبل. وهكذا، إنني موجود في حضور أشياء ليست سوى وعود، هي أبعد من حضور لا يمكنني التعبير عنه، ولا امتلاكه، إذ إنه «كينونة الأشياء ـ هناك». أي إنه حضوري، ووقائعيتي وجسدي. الفنجان موجود هناك فوق صحنه، فهو معطى لي حالياً مع عمقه الخلفي الذي يوجد هناك، والذي يدلّ عليه كل شيء، لكنني لا أراه. وإذا أردت رؤيته، أي تبيانه، وإظهاره ـ على ـ خلفية ـ الفنجان، عليّ أن أمسك الفنجان من مقبضه وأقلبه: إن العمق الخلفي للفنجان موجود في أقصى مشاريعي، والقول إن البُنى الأخرى للفنجان تدل على هذا العمق كعنصر ضروري للفنجان، هو معادل للقول إن البُنى الأخرى للفنجان تدلني على هذا العمق، من حيث هو أفضل عمل يجعلني أتملك الفنجان في دلالته. هكذا فإن العالم، من حيث هو مترابط بإمكانياتي أنا، يظهر منذ انبثاقي كتمهيد مهمّ لكل أعمالي الممكنة. الإدراك الحسي يتجاوز نفسه، بطبيعة الحال، نحو العمل. بعبارة أفضل: لا يستطيع أن يكشف عن نفسه إلا عبر مشاريع عملية وبواسطتها، فالعالم ينكشف «كتجويف مستقبليّ دوماً»، لأننا نحن نتجاوز دائماً أنفسنا نحو المستقبل.

ومع ذلك، ينبغي ملاحظة أن هذا المستقبل الذي ينكشف لنا بهذه الطريقة، هو كلياً موضوعيّ. إن الأشياء ـ الأدوات تدلّ على أدوات أخرى أو على طرق

موضوعية أخرى في استخدامها: المسمار مصنوع من أجل أن نغرزه بطريقة أو بأخرى، والمطرقة هي من أجل أن نمسكها من مقبضها، والفنجان هو من أجل أن نحمله بممسكه... إلخ، كل خصائص الأشياء هذه تنكشف مباشرة، وتجد لها تعبيراً ممتازاً في «أسماء الفاعل» اللاتينية. ولا شك أن هذه الخصائص مترابطة بالمشاريع غير النظرية التي هي نحن، لكنها تتجلى من حيث كونها بُنى لهذا العالم: معطيات موجودة بالقوة، غيابات وأداتية. هكذا، يظهر العالم لي مترابطاً بشكل موضوعي، فهو لا يرتبط إطلاقاً بذاتية خلّاقة، بل بلا نهائية المركّبات/ الأداتية.

إلا إنه، انطلاقاً من كون كل أداة تحيل إلى أداة أخرى، وهذه الأخيرة تحيل إلى أداة أخرى، فكلها تحيل، في نهاية الأمر، إلى أداة تشكّل مفتاحاً لها كلها. هذا المركز المرجعي هو ضروري، وإلاّ فإن كل الأداتيات ستصبح متعادلة، وسيزول العالم عبر اللاامتمايز الكلي «لأسماء الفاعل». إن «قرطاجة» هي بالنسبة إلى الرومان، «الواجب تدميرها»، وهي بالنسبة إلى القرطاجيين، «الواجب تكريمها»، ومن دون العلاقة بهذين المرجعين، فإن قرطاجة لن تكون أي شيء، فتستعيد لامبالاة ما هو في ـ ذاته، لأن «إسمي الفاعل» يزولان. إلا أنه يجب أن نلاحظ أن المفتاح ليس معطى لي إطلاقاً، بل يُشار إليه «وهو داخل الثقب». إن ما أدركه موضوعياً عبر العمل، هو عالم من الأدوات التي تتعلق ببعضها البعض، وكل واحدة منها تحيل إلى أداة تتيح لي استخدامها، من حيث إنني أدركها عبر الفعل ذاته الذي به أتكيّف معها وأتخطاها. بهذا المعنى، يحيل المسمار إلى المطرقة، والمطرقة إلى اليد والذراع اللتين تستعملانها. لكنني بمقدار ما أجعل الآخر يغرز المسامير، تصبح اليد والذراع بدورهما أدوات أستخدمها وأتجاوزها نحو احتماليتها الكامنة. في هذه الحال، تحيلني يد الآخر إلى الأداة التي ستتيح لي استعمال هذه اليد (تهديدات ـ وعود ـ راتب... إلخ). إن العنصر الأول أي اليد هو حاضر في كل مكان، لكنه يُشار إليه فقط: أنا لا أدرك يدي عبر فعل الكتابة، بل أدرك مسكة الريشة التي تكتب، ذلك يعني أنني أستخدم مسكة الريشة كي أخطّ حروفاً، ولا أستخدم يدي أنا كي أمسك الريشة. إن موقفي عند استخدام يدي، ليس هو نفسه عند استخدامي مسكة الريشة، إذ إنني أنا يدي، أي إنها توقف الإحالات بين الأدوات وتضع نهاية لها. إن اليد هي فقط استخدام لمسكة الريشة، فهي بهذا المعنى العنصر الذي لا يمكن معرفته ولا استخدامه،

والذي تدلّ عليه الأداة الأخيرة في سلسلة «كتاب يجب كتابته» ـ خصائص يجب كتابتها على الورق ـ مسكة الريشة»، ويدلّ عليه في الوقت نفسه اتجاه السلسلة بأكملها: الكتاب المطبوع نفسه يستند إلى هذا العنصر الذي هو اليد. لكنني لا أستطيع أن أدرك اليد ـ على الأقل من حيث إنها تعمل ـ إلا تعبيراً عن تلاشي الترابط المتواصل في كل السلسلة. هكذا، في المبارزة بالسيف أو بالعصا، فإن العصا هي التي أراقبها بعينيّ وأستعملها؛ وفي عملية الكتابة، إن رأس الريشة هي التي أنظر إليها، عبر ارتباطها التركيبي مع السطر أو مع المربعات المرسومة على الورقة. لكن يدي قد اختفت وضاعت في النظام الأداتيّ المعقّد كي يمكن لهذا النظام أن يوجد؛ إنها ببساطة معنى هذا النظام وهي توجيه له.

وهكذا، يبدو أننا نجد أنفسنا أمام ضرورة مزدوجة متناقضة: بما أن كل أداة لا يمكن استعمالها ـ ولا إدراكها حتّى ـ إلا بواسطة أداة أخرى، فإن العالم هو إحالة موضوعية غير محدودة من أداة إلى أخرى. بهذا المعنى تستدعي بنية العالم عدم قدرتنا على الاندماج في حقل الأداتية إلا إذا كنا نحن أداة، كما تستدعي عدم قدرتنا على الفعل المؤثّر إلا إذا كنا نحن خاضعين لتأثير. لكن، من ناحية أخرى، لا يمكن لمركّب أداتي أن ينكشف إلا عبر تحديد معنى أساسي لهذا المركّب، وهذا التحديد هو بحد ذاته، عمليّ وفاعل: غرز المسمار وزرع الحبوب. في هذه الحال، إن وجود المركب الأداتيّ بالذات يحيل مباشرة إلى مركز. وهكذا، فإن هذا المركز هو أداة يحدّدها موضوعياً الحقل الأداتيّ الذي يتمحور حول هذا المركز، وإنه في الوقت نفسه الأداة التي لا يمكننا استخدامها لأننا سوف نُحال إلى سلسلة لامتناهية. هذه الأداة التي لا نستعملها، هي نحن وهي ليست معطاة لنا إلا عبر النظام الأداتي في العالم، وعبر المكان «الهودولوجي»، والعلاقات المتبادلة والمتشابهة في تنوعها بين الآلات، لكن لا يمكنها أن تُعطى لعملي: ليس عليّ أن أتكيّف معها، ولا أن أكيّف معها أداة أخرى، لكنها هي تكيّفي نفسه مع الأدوات، وهي التكيّف الذي هو أنا ذاتي. لذلك، إذا وضعنا جانباً تصوّري لجسدي على مثال جسد الآخر، فإنه يبقى لدينا طريقتان لإدراك جسدنا: إما أن نعرفه ونحدّده موضوعياً انطلاقاً من العالم، لكن في الفراغ، ولأجل ذلك، يكفي أن يقوم الفكر العقلاني بإعادة تشكيل الأداة التي هي أنا، انطلاقاً من الدلالات التي تعطيها الأدوات التي أستخدمها، لكنه في الحالة هذه تصبح الأداة الأساسية مركزاً مرجعياً نسبياً يفترض هو نفسه أدوات

أخرى لاستخدامه، فتختفي في الوقت نفسه أداتية العالم، لأنها كي تنكشف تكون بحاجة إلى الاستناد إلى مركز مطلق للأداتية، ويصبح عالم العمل هو العالم المحكوم بالحتمية كما يتصوره العلم الكلاسيكي، ويحلّق الوعي فوق عالم من خارجانية، ولا يمكنه أن يدخل ضمن العالم بأي شكل من الأشكال. أما الطريقة الثانية لإدراك جسدنا، فهي أن يكون معطى لنا بشكل ملموس، وبشكل كامل، كما هو تنظيم الأشياء نفسه، بحيث إن ما هو لذاته يتخطى هذا التظيم نحو تنظيم جديد، ويكون جسدي حاضراً في كل عمل، فأعيشه ولا أعرفه، مع أنه غير مرئي ـ لأن العمل يكشف المطرقة والمسامير والمكبح وتغيير السرعة، ولا يكشف القدم التي تفرمل أو اليد التي تطرق. وهذا ما يفسّر أن «الإحساس بالمجهود» الذي كان مان دو بيران يردّ به على تحدي هيوم (Hume)، إنما هو وهم سيكولوجي، فليس لدينا إطلاقاً إحساس بمجهودنا، وكذلك، يجب أن لا تحلّ مكان هذا الإحساس أحاسيس بدنية سطحية عضلية وعظمية ومفصلية وجلدية: نحن ندرك حسياً مقاومة الأشياء. إنني لا أدرك حسياً مجهودي عندما أريد أن أحمل هذه الكأس لأشرب منها بل ثقلها، أي مقاومتها للدخول في المركّب الأداتي الذي جعلتُه يظهر في العالم. ويبدو باشلار[1] (Bachelard) مصيباً عندما ينتقد الفنومينولوجيا لأنها لم تأخذ كفاية بعين الاعتبار ما يدعوه «مُعامل المعاكسة» في المواضيع. ذلك صحيح، ويصلح لانتقاد هايدغر في مفهومه للتعالي، كما يصلح لانتقاد هوسرل في مفهومه للقصدية. يجب أن نفهم جيداً أن الأداتية هي الأساس: الأشياء تكشف مقاومتها ومعاكستها بالنسبة إلى مركّب أداتي أصلي. والبرغي يكشف أنه كبير بالنسبة إلى الثقب الذي يجب أن يُغرز فيه، والدعامة تكشف هشاشتها عندما أحمّلها وزناً، والحجر يكشف ثقله عندما يُرفع إلى قمة الجدار. .. إلخ. وستبدو مواضيع أخرى خطراً مهدداً بالنسبة إلى مركّب أداتيّ قائم: العاصفة والبرد بالنسبة إلى الحصاد، ومرض «الفيلّوكسيرا» بالنسبة إلى كروم العنب، والنار بالنسبة إلى المنزل. وسيمتد هذا التهديد تدريجياً من خلال مركبات أداتية قائمة، كي يصل إلى المركز المرجعي الذي تشير إليه كل هذه الأدوات، كما يشير إليه هذا التهديد بدوره من خلالها؛ فكل وسيلة هي، بهذا المعنى، متجاوبة ومعاكسة في الوقت نفسه، لكن ضمن حدود المشروع الأساسي

(1) انظر: Gaston Bachelard, *L'Eau et les rêves, essai sur l'imagination de la matière* (Paris: J. Corti, 1942).

الذي حققه انبثاق ما هو لذاته في العالم. وهكذا، فإن المركّب الأدواتي يدلّ في الأصل على جسدي، بينما الأجهزة المدمرة تدل عليه بشكل ثانوي. إنني أعيش جسدي من حيث هو مهدّد بخطر من الأجهزة المدّمرة كما من الأدوات المتجاوبة. إن جسدي في كل مكان: القنبلة التي تدّمر منزلي تصيب جسدي أيضاً، من حيث إن المنزل كان أصلاً دلالة على جسدي. ذلك أن جسدي يمتد دائماً من خلال الأداة التي يستخدمها: إنه في طرف العصا التي أرتكز عليها فوق الأرض، وأمام النظارات الفلكية التي تُظهر لي الكواكب، وعلى الكرسي، وفي أرجاء المنزل، وذلك لأنه أداة تكيفي مع هذه الأدوات.

هكذا، في نهاية هذا العرض، الإحساس والعمل قد اجتمعا معاً ليشكلا وحدة، فقد تخلينا عن وجهة النظر التي تمنحنا أولاً جسداً، كي تقوم في ما بعد بدراسة الطريقة التي ندرك فيها أو نغير فيها العالم من خلاله. لكننا، على العكس من ذلك، جعلنا انكشاف الجسد كجسد، يرتكز على علاقتنا الأصلية بالعالم، أي على انبثاقنا ذاته وسط الوجود. ليس الجسد موجوداً لذاتنا أولاً بحيث يكشف لنا الأشياء، بل إن الأشياء من حيث هي أدوات، هي التي تدلّ على جسدنا، وذلك منذ ظهورها الأصلي؛ فالجسد ليس حاجزاً بين الأشياء وبيننا: إنه يُظهر فقط فردية وعرضية علاقتنا الأصلية بالأشياء من حيث هي أدوات. بهذا المعنى، كنا قد عرّفنا الحاسة وعضو الإحساس عامة بأنهما وجودنا في العالم من حيث إنه علينا أن نكون هذه الوجود ـ وسط ـ العالم. ويمكننا بالمثل أن نعرّف العمل بأنه وجودنا ـ في ـ العالم، من حيث إنه علينا أن نكون هذا الوجود بشكل أداة وسط ـ العالم. لكن، إذا كنت وسط العالم، فذلك لأنني جعلت العالم حاضراً لي، وذلك بتجاوزي للوجود نحو ذاتي، وإذا كنت أداة في العالم، فلأنني عبر اندفاعي نحو ممكناتي جعلت بعض الأشياء أدوات لي. ليس هناك جسد إلا داخل عالم، ولا بدّ من علاقة أولى كي يوجد هذا العالم، فالجسد هو بمعنى من المعاني، ما أنا عليه مباشرة، وإنني بمعنى آخر، منفصل عنه بكثافة العالم اللامتناهية. إنه يُعطى لي عبر ارتداد العالم نحو وقائعيتي، وإن شرط هذا الارتداد المتواصل هو تجاوز متواصل.

يمكننا الآن أن نحدّد بدقة طبيعة جسدنا من حيث هي طبيعة ـ لذاتنا، فقد سمحت لنا الملاحظات السابقة بأن نستنتج بالفعل أن الجسد هو المتجاوَز باستمرار. إنه هذا الذي أنا موجود أبعد منه، من حيث إنني حاضر مباشرة

للكأس، أو للطاولة، أو للشجرة البعيدة التي أدركها حسياً، فلا يمكن للإدراك الحسيّ أن يحصل بالفعل، إلا في الموضع ذاته الذي يُدرك فيه الموضوع حسياً، ومن دون مسافة. لكنه في الوقت الذي يبسط فيه الإدراك الحسي المسافات، فإن الموضوع المدرك يدلّ على المسافة بالنسبة إلى الجسد، من حيث إن هذه المسافة هي خاصية مطلقة لوجوده. وبالمثل، فإن الجسد كمركز أداتي للمركّبات الأداتية، لا يستطيع أن يكون سوى الجسد المتجاوَز: إنه ما أنا أتجاوزه نحو تنظيم جديد للمركبات، وهو ما عليّ أن أتجاوزه باستمرار، مهما كان التنظيم الأداتي الذي سأتوصل إليه، لأن كل تنظيم حين يجمدّه تجاوزي في وجوده، يدلّ على جسدي كمركز مرجعيّ لوضعه المجمد. هكذا، بما أن الجسد هو المتجاوَز، فهو الماضي. إنه حضور ما هو لذاته المباشر تجاه الأشياء «الحسيّة»، من حيث إن هذا الحضور يدلّ على مركز مرجعيّ، ومن حيث إنه يتم تجاوزه أصلاً، إما نحو ظهور جديد «لهذا الكائن» الحاضر وإما نحو تنظيم جديد للأشياء كأدوات. الجسد هو دائماً حاضر في كل مشروع وفي كل إدراك حسي يقوم به ما هو لذاته، إنه الماضي المباشر من حيث إنه لايزال يلامس الحاضر الذي يهرب منه. ذلك يعني أنه في الوقت نفسه، وجهة نظر ومنطلق: إنهما أنا ذاتي وأتجاوزهما في الوقت نفسه نحو ما عليّ أن أكونه. لكن وجهة النظر هذه التي يتم تجاوزها باستمرار، والتي تولد من جديد باستمرار من صميم التجاوز، وهذا المنطلق الذي لا أتوقف عن اجتيازه والذي هو ذاتي التي بقيت ورائي، إنما هو ضرورة عرضيتي. الجسد ضروري مرتين: **أولاً** لأنه محاولة ما هو في ـ ذاته الدائمة لاستعادة ما هو لذاته، ولأنه الواقعة الأنطولوجية التي تعني أن ما هو لذاته لا يمكن أن يكون سوى وجود ليس هو الأساس لذاته: أن يكون لديّ جسد يعني أنني الأساس لعدمي الخاص، ولست الأساس لكينونتي، إنني أنا جسدي بمقدار ما أنا موجود، وأنا لست جسدي بمقدار ما لست ما أنا عليه، ذلك أنني أفلت مما أنا عليه عبر تعديم ذاتي. ومع ذلك، فإنني لا أجعل منه موضوعاً: لأنني أفلت باستمرار مما أنا عليه. والجسد هو أيضاً ضروري من حيث إنه الحاجز الذي يجب تجاوزه للكينونة في العالم، أي من حيث إنه الحاجز الذي هو أنا بالنسبة إلى ذاتي. إنه، بهذا المعنى، ليس مختلفاً عن النظام المطلق للعالم، هذا النظام الذي جعلته حاضراً في الوجود، بتجاوزِه نحو وجود مقبل، نحو وجود أبعد من الكائن. يمكننا أن ندرك بوضوح وحدة هاتين الضرورتين: الكينونة ـ لذاتها، هي تجاوز للعالم، وهي العمل كي يكون هناك عالم عبر

تجاوزه. لكن تجاوز العالم لا يعني تحديداً التحليق فوقه، بل يعني الأنخراط فيه لأجل الانبثاق منه، كما يعني بالضرورة أن أجعل من نفسي هذا المنظور التجاوزي. المحدودية هي بهذا المعنى، شرط ضروري للمشروع الأصلي لما هو لذاته، فالشرط الضروري كي أكون ما لست أنا عليه، وألاّ أكون ما أنا عليه، أبعد من عالم جعلتُه حاضراً في الوجود، هو أن هناك باستمرار معطى لا يمكن إدراكه في صميم المطاردة اللامتناهية التي هي أنا. هذا المعطى الذي هو أنا، وليس عليّ أن أكونه ـ إلا بالطريقة التي لا أكونه فيها ـ لا يمكنني أن أدركه ولا أن أعرفه، لأنه يتمّ دائماً استعادته وتجاوزه واستخدامه من أجل مشاريعي، وتحمّله. لكن، من ناحية أخرى، كل شيء يدلني عليه، والمتعالي كله يرسم ملامحه له في الفراغ عبر تعاليه ذاته، من دون أن أستطيع أنا أن ألتفت إلى ما يشير إليه، لأنني أنا هو الكائن المشار إليه. ويجب أن لا يعني هذا أن المعطى المشار إليه بشكل خاص، هو مرجع مركزيّ محض لنظام سكوني للأشياء ـ الأدوات. لكن، على العكس من ذلك، فإن نظامها الديناميكي، أكان متعلقاً بعملي أم لا، يستند إلى هذا المعطى، وفقاً لقواعد، ومن هنا، فإن المرجع المركزي يحدَّد في تغيّره وفي ثبات هويته. لا يمكن أن يكون الأمر خلافاً لذلك، لأنني حين أنفي أن أكون أنا هو الوجود، فإنني أجعل العالم حاضراً في الوجود، ولأنه انطلاقاً من ماضيّ أندفع نحو الأمام أبعد من وجودي الخاص، فإنني أستطيع أن أنفي كوني هذا الكائن أو ذلك. من وجهة النظر هذه، فإن جسدي أي هذا المعطى الذي لا يُدرَك، هو شرط ضروري لعملي: إذا كان ممكناً التوصل إلى الغايات التي أسعى إليها بالفعل، بمجرد أن أتمناها بطريقة اعتباطية، إذا كان كافياً أن أتمنى كي أحصل على ما أريد، وإذا لم تكن هناك قواعد معينة تحدد استخدام الأدوات، وإذا لم يكن بإمكاني إطلاقاً أن أميّز في داخلي بين الرغبة والإرادة، ولا بين الحلم والفعل، ولا بين الممكن والواقعي، فلن يكون أي مشروع ممكناً لي، وستنعدم كينونتي ـ لذاتي في اللاتميّز بين الحاضر والمستقبل. إن فنومينولوجيا العمل يمكنها في الواقع إظهار أن الفعل يفترض حلاً للتواصل بين التصوّر والتحقيق، أي بين فكرة عامة ومجردة كهذه: «يجب ألاّ يكون الكاربوراتور مسدوداً»، وفكرة تقنية عينية تتناول هذا «الكاربوراتور» بالذات، كما يظهر لي في أبعاده المطلقة ووضعه المطلق. إن شرط هذه الفكرة التقنية التي لا تتميز عن الفعل الذي توجّهه، إنما هي محدوديتي وعرضيتي، وباختصار وقائعيتي. إلا أنني أنا بالتحديد موجود كواقعة من حيث إن لديّ ماضٍ، وهذا

الماضي المباشر يردّني إلى ما هو في ـ ذاته الأصلي الذي انبثقتُ من تعديمه عبر عملية الولادة. وهكذا، فإن الجسد كوقائعية هو الماضي من حيث إنه يرتبط أصلاً بولادة، أي بالتعديم الأول الذي جعلني أنبثق مما هو في ـ ذاته الذي أنا هو كواقعة وليس عليّ أن أكونه. ولادة، ماضٍ، عرضية، ضرورة وجهة نظر، كل ذلك هو شرط فعلي لكل عمل ممكن في العالم: هكذا هو الجسد، هكذا هو موجود لذاتي؛ ليس هو إطلاقاً مجرد إضافة عرضية على نفسي، بل بالعكس فهو بنية ثابتة لكينونتي والشرط الثابت لإمكانية وعيي من حيث هو وعي بالعالم، ونزوع متعالٍ باتجاه مستقبلي. علينا أن نعترف، من وجهة النظر هذه، أن كوني ذا عاهة وابن موظف أو ابن عامل، غضوباً أو كسولاً، إنما هو أمر عرضيّ وعبثي بالتمام، ومع ذلك فإنه لأمر ضروري في الوقت نفسه، أن أكون ذلك أو شيئاً آخر، فرنسياً أو ألمانياً أو إنجليزياً، بروليتارياً أو بورجوازياً أو أرستقراطياً، ذا عاهة أو هزيلاً أو قوياً، غضوباً أو متساهلاً، وذلك لأنني تحديداً لا أستطيع أن أحلّق فوق العالم من دون أن يختفي العالم. إن ولادتي من حيث هي الشرط الذي يحدّد الطريقة التي تنكشف فيها المواضيع لي (فالمواضيع الكمالية أو الضرورية هي إلى حدّ ما سهلة المنال، بعض الوقائع الاجتماعية تبدو لي ممنوعة، وهناك حواجز وعوائق في المكان الهودولوجي لديّ)، وإن عرقي من حيث إنه يدل عليه موقف الآخرين مني (قد يُظهرون احتقاراً أو إعجاباً، ثقة أو عدم ثقة)، وإن طبقتي من حيث إنها تتجلى عبر انكشاف الفئة الاجتماعية التي أنتمي إليها، ومن حيث إن الأمكنة التي أرتادها ترتبط بها، وإن جنسيتي وبنيتي الفيزيولوجية من حيث إن الأدوات تفترضها بالطريقة نفسها التي تبدو فيها مقاوِمة، أو طيّعة، وبمُعامل معاكستها ذاته، وإن خُلقي وماضيّ من حيث إن كل ما عشته، يُشار إليه على أنه وجهة نظري تجاه العالم عبر العالم ذاته: كل ذلك، من حيث إنني أتجاوزه في الوحدة التركيبية لوجودي ـ في ـ العالم، إنما هو جسدي من حيث هو شرط ضروري لوجود عالم، وتحقيق عرضيّ لهذا الشرط. ندرك الآن بكل وضوح ذلك التعريف الذي أعطيناه للجسد في كينونته ـ لذاتنا: الجسد هو الشكل العرضي الذي تتخذه ضرورة عرضيتي. ولا يمكننا إطلاقاً أن ندرك هذه العرضية كما هي من حيث إن جسدنا هو لذاتنا: لأننا اختيار، وبالنسبة إلينا أن نكون يعني أن نختار أنفسنا. حتى هذه العاهة التي أعاني منها، بمجرّد أن أعيشها أكون قد تحملتها وتقبلّتها فأتجاوزها نحو مشاريعي الخاصة، وأجعل منها عائقاً في وجودي، ولا يمكنني أن أكون ذا عاهة من دون أن أختار نفسي كرجل

ذي عاهة، أي من دون أن أختار الطريقة التي أشكل فيها عاهتي («غير محتملة» أو «مذلّة»، أو «يجب إخفاؤها»، أو «يجب كشفها أمام الجميع»، أو «موضع فخر» أو «تبرير لفشلي»...). لكن هذا الجسد الذي لا يمكن إدراكه، هو بالتحديد ضرورة أن يكون هناك اختيار، أي ألاّ أكون كل شيء في الوقت نفسه. إن محدوديتي هي بهذا المعنى شرط لحريتي، لأنه ليس هناك حرية من دون اختيار، وكما أن الجسد هو الشرط الذي يجعل الوعي وعياً محضاً بالعالم، فهو يجعله ممكناً حتى في حريته ذاتها.

يبقى أن أتصور ما هو عليه الجسد بالنسبة إلى ذاتي، لأنه بسبب عدم إمكانية إدراكه تحديداً، ليس جزءاً من مواضيع العالم أي من تلك المواضيع التي أعرفها وأستخدمها. ومع ذلك، لأنه لا يمكنني، من جهة أخرى، أن أكون أي شيء من دون أن أعي ما أنا عليه، يجب أن يكون جسدي معطى لوعيي بطريقة ما. ومن المؤكد أنه بمعنى ما، هو ما تدلّ عليه كل الأدوات التي ألتقطها وأدركها من دون أن أعرفه عبر هذه الدلالات ذاتها التي أدركها حسياً انطلاقاً من تلك الأدوات. لكن إذا اكتفينا بهذه الملاحظات، لن يكون بإمكاننا أن نميّز، مثلاً، بين الجسد والمنظار الفلكي الذي من خلاله ينظر الفلكيّ إلى الكواكب. إذا عرّفنا الجسد بأنه منطلق عرضي للنظر، علينا أن نقرّ بأن هذا التحديد يفترض علاقة مزدوجة: علاقة بالأشياء التي يشكل الجسد منطلقاً للنظر إليها، وعلاقة بالناظر الذي يشكّل الجسد بالنسبة إليه منطلقاً للنظر. وتختلف هذه العلاقة الثانية جذرياً عن الأولى، عندما يتعلق الأمر بجسد ـ منطلق ـ للنظر: ولا تختلف حقاً عنها عندما يكون الجسد منطلقاً للنظر عبر أداة موضوعية متميزة من الجسد (منظار صغير، مكان مطلّ، عدسة مكبّرة... إلخ). ثمة متنزه يتأمل «بانوراما» انطلاقاً من مكان مطلّ، فهو يرى في الوقت نفسه، المكان المطلّ وهذا المشهد الشامل: يرى الأشجار بين أعمدة المكان المطلّ، وسقفه يحجب السماء عن المتنزه... إلخ. إلا أن «المسافة» بينه وبين المكان المطلّ هي من حيث المبدأ أقصر مما هي بين عينيه والبانوراما. وقد يقترب «المنطلق للنظر» من الجسد إلى حدّ الاندماج به، كما نرى ذلك مثلاً عند استعمال العوينات والنظارات بلا ماسكتين، والنظارات الآحادية الزجاجة التي تصبح تقريباً عضواً مُضافاً إلى أعضاء الحواس. وفي الحدّ الأقصى ـ إذا تصورنا منطلقاً للنظر مطلقاً ـ فإن المسافة تنعدم بينه وبين الناظر. ذلك يعني أنه يصبح

مستحيلاً عليه أن يتراجع كي «يخلق مدى»، ويكوّن منطلقاً آخر للنظر على أنقاض المنطلق الحالي. وهذا ما يميّز الجسد تحديداً كما رأينا. إنه الأداة التي لا أستطيع استخدامها بواسطة أداة أخرى، وإنه منطلق للنظر، ولا يمكنني أن أتخذ منطلقاً آخر للنظر إليه. ذلك أنه على قمة هذه الرابية التي أدعوها بالتحديد «منطلقاً جميلاً للنظر»، أتخذ منطلقاً للنظر في اللحظة ذاتها التي أنظر فيها إلى الوادي، وهذا المنطلق للنظر إلى المنطلق للنظر، إنما هو جسدي. لكن، لا يمكنني أن أتخذ منطلقاً للنظر إلى جسدي من دون أن يُرجعني ذلك إلى ما لا نهاية. إلا إنه، لهذا السبب، لا يمكن للجسد أن يكون بالنسبة إلي، متعالياً ومعروفاً، حين يكون الوعي عفوياً وغير منعكس، لا يعود وعياً بالجسد. علينا القول بالأحرى إن الوعي يوجد «جسدَه» أي يوجد كجسد، إذ جعلنا فعل «يوجد» فعلاً «متعدياً». وهكذا فإن علاقة الجسد بالأشياء من حيث هو منطلق للنظر هي علاقة موضوعية، وعلاقة الوعي بالجسد هي علاقة وجودية. ماذا نعني بهذه العلاقة الأخيرة؟

من البديهي أن الوعي لا يمكنه أن يوجد كجسد إلا من حيث هو وعي. هكذا فإن جسدي هو بنية واعية بوعيي. لكن، بما أنه تحديداً منطلق للنظر، ولا يمكن أن يوجد منطلق للنظر إليه، فإنه ليس هناك وعي بالجسد على مستوى الوعي غير المنعكس. ينتمي الجسد إذاً إلى بُنى وعي الذات غير النظري. إلا أنه هل يمكننا أن نجعله مماثلاً لهذا الوعي غير النظري من دون قيد ولا شرط؟ ذلك ليس ممكناً أيضاً لأن الوعي غير النظري هو وعي الذات من حيث هو اندفاع حرّ نحو إمكانية هي إمكانيتي، أي من حيث هو الأساس لعدمه الخاص، فالوعي غير المموضِع هو وعي (بـ) الجسد من حيث إنه يتخطاه ويعدّمه عبر تكوين ذاته كوعي، أي من حيث إن الوعي بالجسد هو الجسد، وليس عليه أن يكونه، بل يتجاوزه كي يكون ما عليه أن يكون. باختصار، إن الوعي بالجسد هو جانبيّ ومرتدّ إلى الماضي: الجسد هو «المهمَل» و«الماضي الكامن»، ومع ذلك فإنه هو ما هو عليه، الوعي (بـ) الجسد ليس شيئاً آخر سوى جسد، والباقي عدم وسكون؛ إنه مماثل للوعي بالعلامة، فالعلامة، من جهة أخرى ـ تخصّ الجسد، إذ إنها بنية من البُنى الأساسية للجسد. لكن الوعي بالعلامة موجود، وإلا لن يكون بإمكاننا فهم الدلالة. لكن العلامة هي ما نتجاوزه نحو الدلالة، وما نهمله من أجل المعنى، وما لا ندركه لذاته، وما تتجاوزه النظرة باستمرار. وبما أن

الوعي (بـ) الجسد هو، بطريقة جانبية ومرتدّة إلى الماضي، وعي بما هو عليه، وليس عليه أن يكونه، أي إنه وعي بعرضيته التي لا يمكن إدراكها، ووعي بما ينطلق منه كي يجعل من نفسه فعل اختيار، فإنه وعي غير نظري بالطريقة التي يتأثر بها؛ فالوعي بالجسد يمتزج بالتكوين العاطفي الأصلي الذي ينبغي أيضاً إدراك معناه، ولأجل ذلك، لا بدّ من التمييز في ما بينهما، فالتكوين العاطفي الذي يكشفه لنا الاستبطان، هو تكوين عاطفي مكوّن مسبقاً؛ أنه وعي بالعالم. كل كره هو كره لأحدهم، وكل غضب هو إدراك لأحدهم من حيث هو مقيت، أو ظالم أو مخطئ، وإن الشعور بالتعاطف مع أحدهم هو إدراك بأنه ودود... إلخ، في هذه الأمثلة المختلفة، ثمة «قصد» متعالٍ يتجه نحو العالم، ويدركه كما هو، فهناك إذاً تجاوز وسلب داخلي، إذ إننا على صعيد التعالي والاختيار. لكن شلر (Scheler) أشار بوضوح إلى ضرورة التمييز بين هذا «القصد» والصفات العاطفية الخالصة. مثلاً، إذا كان رأسي يؤلمني، فإنني أستطيع أن أكتشف في ذاتي تركيبة عاطفية قصديّة تتجه نحو ألمي كي «تعانيه» وتتقبله برضوخ، أو كي ترفضه، أو تقوّمه (من حيث هو غير عادل، مستحقّ، مطهّر، مذلّ... إلخ)، أو كي تهرب منه. والقصد هو هنا عاطفة، إنه فعل محض، وهو أصلاً مشروع ووعي محض بشيء ما، فلا يمكن أن نعتبره وعياً (بـ) الجسد.

لكن، لا يمكن لهذا القصد أن يكون بالفعل، هو الكل في التكوين العاطفي. بما أنه تجاوُز، فهو يفترض ما يتجاوزه. وهذا ما يثبت، من جهة أخرى، وجود ما يدعوه بالدوين (Baldwin) بطريقة غير ملائمة، «المجردات الانفعالية». وقد أثبت بالفعل أنه يمكننا أن نحقق عاطفياً في داخلنا، بعض الانفعالات من دون أن نشعر بها بطريقة عينية، فإذا أخبروني مثلاً أن حادثاً مزعجاً قد دمّر حياة «بيار» سأصرخ قائلاً: «كم تعذّب؟». إنني لا أعرف هذا العذاب، إلا أنني لا أشعر به بالفعل. وهذه الحالات الوسيطة بين المعرفة الخالصة والعاطفة الحقيقية، يدعوها بالدوين «مجرّدات». لكن آلية هذا التجريد تبقى غامضة. من يجرّد؟ إذا كان التجريد، وفقاً للتعريف الذي يقترحه لابورت (Laporte) تصوّر فكري لبعض البنى بمفردها، بمعزل عن بُنى أخرى لا تستطيع أن توجد منفصلة عنها، ينبغي إما أن نعتبر المجردات الانفعالية مجرّد مفاهيم مجرّدة للانفعالات، وإما أن نعترف أن هذه المجرّدات لا تستطيع أن توجد من حيث هي مجرّدات كأساليب وجود واقعية للوعي. إن «المجرّدات الانفعالية»

المزعومة هي مقاصد فارغة، ومشاريع انفعال خالصة. أي إننا نتجه نحو الألم والخجل، ونميل إليهما، ويتجاوز الوعي ذاته، لكن في الفراغ. الألم هو هناك، موضوعياً ومتعالياً، لكن ينقصه الوجود العينيّ. والأجدر بنا أن ندعو هذه الدلالات المجرّدة من أي محتوى صوراً عاطفية، ولا يمكن إنكار أهميتها في الإبداع الفني والفهم السيكولوجي. لكن المهم هنا، هو أن ما يفصل الخجل «كمجرّد انفعالي» عن الخجل الواقعي، هو غياب التجربة «المعاشة». توجد إذاً صفات عاطفية خالصة تتخطاها مشاريع عاطفية وتتجاوزها. لن نجعل منها، كما فعل شلر، مجرّد «هيولي» غامضة يحملها تيار الوعي: إنها بالنسبة إلينا، الطريقة التي «يوجد» فيها الوعي كعرضية، إنها تركيبة الوعي من حيث إنه يتخطى هذه التركيبة نحو إمكانياته الخاصة، وهي الطريقة التي يوجد فيها الوعي بطريقة عفوية وغير نظرية، وهي ما يكوّنه نظرياً، لكن بشكل مضمر، كوجهة نظر تجاه العالم. وقد تكون هذه الصفات العاطفية الخالصة هي الألم المحض، وقد تكون كذلك هي المزاج، من حيث هما صبغة عاطفية غير نظرية، أي الممتع المحض والمزعج المحض، وهي ما يُدعى بشكل عام، الإحساس الداخلي بالجهاز العضوي. ونادراً ما يبدو هذا الإحساس من دون أن يتجاوزه ما هو لذاته باندفاعه المتعالي نحو العالم، ومن حيث هو كذلك تصعب دراسته بمفرده. ومع ذلك، توجد بضع تجارب متميزة يمكننا فيها إدراكه في طابعه المحض، وخاصة الإحساس المحض بالوجع البدني، فعلينا اللجوء إلى هذه التجربة لصياغة مفاهيم البُنى المكوِّنة للوعي (بـ) الجسد.

أشعر بألم في عينيّ، لكنني يجب أن أنهي هذا المساء، قراءة عمل فلسفي. إنني أقرأ، وإن وعيي يستهدف الكتاب كموضوع، ومن خلاله الحقائق التي يعبّر عنها، فلا يُدرَك الجسد إطلاقاً لذاته، إنه وجهة نظر ومنطلق: والكلمات تنزلق أمامي، البعض منها بعد البعض الآخر، إنني أجعلها تنزلق، والكلمات التي في أسفل الصفحة، والتي لم أقرأها، تشكّل جزءاً من عمق خلفي نسبي، أي من الصفحة كخلفية تنتظم على خلفية الكتاب، وعلى خلفية مطلقة أي خلفية عالم، وتناديني هذه الكلمات من العمق الخلفي اللاّمتميز، وترتدي طابعاً شمولياً هشاً، وتبدو كما لو أنه «عليّ أن أجعلها تنزلق أمام نظري». وفي كل ذلك، لا يكون الجسد معطى إلا بطريقة ضمنية، إذ إن حركة عينيّ لا تظهر إلا لمراقب ينظر إليّ. أما أنا، فلا أدرك نظرياً سوى هذا

الانبثاق المجمَّد للكلمات، للبعض منها بعد البعض الآخر. ومع ذلك، فإن تتابع الكلمات في الزمن الموضوعي، يتجلّى لي وأعرفه من خلال تكوُّن زمنيتي الخاصة، وإن حركتها الجامدة تتجلّى لي من خلال «حركة» وعيي، وإن حركة وعيي هذه التي هي محض استعارة تدلّ على تقدّم زمنيّ، إنما هي بالنسبة إلي حركة عينيّ بالضبط: من المستحيل عليّ التمييز بين حركة عينيّ والتقدّم التركيبي لعمليات الوعي، من دون اللجوء إلى وجهة نظر الآخر. ومع ذلك، فإن عينيّ تؤلمانني في اللحظة ذاتها التي أقرأ فيها. لنسجّل أولاً أن المواضيع في العالم تدلّ على هذا الوجع ذاته، ومن بين المواضيع، هذا الكتاب الذي أقرؤه: إذ يمكن للكلمات أن تنسلخ بصعوبة أكبر عن العمق الخلفي اللاامتمايز الذي تكوّنه، يمكنها أن ترتعش وتلتمع، ويمكن لمعناها أن يتجلى بصعوبة، ويمكن للجملة التي قرأتها الآن أن تبدو لي مرتين أو ثلاث مرات من حيث إنها «غير مفهومة» «ويجب قراءتها من جديد». لكنه يمكن لهذه الدلالات ذاتها أن تكون غير موجودة ـ مثلاً عندما أكون «مستغرقاً» في قراءتي، وعندما «أنسى» وجعي (وهذا لا يعني إطلاقاً أنه قد زال، لأنني إذا حاولت أن أدركه عبر انعكاسي على ذاتي، فإنه سيبدو كما لو أنه كان دائماً حاضراً)، ومهما يكن من أمر، فإن ذلك ليس هو ما يهمنا، فنحن نحاول أن ندرك الطريقة التي يوجد فيها الوعي كوجع. لكن هل سيقال، قبل كل شيء، كيف سيبدو الوجعُ وجعاً في العينين؟ أليست هناك إحالة قصدية إلى موضوع متعالٍ، إلى جسدي من حيث إنه موجود تحديداً في العالم الخارجي؟ لا شك أن الوجع يتضمن إعلاماً عن نفسه، ومن المستحيل الخلط بين وجع العينين ووجع الأصبع أو المعدة. ومع ذلك، فإن الوجع مجرّد كلياً من أي قصدية. لنكن واضحين: إذا بدا الوجع كوجع في العينين فليست هناك «علامة موضعية» سرية، ولا معرفة، بل إن الوجع هو تحديداً هاتان العينان من حيث إن الوعي يوجد كعينين، ومن حيث هو كذلك، فإن الوجع يتميز من وجع آخر، بوجوده ذاته وليس بمقياس ما، ولا بأي شيء أضيف إليه مرة ثانية. ولا شك أن تسميته «وجع العينين» يفترض عملاً مكوِّناً سيكون علينا وصفه. لكنه في اللحظة التي نحن فيها، ليس هناك مجال بعد، للنظر إلى هذا العمل ملياً، لأنه ليس مكوَّناً: ولا تتم مقاربة الوجع من وجهة نظر الانعكاس على الذات، ولا يتم ربطه بجسدي من حيث هو جسد ـ للآخر. إنه الوجع كعينين أو الوجع كرؤية، فنحن الذين سميناه «وجع العينين»، بقصد الإيضاح، ولكن لا يُسمّى وجعاً في الوعي، لأنه لا

يُعرف من بين غيره من الأوجاع. لكنه يتميز من كل الأوجاع الممكنة الأخرى بوجوده الخاص، ما لا يمكن وصفه.

إلا أن هذا الوجع لا يوجد في أي مكان، بين المواضيع الحالية في الكون. إنه ليس على يمين الكتاب، ولا على يساره، ولا بين الحقائق التي تنكشف من خلال الكتاب، ولا هو في جسدي كموضوع (يراه الآخر ويمكنني أن ألمسه وأراه جزئياً)، ولا هو في جسدي كوجهة نظر من حيث إن العالم يدلّ عليه ضمنياً. لا ينبغي القول أيضاً إنه تراكم انطباعات، ولا إنه ترددات «طُبّقت» فوق الأشياء التي أراها، فهذه صور لا معنى لها. الوجع لا يوجد إذاً في المكان، ولا يتعلق أيضاً بالزمن الموضوعي: إنه يتكوّن زمنياً، وبواسطة هذا التكون الزمني وعبره، يمكن لزمن العالم أن يظهر. ما هو إذاً؟ إنه ببساطة المادة الشفافة للوعي، وجوده ـ هناك، وارتباطه بالعالم، وإنه باختصار العرضية الخاصة بعملية القراءة. إنه موجود أبعد من كل انتباه وكل معرفة، لأنه يتسلل إلى كل عملية انتباه ومعرفة، ولأنه هو نفسه هذه العملية، من حيث إنه موجود من دون أن يكون هو الأساس لوجوده.

ومع ذلك، حتى على مستوى الكينونة المحض، فإن الوعي لا يمكنه أن يوجد كوجع، بطريقة غير نظرية، إلا إذا تجاوز الوجع من حيث هو ارتباط عرضي بالعالم، فالوعي الموجوع هو سلب داخلي للعالم. لكنه يوجد في الوقت نفسه كوجع ـ أي كذاتٍ ـ عبر انسلاخه عن ذاته. والوجع المحض المُعاش ببساطة لا يمكن الوصول إليه: إنه من نوع الموجودات التي لا يمكن تحديدها ولا وصفها، والتي هي ما هي عليه. لكن الوعي الموجوع هو انطلاق نحو وعي لاحق فارغ من أي وجع، أي وعي غير موجوع في تركيبته، وكينونته ـ هناك. إن هذا الإفلات الجانبي، هذا الانسلاخ عن الذات الذي يميز الوعي الموجوع، لا يكوّن الوجع كموضوع نفسي: إنه اندفاع غير نظري لما هو لذاته، ولا نعرف به إلا عبر العالم، فهو يبدو مثلاً في الطريقة التي يظهر فيها الكتاب من حيث إنه «يجب أن يُقرأ بإيقاع سريع»، وتتزاحم كلماته عبر جولة جهنمية مجمدّة، ويسود القلق عالمه بأكمله. وإضافة إلى ذلك ـ وهذا ما يميز الكينونة الجسدية ـ إن ما لا يمكن التعبير عنه، والذي نهرب منه، نلقاه في صميم هذا الانسلاخ ذاته، وإنه هو الذي سيشكّل عمليات الوعي التي تتخطاه. إنه العرضية ذاتها، ووجود الهروب الذي يريد الهروب، فلن نجد في أي مكان آخر، إدراكاً أكثر وضوحاً

لتعديم ما هو في ـ ذاته بواسطة ما هو لذاته، واستعادة ما هو لذاته بواسطة ما هو في ـ ذاته الذي يغذي هذا التعديم ذاته.

سيقال لنا: ليكن، لكنكم اخترتم مثلاً مناسباً لكم، حيث الوجع هو تحديداً وجع يصيب عضواً خلال وظيفته، وجع العين وهي تنظر، ووجع اليد وهي تمسك. لأنه، يمكنني أن أعاني من جرح في الإصبع خلال قراءتي. في هذه الحال، سيستحيل عليّ التأكيد أن وجعي هو عرضية «فعل قراءتي» بالذات.

لنسجل أولاً أنه، مهما كنت مستغرقاً في قراءتي لن أتوقف مع ذلك عن إحضار العالم إلى الكينونة. وفوق ذلك، إن قراءتي هي فعل يفترض بطبيعته ذاتها، وجود العالم كخلفية ضرورية له. ذلك لا يعني إطلاقاً أن لدي وعياً أقل بالعالم، بل إنني أعيه من حيث هو عمق. ولا تغيب عن ناظري الألوان والحركات التي تحيط بي، ولا أتوقف عن سماع الأصوات، إلا أنها تضيع في الكل الشامل اللامتمايز الذي يشكّل العمق الخلفي لقراءتي. وبالتزامن مع ذلك، فإن العالم من حيث هو عمق خلفي، لا يتوقف عن الإشارة إلى جسدي كوجهة نظر كليّة إلى الكل الشامل للعالم. وهكذا، يوجد وعيي باستمرار كجسد في شموليته، بمقدار ما يشكّل الجسد العرضية الكلية لوعيي. إن جسدي هو في الوقت ذاته ما يدلّ عليه الكل الشامل للعالم كعمق خلفي، والكل الشامل الذي أعيشه كوجود عاطفي مرتبط بإدراكي الموضوعي للعالم. لكن، بمقدار ما ينفصل «هذا الكائن» الخاص الحاضر أمامي كشكل، عن العمق الخلفي للعالم، فإنه يشير بشكل متزامن، نحو تخصيص وظائفي للكل الشامل الجسدي، وفي الوقت ذاته، فإن وعيي يوجد كشكل جسدي ينفصل عن الكل الشامل للجسد كما هو موجود عبر الوعي. خلال قراءتي للكتاب، بمقدار ما أعيش عرضية الرؤية أي القراءة كوجود، وأتخطى هذه العرضية، تبدو العينان كشكل على خلفية الكل الشامل للجسد. وعلى المستوى الوجودي، ليست العينان بطبيعة الحال عضواً للإحساس يراه الآخر، بل هما فقط تركيبة وعيي بأنني أرى، من حيث إن هذا الوعي هو بنية وعيي الشامل بالعالم. في الواقع، إن الوعي هو دائماً وعي بالعالم، وهكذا، فإن العالم والجسد هما دائماً حاضران لوعيي، ولو بطريقة مختلفة. لكنّ هذا الوعي الكلي بالعالم هو وعي بالعالم كعمق خلفي «لهذا الكائن» الخاص الحاضر أو ذاك، وهكذا فكما أن الوعي يحدّد خصوصيته عبر فعل التعديم الذي يقوم به، فهناك حضور لبنية فريدة للجسد على خلفية

«جسدانية» شاملة. في اللحظة ذاتها التي أقرأ فيها، لا أتوقف إذاً عن كوني جسداً، جالساً على هذا المقعد، على بُعد ثلاثة أمتار من النافذة، في ظروف محدّدة من الضغط الجوي والحرارة. ولا أتوقف عن وجودي كوجع في سبابة يدي اليسرى، وكجسد بشكل عام. إلا أن وجودي كوجع هو من حيث إن الوجع يختفي في العمق الخلفي «للجسدانية» من حيث هي بنية خاضعة للكل الشامل الجسدي. وهذا الوجع ليس غائباً ولا لاواعياً، بل يشكل ببساطة جزءاً من وجود الوعي المموضِع في علاقته الاندماجية بذاته. إذا قلّبت صفحات الكتاب، بعد قليل، فإن وجع سبابتي سيتحول إلى عرضية يعيشها وعيي كشكل، عبر تنظيم جديد لجسدي من حيث هو عمق خلفي كليّ للعرضية. وتتطابق هذه الملاحظات من جهة أخرى، مع هذه الملاحظة الأمبيريقية: خلال القراءة، يبدو التغافل عن وجع السبابة أو الكليتين أسهل من التغافل عن وجع العينين. ذلك لأن وجع عينيّ هو بالتحديد قراءتي، والكلمات التي أقرؤها تردّني في كل لحظة إلى هذا الوجع، في حين أن وجع إصبعي أو كليتيّ الذي هو استيعاب للعالم كعمق خلفي، يضيع كبنية جزئية في الجسد من حيث هو استيعاب أساسي لعمق العالم.

لكن، ها أنا أتوقف فجأة عن القراءة، وأستغرق حالياً في إدراك وجعي. ذلك يعني أنني أوجّه وعياً منعكساً على ذاته، نحو وعيي الحالي أي وعيي كرؤية. وهكذا، فإن وعيي المنعكس على ذاته يدرك النسيج الحالي لوعيي المنعكس ـ ولوجعي بشكل خاص ـ ويطرحه كموضوع. يجب أن نتذكر هنا ما كنا قد ذكرناه عن الانعكاس على الذات: إنه إدراك شمولي ومن دون وجهة نظر، وهو معرفة تتجاوز نفسها وتنزع إلى أن تتموضع، وتُسقط الموضوع المعروف على مسافة منها، كي يمكنها تأمله والتفكير فيه. إن الحركة الأولى للانعكاس على الذات تهدف إذاً إلى تجاوز الوجع كصفة خالصة للوعي، باتجاه الوجع كموضوع. إذا اكتفينا بما سميناه «انعكاساً على الذات مشاركاً»، فإن الانعكاس على الذات ينزع إلى أن يجعل من الوجع أمراً نفسياً، وهذا الموضوع النفسي الذي يُدرك من خلال الوجع (douleur) إنما هو الألم (le mal). وهذا الموضوع لديه دائماً خصائص الوجع، لكنه متعالٍ وسلبي، إنه واقع له زمانه الخاص ـ وليس زمان الكون الخارجي، ولا زمان الوعي: إنه الزمن النفسي. ويمكن لهذا الواقع عندئذٍ أن يتحمّل شتى أنواع التقويم والتحديد. وهو يتميز، من حيث هو كذلك، من الوعي ذاته، ويظهر من خلاله

كما أنه يبقى ثابتاً في الوقت الذي يتطور الوعي فيه، وإن هذا الثبات هو شرط لكثافة الألم وسلبيته. ولكن، من جهة أخرى، هذا الألم من حيث إنه يُدرَك من خلال الوعي لديه كل خصائص الوحدة والداخلانية والعفوية التي تميّز الوعي، لكنها خصائص في حال متدنية. إن هذا التدنّي يعطي الألم فرديته النفسية، وقبل كل شيء تماسكه غير المجزّأ. وإضافة إلى ذلك، فإن للألم ديمومته الخاصة به، لأنه خارج الوعي، ويمتلك ماضياً ومستقبلاً. لكن هذه الديمومة التي ليست سوى إسقاط للتكوّن الأصلي للزمنية، هي كثرة متداخلة. هذا الألم هو «حادّ»، و«خفيف»... إلخ. ولا تهدف هذه الخصائص سوى إلى التعبير عن الطريقة التي يتجلى فيها هذا الألم في الديمومة: إنها كيفيات متناسقة. إن وجعاً يظهر عبر تجليات متقطعة، لا يدركه الانعكاس على الذات من حيث هو تعاقب محض لحالات وعي موجوع وحالات وعي غير موجوع: بالنسبة إلى الانعكاس على الذات المنظّم، تشكّل لحظات الاختفاء القصيرة جزءاً من الألم، مثلما تشكّل لحظات الصمت جزءاً من لحن، فالمجموع يكوّن إيقاع الألم ومسلكه. لكن في الوقت الذي يبدو فيه الألم موضوعاً سلبياً، ومن حيث إن الوعي يدركه من خلال عفوية مطلقة، فإن الألم هو إسقاط لهذه العفوية على الوجود في ـ ذاته. ومن حيث كونه عفوية، فهو سحريّ: إنه يُظهر ذاته وكأنه يمتد من تلقاء ذاته، وكأنه يتحكم كلياً بشكله الزمني. إنه يظهر ويختفي خلافاً للمواضيع الموجودة في المكان والزمان؛ إذا لم أعد أرى الطاولة، فذلك لأنني أدرت وجهي عنها، لكنني إذا لم أعد أحس بألمي، فذلك لأنه «قد انصرف». إن الظاهرة التي تحصل هنا بالفعل، مشابهة لما يُسميه أتباع سيكولوجيا الشكل (الجشطلت) الوهم الناتج عن مراقبة الأشياء المتحركة بسرعة. إن اختفاء الألم الذي يخيّب مقاصد ما هو لذاته المنعكس على ذاته، يبدو لنا كحركة رجوع إلى الذات، وتقريباً كإرادة. هناك إحيائية تجعل الألم كائناً حياً لديه شكله وديمومته وعاداته الخاصة. الألم مألوف لدى المرضى: عندما يظهر، فإنه لا يظهر كظاهرة جديدة، إذ يقول المريض عنه «هذه نوبة بعد الظهر». هكذا، فإن الانعكاس على الذات لا يربط بين لحظات النوبة نفسها، لكنه يتجاوز اليوم الواحد، ويربط النوبات في ما بينهما. ومع ذلك، فإن هذا التعرّف التركيبي له طابع خاص به: هو لا يهدف إلى تشكيل موضوع قادر على أن يبقى موجوداً حتى خارج الوعي (على طريقة حقدٍ يبقى «نائماً» أو يبقى «في اللاوعي»). عندما

يذهب الألم بالفعل، فهو يختفي نهائياً، و«لا يبقى منه شيء». لكنه ينتج عن ذلك أمر لافت، وهو أنه عندما يظهر الألم من جديد ينبثق في سلبيته ذاتها عبر نوع من الولادة العفوية. نشعر به مثلاً وهو يقترب بهدوء منا، وها هو «يولد من جديد»: إنه هو. وهكذا، نحن لا ندرك الأوجاع الأولى، وكذلك كل الأوجاع لذاتها، من حيث إنها الطبيعة البسيطة العارية للوعي المنعكس، إنها «إعلانات» عن الألم، أو إنها بالأحرى، الألم ذاته الذي يولد ببطء، كالقاطرة التي تقلع ببطء. لكن من جهة أخرى، تجدر الملاحظة أنني أكوّن الألم انطلاقاً من الوجع. ذلك لا يعني إطلاقاً أنني أدرك الألم كسبب للوجع، بل إن ما يحصل بالأحرى لكل وجع ملموس هو نفسه الذي يحصل «للنوتة» في اللحن: إنها في الوقت ذاته اللحن بأكمله ولحظة في اللحن. ومن خلال كل وجع أشعر بالألم بأكمله، ومع ذلك، فالألم يتجاوز كل الأوجاع، لأنه الكل الشامل التركيبي لكل الأوجاع، والمادة الفكرية التي تتطوّر بواسطتها ومن خلالها. لكن مادة الألم لا تشبه المادة الفكرية للحن: لأن الألم هو **أولاً** مُعاش محض، فلا وجود لأي مسافة بين الوعي المنعكس والوجع، ولا بين الوعي المنعكس على ذاته والوعي المنعكس، فالنتيجة هي أن الألم متعالٍ لكن من دون مسافة بين الوعي وبينه. إنه موجود خارج وعيي، ككل شامل تركيبي، وتقريباً في مكان آخر، لكنه من جهة أخرى، موجود في وعيي، يتغلغل فيه بكل نصاله و«نوتاته» التي هي وعيي نفسه.

على هذا المستوى، ماذا أصبح الجسد؟ لنلاحظ أنه حصل نوع من الانشطار خلال الإسقاط المنعكس على ذاته: بالنسبة إلى الوعي غير المنعكس الوجع كان يعني الجسد، وبالنسبة إلى الوعي المنعكس على ذاته الألم يتميز من الجسد، فلديه شكل خاص، وهو يأتي ويذهب. على مستوى الانعكاس على الذات الذي وضعنا أنفسنا فيه، أي قبل تدّخل الكينونة ـ للآخر، لا يكون الجسد معطى للوعي بطريقة واضحة وفكرية. إن الوعي المنعكس على ذاته هو وعي بالألم. لكن إذا كان للألم شكل خاص به وإيقاع لحني يمنحه فردية متعالية، فإنه يندمج ومادته بما هو لذاته، لأنه ينكشف من خلال الوجع، كما ينكشف من حيث هو وحدة كل أوجاعي التي من النوع ذاته. إنه يخصني، بمعنى أنني أعطيه مادته، فأدركه من حيث إنه تغذّيه وتدعمه بيئة سلبية، إذ إن سلبيتها هي بالتحديد إسقاط الوقائعية العرضية للأوجاع على الوجود في ـ ذاته، إنها سلبيتي. هذه البيئة

ليست مُدرَكة لذاتها، وإلا فهي تُدرَك كما أدرك مادة التمثال عندما أدرك شكله حسياً، ومع ذلك، فهي موجودة هناك: إنها السلبية التي يتأكّلها الألم، والتي تعطيه سحرياً قوى جديدة، كما تُعطي الأرض قوةً لـ «أنتيه»(*) (Antée). إنه جسدي على مستوى وجود جديد، أي من حيث هو موضوع قصدي محض، متلازم مع وعي منعكس على ذاته. وسندعوه جسداً نفسياً، فهو ليس معروفاً بعد بأي شكل، لأن الانعكاس على الذات الذي يحاول إدراك الوعي الموجوع، ليس معرفياً بعد، إذ إنه تكوين عاطفي في انبثاقه الأصلي. وهو يدرك الألم كموضوع، لكن كموضوع عاطفي. المرء يتجه أولاً نحو وجعه كي يكرهه، ويعانيه بصبر، ويدركه كوجع غير محتمل، وأحياناً كي يحبه ويستمتع به (إذا كان يبشّر بالخلاص والشفاء)، وكي يقوّمه بطريقة ما. ومفهوم أن الألم هو الذي يقوّمه المرء أو بالأحرى هو الذي ينبثق من حيث هو المتلازم الضروري مع التقويم، فهو لا يعرف ألمه إذاً بل يعانيه، وبالمثل فإن الجسد ينكشف بواسطة الألم، والوعي يعانيه أيضاً. تلزمنا مساعدة الغير لإضافة بُنى معرفية إلى الجسد كما يبدو للانعكاس على الذات، وذلك لأجل إغنائه، ولا يمكننا مقاربته الآن، لأنه يجب أولاً إلقاء الضوء على بُنى الجسد الموجود ـ للآخر. إلا أنه يمكننا منذ الآن أن نشير إلى أن هذا الجسد النفسي الذي هو إسقاط للتركيبة الداخلية للوعي على مستوى ما هو في ـ ذاته، إنما يشكّل المادة المضمرة لكل ظواهر النفس. كما أن كل وعي كان يعيش جسده الأصلي كوجود، من حيث هو عرضيته الخاصة به، يعاني الآن جسده النفسي، من حيث هو عرضية الكره أو الحب والأفعال والصفات، لكن هذه العرضية لديها خاصّية جديدة: من حيث إن الوعي كان يوجد كعرضية، فقد كانت هذه العرضية استعادة للوعي بواسطة ما هو في ـ ذاته: من حيث إن الإنعكاس على الذات يعاني هذه العرضية في الألم أو الكره أو العمل، فإنه يُسقطها على الوجود في ـ ذاته. ولهذا السبب فإن العرضيّة تمثّل اتجاه كل موضوع نفسي نحو التفكك عبر الخارجانية، متجاوزاً تماسكه السحري، كما تمثّل اتجاه كل موضوع نفسي نحو الانعزال في جزيرة من اللامبالاة، متجاوزاً العلاقات السحرية التي توحّد بين المواضيع النفسية في ما بينها؛ إنها إذاً كمكان مضمر يتضمن الديمومة المتناسقة للموضوع النفسي. ومن

(*) عملاق أسطوري كان محكوماً بأن يظلّ على اتصال بأمه الأرض، كي يظلّ معصوماً من أي إصابة.

حيث إن الجسد هو المادة العرضية واللامبالية لكل أحداثنا النفسية، فإنه يحدّد مكاناً نفسياً. ليس لهذا المكان أعلى ولا أسفل ولا يمين ولا يسار وليس مجزأً بعد، من حيث إن التماسك السحري للموضوع النفسي يتعارض مع اتجاهه نحو التفكك اللامبالي. إنه خاصية واقعية للنفس: هذا لا يعني أن النفس قد توحّدت مع جسد، بل إن الجسد هو جوهرها والشرط الدائم لإمكانية وجودها كتنظيم متناسق. والجسد هو الذي يظهر حين نسمّي ما هو نفسي، وهو في أساس آلية وتركيبة الاستعارات التي نستعملها لتصنيف أحداث النفس وشرحها؛ وهو الذي نستهدفه ونعطيه شكلاً في الصور التي نصوغها (أفعال الوعي المتخيّل) كي نستهدف ونستحضر مشاعر غائبة؛ وإنه أخيراً هو الذي يعلّل ويبرّر إلى حدّ ما نظريات سيكولوجية كنظرية اللاوعي ومشكلات كمشكلة حفظ الذكريات.

من الطبيعي أن نكون قد اخترنا الوجع البدني كمثل، وأننا نعيش عرضيتنا كوجود، بألف طريقة وطريقة هي عرضية بحدّ ذاتها. وبشكل خاص، عندما لا يعيش الوعي أي ألم ولا أي متعة ولا أي كدر كوجود، فإن ما هو لذاته لا يتوقف عن اندفاعه الذاتي الذي يجعله يتجاوز عرضية خالصة، وغير موصوفة تقريباً. ولا يتوقف الوعي عن امتلاكه «لجسد». إن التركيبة العاطفية المرتبطة بالإحساس الداخلي بالجهاز العضوي هي إذاً إدراك محض غير مموضِع لعرضية لا لون لها، وإستيعاب محض للذات كوجود وقائعي. إن هذا الإدراك المتواصل لمذاق لا طعم له، يلتصق بي بحيث يلازمني حتى في كل جهودي للتخلص منه، والذي هو طعمي أنا، إنما وصفناه في مكان آخر وسميناه **الغثيان**(*). إن هذا الغثيان الكامن الذي لا يمكن تجاوزه، يكشف باستمرار جسدي أمام وعيي؛ قد يحصل لنا أن نبحث عن المتعة أو عن الوجع الجسدي كي نتخلص منهما، لكن بمجرّد أن يوجد الوعي كوجع أو كمتعة، فهما يُظهران بدورهما وقائعية الوعي وعرضيته، وينكشفان على خلفية غثيان. لم يكن علينا اعتبار الغثيان استعارة مستمدة من أحاسيس القرف والاشمئزاز الفيزيولوجية، بل بالعكس إذ إنه هو الأساس الذي يرتكز عليه نشوء كل أشكال الغثيان العينية والأمبيريقية التي تؤدي إلى التقيؤ (غثيان أمام اللحم الفاسد، والدم النازف والبراز...).

(*) **الغثيان** (*La Nauseé*): رواية لـ جان بول سارتر.

II ـ الجسد ـ للآخر

وصفنا منذ قليل كينونة جسدي لذاتي. على هذا الصعيد الأنطولوجي، جسدي هو كما وصفناه، وهو ليس سوى ذلك. ولا جدوى من البحث فيه عن آثار عضو فيزيولوجي وتكوين تشريحي ومكانيّ. إمّا أنه مركز مرجعي تدلّ عليه، في الفراغ، المواضيع الأدواتية في العالم، وإما أنه وجود ما هو لذاته كعرضية؛ وبشكل أصحّ هاتان الطريقتان في الكينونة هما متكاملتان. لكن الجسد يتعرض لنفس التحوّلات التي يتعرض لها ما هو لذاته: لكن لديه مستويات أخرى من الوجود. إنه موجود أيضاً للآخر. علينا الآن أن نقارب الجسد عبر هذا المنظور الأنطولوجي الجديد. والأمران سيّان أقُمنا بدراسة الطريقة التي يظهر فيها جسدي للآخر أم الطريقة التي يظهر فيها جسد الآخر لي. لقد أثبتنا بالفعل أن بُنى وجودي ـ للآخر مماثلة لبُنى وجود الآخر لي؛ فانطلاقاً من هذه البنى، سنحاول التأسيس لطبيعة وجود ـ للآخر (أي جسد الآخر)، لتسهيل البحث.

لقد بيّنا في الفصل السابق أن الجسد ليس هو ما يُظهره لي الآخر أولاً. لو كانت العلاقة الأساسية لوجودي بوجود الآخر هي مجرّد علاقة بين جسدي وجسده لكانت مجرد علاقة خارجانية. لكن لا يمكن تصوّر ارتباطي بالآخر، إذا لم يكن سلباً داخلياً. عليّ أن أدرك الآخر أولاً من حيث إنني موجود بالنسبة إليه كموضوع؛ إن استعادتي لإنيتي تجعل الآخر يبدو كموضوع في لحظة ثانية من تشكُل البُعد التاريخي لعلاقاتي به؛ إن ظهور جسد الآخر ليس هو إذاً ما ألقاه أولاً، فهو على عكس ذلك، ليس سوى حلقة من علاقاتي بالآخر، وبشكل أخص، مما سميناه تموضع الآخر، أو إذا شئنا، فإن الآخر يوجد بالنسبة إلي أولاً، ثم أدركه في ما بعد كجسد؛ إن جسد الآخر هو بالنسبة إلي بنية ثانوية.

يظهر الآخر لي كتعالٍ متجاوَز، ضمن الظاهرة الأساسية لتموضع الغير، أي بمجرّد أنني انطلق نحو إمكانياتي، فإنني أتخطى وأتجاوز التعالي لديه، فيفقد هذا التعالي دوره في العلاقة، ويصبح موضوعاً. إنني أدرك هذا التعالي أصلاً في العالم، كتنظيم معيّن للأشياء ـ الأدوات في عالمي، من حيث إن هذه الأدوات تدلّ، فضلاً عن ذلك، على مركز مرجعي ثانوي هو في وسط العالم وليس هو أنا. ليست هذه الدلالات مكوّنة للشيء الذي يدلّ، وذلك خلافاً للدلالات التي تدلّ عليّ: إنها خصائص جانبية للموضوع. وكما رأينا لا يمكن للآخر «كمفهوم» أن يكون مفهوماً مكوِّناً للعالم، فهذه الدلالات تتميز إذاً بعرضية أصلية، وتتسم

بطابع الحدث. لكن المركز المرجعي الذي تدلّ عليه هو الغير من حيث هو تعالٍ يخضع للتأمل، أي للتجاوز. إن التنظيم الثانوي للمواضيع يحيلني إلى الآخر من حيث إنه المستفيد منه أو المنظّم، أي إنه يحيلني، باختصار، إلى أداة تنظّم الأدوات من أجل غاية تحدّدها هي. لكنني أتخطى هذه الغاية واستخدمها من حيث إنها وسط العالم، وأستفيد منها لخدمة غاياتي الخاصة. وهكذا، فإن الأشياء تدل على الآخر أولاً من حيث إنه أداة. وكذلك فإن الأشياء تدلّ عليّ أنا كأداة، وأنني جسد من حيث إنني تحديداً أجعل الأشياء تدلّ علي. الأشياء تدلّ إذاً على الآخر كجسد عبر تنظيماتها الجانبية والثانوية. والواقع أنني لا أعرف أدوات لا تدلّ ثانوياً على جسد الغير. لكن، لم يكن بإمكاني، منذ قليل، أن أتخذ منطلقاً للنظر إلى جسدي من حيث إن الأشياء تدلّ عليه. إن جسدي هو منطلق للنظر، فلا يمكنني أن أتخذ منطلقاً للنظر إليه، وهو الأداة التي لا أستطيع أستخدامها بواسطة أي أداة. عندما حاولت عبر التعميم الفكري أن أفكّر بجسدي في الفراغ، كأداة وسط العالم، نتج عن ذلك فوراً انهيار العالم كعالم. وعلى العكس من ذلك، بمجرّد ألاّ أكون أنا هو الغير، فإن جسده يظهر لي أصلاً كمنطلق للنظر يمكنني أن أتخذ حياله منطلقاً للنظر إليه، وكأداة يمكنني أن أستخدمها إلى جانب أدوات أخرى. إن تفقّد الأشياء ـ الأدوات يدلّ على جسد الآخر، لكنه يدلّ بدوره على مواضيع أخرى، ويندمج أخيراً بعالمي أنا، ويدلّ على جسدي أنا. هكذا، يختلف جسد الآخر جذرياً عن جسدي ـ لذاتي: إنه الأداة التي لست أنا هي، لكنني أستخدمها (أو تقاومني والأمران سيّان). وإنه يتجلى لي، في الأصل، كعامل موضوعي يعزّز المنفعة والمعاكسة. إن جسد الآخر هو إذاً الآخر نفسه كتعالٍ من حيث هو أداة. وتنطبق الملاحظات ذاتها على جسد الآخر كمجموعة تركيبية لأعضاء الحواس. ونحن لا نكتشف عبر جسد الآخر وبواسطته تلك الإمكانية التي لدى الآخر لمعرفتنا. وهي تنكشف أساساً عبر وجودي كموضوع للآخر وبواسطته أي إنها البنية الأساسية لعلاقتنا الأصلية بالآخر. وفي هذه العلاقة الأصلية إن هروب عالمي نحو الآخر هو أيضاً معطى، وإنني باستعادتي لإنيتي أتجاوز التعالي لدى الآخر من حيث إن هذا التعالي هو إمكانية ثابتة لديه لإدراكي كموضوع. وهو يصبح لهذا السبب تعالياً معطى لي، وأتجاوزه نحو أهدافي الخاصة، أي تعالياً «موجوداً هناك» بكل بساطة، فتصبح معرفة الآخر بي وبالعالم، معرفة ـ موضوعاً. أي إنها خاصيّة معطاة لدى الآخر، وهي خاصية أستطيع بدوري معرفتها. في الحقيقة، إن معرفتي هذه بالمعرفة التي لدى الآخر،

تبقى فارغة، بمعنى أنني لن أعرف إطلاقاً عملية المعرفة ذاتها، فهذه العملية التي هي تعالٍ محض، لا يمكن إدراكها إلا بواسطتها هي، عبر وعي غير نظري أو بواسطة انعكاس على الذات صادر عنها هي. وإن ما أعرفه، إنما هي المعرفة فقط كوجود هناك، أو إذا شئنا، كينونة المعرفة هناك. إن نسبية عضو الإحساس التي كانت تنكشف لعقلي الذي يعمّم، والتي لم يكن بإمكاني التفكير فيها ـ عندما كان الأمر يتعلق بحاستي ـ من دون أن تولّد انهيار العالم، إنما أدركها أولاً عندما أدرك الآخر كموضوع، وأدركها من دون خطر، لأنه بما أن الآخر هو جزء من عالمي، لا يمكن لنسبيته أن تولّد انهيار هذا العالم. إن الحاسة لدى الآخر هي حاسة معروفة من حيث إنها عارفة، فنرى كيف يمكن تفسير خطأ بعض علماء النفس الذين يعرّفون حاستي بواسطة حاسة الآخر، وينسبون لعضو الإحساس كما هو موجود ـ لي نسبية تخصّ وجوده ـ للآخر، ويمكن، في الوقت نفسه، تفسير كيف يصبح هذا الخطأ حقيقة إذا بدّلناه على مستوى وجوده، بعد تحديد نظام العلاقة الحقيقية بين الكينونة والمعرفة. وهكذا، فإن مواضيع عالمي تدلّ جانبياً على مركز ـ مرجعي ـ موضوع هو الآخر. لكن هذا المركز المرجعي يظهر لي بدوره، من منطلق للنظر هو غير منطلقي أنا للنظر، والذي هو جسدي أو عرضيتي. باختصار: إنني أعرف الآخر بحواسي، مستعملاً هكذا عبارة غير ملائمة لكنها شائعة. كما أن الآخر هو الأداة التي استخدمها بواسطة الأداة التي هي أنا، والتي لن يكون بإمكان أي أداة أن تستخدمها، كذلك فإن الآخر هو مجموعة أعضاء حسيّة تتجلى لمعرفتي الحسيّة، أي إنه وقائعية تظهر لوقائعيتي. وهكذا يمكن أن تكون هناك دراسة في مكانها الحقيقي ضمن نظام العلاقة بين المعرفة والكينونة، وهي دراسة أعضاء الحواس لدى الآخر، كما أنا أعرفها حسياً. وستحسب هذه الدراسة حساباً كبيراً لوظيفة هذه الأعضاء الحسية، وهذه الوظيفة هي المعرفة. لكن ستكون هذه المعرفة بدورها، مجرّد موضوع بالنسبة إلي: من هنا، مثلاً، المشكلة المزيفة «للرؤية المقلوبة». في الواقع، إن عضو الإحساس لدى الآخر ليس بأي حال أداة للمعرفة بالنسبة إليه، إنه ببساطة معرفة الآخر، وعملية المعرفة المحض لديه من حيث إن هذه المعرفة موجودة على طريقة الموضوع في عالمي.

غير أننا لم نعرّف جسد الآخر إلا من حيث إن الأشياء ـ الأدوات في عالمي تدل عليه جانبياً. ذلك لا يعبّر حقاً عن كينونته ـ هناك «في لحمه وعظمه». من

المؤكد أن جسد الآخر حاضر دائماً في كل دلالة تعطيها عنه الأشياء ـ الأدوات من حيث إنها تنكشف لنا عبر استخدامه لها ومعرفته بها. إن قاعة الاستقبال التي أنتظر فيها صاحب المنزل، تكشف لي جسده ككل شامل: هذا المقعد هو مقعد يجلس عليه، وهذا المكتب هو مكتب يكتب عليه، وهذه النافذة هي نافذة يدخل منها النور ـ الذي يضيء المواضيع ـ التي ـ يراها، هكذا ترتسم صورة تمهيدية لجسده في كل ناحية، وهي موضوع، وهذا الموضوع قد يأتي من كل لحظة كي يملأ هذه الصورة بمادته، لكن صاحب المنزل «ليس هناك»، إنه في مكان آخر، إنه غائب.

لكننا رأينا بالضبط أن الغياب هو بنية الكينونة ـ هناك. الغياب يعني أن يكون الموجود ـ في ـ مكان ـ آخر ـ ضمن ـ عالمي، وأن يكون معطى سابقاً بالنسبة إلي. حالما أتلقى رسالة من ابن عمي في أفريقيا، فإن وجوده ـ هناك يعطى لي، بشكل عينيّ، عبر الدلائل ذاتها التي في هذه الرسالة، وهذا الوجود ـ في ـ مكان ـ آخر هو وجود ـ في ـ مكان ـ ما: إنه جسده. والشرح ذاته ينطبق على الرسالة التي تحاول فيها المرأة المعشوقة أن تثير عشيقها جنسياً: إن جسدها كله حاضر كغياب عبر هذه السطور على هذا الورق. لكن بما أن الوجود ـ في ـ مكان ـ آخر هو وجود ـ هناك بالنسبة إلى مجموعة عينية من الأشياء ـ الأدوات، في موقف عينيّ، فهو مسبقاً وقائعية وعرضية. ليس لقائي اليوم ببيار هو وحده الذي يحدّد عرضيته وعرضيتي: بل إن غيابه البارحة قد حدّد بالمثل، هذه العرضية وهذه الوقائعية لدينا. إن وقائعية الغائب هذه، هي ضمنياً معطاة في تلك الأشياء ـ الأدوات التي تدلّ عليه، وإن ظهوره المفاجئ لا يضيف إلى هذه الوقائعية شيئاً. وهكذا، إن جسد الآخر إنما هي وقائعيته كأداة وكتركيب لأعضاء الحواس، من حيث إنها تتجلى لوقائعيتي. إنها معطاة لي حيثما يوجد الآخر بالنسبة إلي في العالم، وإن حضور الآخر أو غيابه لا يغيّران في الأمر شيئاً.

لكن ها هو بيار يظهر، ويدخل إلى الغرفة. وهذا الظهور لا يغيّر شيئاً في البنية الأساسية لعلاقتي به: إنه عرضية، لكن غيابه كان عرضية كذلك، فالمواضيع تدلني عليه: الباب الذي يدفعه يدلّ على حضور إنساني عندما يُفتح أمامه، كذلك المقعد الذي يجلس عليه... إلخ. لكن المواضيع لم تتوقف عن الدلالة عليه خلال غيابه. ومن المؤكد أنني موجود بالنسبة إليه، وهو يتكلم معي؛ لكنني كنت البارحة موجوداً بالنسبة إليه أيضاً، عندما أرسل إلي رسالته المستعجلة

الموجودة الآن على الطاولة كي يُبلغني بمجيئه. ومع ذلك، هناك شيء جديد: ذلك أنه يظهر حالياً على خلفية عالم، من حيث كونه «هذا الكائن» الحاضر الذي يمكنني أن أنظر إليه، وأمسكه وأستخدمه مباشرة. ماذا يعني ذلك؟ أولاً إن وقائعية الآخر أي عرضية وجوده، هي جليّة في الوقت الحاضر، بدلاً من أن تكون كامنة ضمنياً في الدلالات الجانبية للأشياء ـ الأدوات. هذه الوقائعية إنما هي التي يعيشها الآخر كوجود عبر ما هو لذاته لديه، وبواسطته، وهي التي يعيشها باستمرار عبر غثيانه من حيث هو إدراك غير مموضع للعرضية التي هي هو، واستيعاب محض للذات من حيث هي وجود وقائعي. باختصار، إنها إحساسه الداخلي بجهازه العضوي. إن ظهور الآخر هو انكشاف لمذاق كينونته من حيث هي وجود مباشر. إلا أنني لا أدرك هذا المذاق كما يدركه هو، فالغثيان ليس معرفة بالنسبة إليه، بل استيعاب غير نظري للعرضية التي هو هي؛ إنه تجاوز لهذه العرضية باتجاه إمكانيات خاصة بما هو لذاته؛ إنه عرضية يعيشها الوعي كوجود، وهي عرضية تُفرض عليه ويرفضها. وهذه هي العرضية ذاتها التي أدركها في الوقت الحاضر ـ ولا شيء غيرها. غير أنني لست أنا هذه العرضية، إذ إنني أتجاوزها نحو إمكانياتي الخاصة، لكن هذا التجاوز هو تجاوز لأحد غيري. إنها معطاة لي بأكملها ويتعذر النجاة منها وتجنّبها. إن ما هو لذاته لدى الآخر ينسلخ عن هذه العرضية ويتجاوزها باستمرار. لكن، بمقدار ما أتجاوز التعالي لدى الآخر، فإنني أجمّده، فلا يعود هذا التعالي ملاذاً له من العرضية، بل بالعكس، إذ إنه يشارك بدوره في هذه العرضية، وينبثق منها. وهكذا، لا شيء يتدخل بين وعيي والعرضية الخالصة للآخر من حيث هي مذاق لذاته، فإنني أدرك هذا المذاق مثلما يعيشه الآخر كوجود. إلا أنه، بسبب كونه مذاقاً لدى الغير، يبدو لي من حيث إنه «هذا الكائن» الحاضر، المعروف والمعطى وسط العالم. إن جسد الآخر هذا، هو معطى لي كوجود في ـ ذاته، من بين الموجودات في ـ ذاتها، والذي أتجاوزه نحو إمكانياتي. يتكشف إذاً جسد الآخر عبر خاصيّتين عرضيتين على السواء: **إنه هنا، ويمكنه أن يكون في مكان آخر**، أي إنه يمكن للأشياء ـ الأدوات أن تنتظم بشكل مختلف بالنسبة إليه، وأن تدل عليه بشكل آخر، وأنه يمكن للمسافات بين الكرسي وبينه أن تكون مسافات أخرى ـ إنه «هذا الكائن» الحاضر أمامي، ويمكنه أن يكون غير ذلك، أي إنني أدرك عرضيته الأصلية كشكل خارجي موضوعي وعرضيّ. لكن هاتين الخاصيّتين هما، في الواقع، خاصية واحدة، فالثانية تجعل الأولى حاضرة وواضحة بالنسبة إلي. إن جسد

الآخر هذا، هو الواقعة الخالصة لحضور الآخر في عالمي من حيث هو كينونة ـ هناك تتجلّى عبر وجود ـ «هذا ـ الكائن» الحاضر أمامي. وهكذا، فإن وجود الآخر من حيث هو الآخر ـ لذاتي، يفترض أن ينكشف كأداة تمتلك خاصية المعرفة، وأن تكون هذه الخاصية مرتبطة بوجود ما موضوعيّ. وهذا ما سندعوه الضرورة التي تقتضي أن يكون الآخر عرضياً بالنسبة إلي. حيثما هناك آخر، لا بدّ إذاً من استخلاص أنه أداة مزوّدة بأعضاء ما للحواس. لكن هذه الاعتبارات لم تقم إلا بتحديد الضرورة المجرّدة التي تقتضي أن يكون للآخر جسد. ومن حيث إنني ألتقي بهذا الجسد، فإنه يكشف الشكل العرضي الذي تتخذه ضرورة هذه العرضية، بحيث يكون هذا الشكل موضوعاً ـ لي. لا بدّ لكل آخر أن تكون له أعضاء للحواس، ولكن ليست بالضرورة هذه الأعضاء بالذات، ويمكن ألا يكون له وجه، ولا أن يكون له على كل حال، هذا الوجه بالذات. لكن كل ذلك، أي وجه وأعضاء الحواس وحضور، ليس سوى الشكل العرضي للضرورة التي تقتضي أن يعيش الآخر وجوده كانتماء إلى عرق وطبقة وبيئة... إلخ، من حيث إن هذا الشكل العرضي يتجاوزه تعالٍ ليس عليه أن يعيشه كوجود. إن ما هو «مذاق ذاته» بالنسبة إلى الآخر يصبح بالنسبة إليّ لحماً لدى الغير؛ فاللحم هو عرضية خالصة للحضور. ويحجبه عادة اللباس، ومسحوق التجميل وقصّ الشعر أو اللحية، والسحنة... إلخ. لكن، خلال معاشرة طويلة لشخص ما، أصِلُ دائماً إلى لحظة تزول فيها هذه الأقنعة، فأجد نفسي في حضور عرضية خالصة لحضوره؛ في هذه الحال، يكون لديّ حدس محض باللحم، أكان ذلك على الوجه أو على أعضاء الجسد الأخرى. وهذا الحدس ليس معرفة فحسب، بل هو أيضاً استيعاب عاطفي لعرضية مطلقة، وهذا الاستيعاب هو نموذج خاص للغثيان.

إن جسد الآخر هو إذاً وقائعية التعالي ـ المتجاوَز من حيث إنها تستند إلى وقائعيتي كمرجع لها، فلا أدرك الآخر إطلاقاً كجسد من دون أن أدرك ضمنياً جسدي في الوقت نفسه، من حيث هو مركز مرجعي يدلّ عليه الآخر. لكن، لا يمكن كذلك أن أدرك حسياً جسد الآخر كلحم، بوصفه موضوعاً معزولاً له علاقات خارجانية خالصة مع الكائنات الحاضرة الأخرى، فهذا ليس صحيحاً إلا بالنسبة إلى الجثة. إن جسد الآخر من حيث هو لحم، يبدو لي مباشرة كمركز مرجعي لموقف ينتظم تركيبياً حوله، بحيث لا يمكن فصله عن هذا الموقف؛ يجب إذاً أن لا نسأل كيف يمكن لجسد الآخر أن يكون في البداية، جسداً

حاضراً لي، ثم يظهر عبر موقف. مثلاً، ليس هناك إذاً جسد أولاً ثم هناك عمل. لكن الجسد هو العرضية الموضوعية للعمل الذي يقوم به الآخر. هكذا، نكتشف على صعيد آخر ضرورة أنطولوجية كنا قد أشرنا إليها بمناسبة وجود جسدي لذاتي: قلنا إن ما هو لذاته لا يمكن أن يعيش عرضيته كوجود إلا عبر تعالٍ وبواسطته، وإن هذه العرضية هي استعادة ما هو لذاته بواسطة ما هو في ـ ذاته على خلفية تعديم أول، وهي استعادة يتم تجاوزها باستمرار، وتتكرر باستمرار. وبالمثل هنا، فإن جسد الآخر من حيث هو لحم، لا يمكنه أن يندمج ضمن موقف محدّد مسبقاً. لكنه هو بالتحديد منطلق كي يكون هناك موقف. وهنا أيضاً، لا يمكنه أن يوجد عبر تعالٍ وبواسطته. إلا أن هذا التعالي متجاوَز مسبقاً، وهو نفسه موضوع. هكذا، فإن جسد بيار ليس يداً أولاً، يمكنها في ما بعد أن تمسك هذه الكأس: إذ إن تصوراً كهذا من شأنه أن يعتبر الجثة هي أصل الجسد الحيّ. لكن جسده هو المركّب المؤلّف من اليد والكأس من حيث إن لحم اليد يعبر عن العرضية الأصلية لهذا المركّب، فلا يمكن أن تكون علاقة الجسد بالمواضيع هي المشكلة، إذ إننا لا ندرك الجسد إطلاقاً خارج هذه العلاقة. وهكذا، إن جسد الآخر له دلالة، وهي ليست سوى حركة تعالٍ مجمّدة؛ فالجسد جسد من حيث هو هذه الكتلة اللحمية، يعرَّف بالطاولة التي ينظر إليها، وبالكرسي الذي يشغَله، وبالرصيف الذي يمشي عليه... إلخ. وإذا ما تقدّمنا في تحليلنا للأمور، فلن تكون المسألة هي استنفاد الدلالات التي تشكّل الجسد، بالرجوع إلى الأعمال الملموسة، وإلى الاستخدام العقلاني للمركبات الأداتية، فالجسد هو كل شامل لعلاقات ذات دلالة في العالم؛ فبهذا المعنى، يمكن تحديده أيضاً بالرجوع إلى الهواء الذي يتنشقه، وإلى الماء الذي يشربه، وإلى اللحم الذي يأكله. لا يمكن للجسد أن يظهر من دون أن يكون بكل شمولية ما هو عليه، دعامة لعلاقات ذات دلالة، فكما العمل، الحياة هي تعالٍ ـ متجاوَز ودلالة. لا فرق بين طبيعة الحياة باعتبارها كلاّ شاملاً وطبيعة العمل، فالحياة تمثّل جملة الدلالات التي يمكننا تجاوزها نحو المواضيع التي لا نطرحها ككائنات حاضرة أمامنا على خلفية عالم. الحياة هي جسد الآخر كعمق خلفي وهو نقيض الجسد كشكل، من حيث إن الآخر كوجود ـ لذاته لا يمكنه أن يدرك جسده كعمق خلفي بطريقة ضمنية وغير مموضِعة، بل تحديداً من حيث إنني أستطيع أن إدركه أنا بطريقة جلية وموضوعية: يبدو لي عندئذٍ كشكل ذي معنى على خلفية عالم، لكنه يبقى عمقاً خلفياً بالنسبة إلى الآخر وتحديداً من حيث هو عمق خلفي؛ لكن يجدر هنا القيام

بتمييز هام: في الواقع، إن جسد الآخر يظهر «لجسدي» أنا. ذلك يعني أن هناك وقائعية في وجهة نظري تجاه الآخر. بهذا المعنى، يجب عدم الخلط بين إمكانيتي لإدراك عضو (ذراع، يد) على خلفية الكل الشامل للجسد، وبين إدراكي الجليّ لجسد الآخر أو لبعض بُنى هذا الجسد من حيث إن الآخر يعيشها كجسدٍ بوصفه عمقاً خلفياً. في الحالة الثانية فقط، ندرك الآخر كحياة. أما في الحالة الأولى، فإن ما هو شكل بالنسبة إلى الآخر، يمكننا بعض الأحيان أن ندركه كعمق خلفي. عندما أنظر إلى يده، فإن باقي الجسد يتوحّد ليشكّل عمقاً خلفياً. لكن، قد يكون بالتحديد جبينه أو قفصه الصدري هو الذي يوجد، بطريقة غير نظرية، كشكل على خلفية قد انحلّ فيها ذراعاه ويداه.

من هنا ينتج بشكل واضح أن كينونة جسد الآخر هي كل شامل تركيبي بالنسبة إلي. ذلك يعني **أولاً** إنه لن يمكنني إطلاقاً إدراك جسد الآخر إلا انطلاقاً من موقف شامل يدلّ عليه، **وثانياً** إنه لن يمكنني أن أدرك حسياً أي عضو من جسد الآخر بشكل معزول، وإنني أدلّ نفسي دائماً على كل عضو فريد انطلاقاً من الكل الشامل للحم أو للحياة. وهكذا، فإن إدراكي الحسي لجسد الآخر يختلف جذرياً عن إدراكي الحسي للأشياء.

أولاً، يتحرك الآخر بين حدود تبدو على علاقة مباشرة مع حركاته، وإنني انطلاقاً منها أدلّ نفسي على دلالة هذه الحركات. هذه الحدود هي في الوقت نفسه موجودة في المكان والزمان. على مستوى المكان، هذه الكأس الموضوعة على مسافة من بيار، هي دلالة حركته الحالية. وهكذا، فإنني أنتقل عبر إدراكي الحسي، من هذه المجموعة «طاولة ـ كأس ـ قنينة... إلخ»، إلى حركة ذراعه، كي أعلن لنفسي ما هي عليه هذه الحركة. إذا كانت الذراع مرئية والكأس مخفية، فإنني أدرك حسياً حركة بيار انطلاقاً من الفكرة الخالصة للموقف، وانطلاقاً من الحدود التي أستهدفها في الفراغ، ووراء المواضيع التي تُخفي الكأس عني، من حيث إن ذلك هو دلالة الحركة. وعلى مستوى الزمان، إنني أدرك دائماً حركة بيار من حيث إنها تنكشف لي حالياً، انطلاقاً من الحدود المستقبلية التي ستصل إليها. وهكذا، أعلن لنفسي حاضر هذا الجسد، بواسطة مستقبله، وبشكل عام أكثر، بواسطة مستقبل العالم. لن يكون بإمكاننا إطلاقاً فهم أي شيء من المشكلة السيكولوجية للإدراك الحسي لجسد الآخر، إذا لم ندرك أولاً هذه الحقيقة الجوهرية، وهي أن الإدراك الحسيّ لجسد الآخر يختلف عن الإدراك

الحسي للأجساد الأخرى: لأننا، من أجل إدراكه حسياً، ننطلق دائماً مما هو عليه خارج ذاته، في المكان والزمان، وننتقل إليه، فندرك حركته عبر الاتجاه المعاكس للزمان والمكان. إن إدراكنا الحسّي للآخر يعني أننا نعلن لأنفسنا بواسطة العالم، ما هو عليه.

ثانياً، إنني لا أدرك حسياً ذراعاً ترتفع على طول جسد جامد: إنني أدرك «بيار ـ يرفع ـ يده». ويجب أن لا يعني ذلك أنني أربط، عبر حكم، بين حركة يد «ووعي» يحركها، لكن لا يمكنني أن أدرك حركة اليد أو الذراع إلا كبنية زمنية للجسد بأكمله. إن الكل هو الذي يحدّد هنا نظام الأجزاء وحركاتها. كي نقتنع بأن المسألة تتعلق بالإدراك الحسي الأصلي لجسد الآخر، يكفي أن نتذكر الرعب الذي يمكن أن تثيره رؤية ذراع مكسورة «تظهر وكأنها لا تنتمي إلى الجسد»، أو الذي يمكن أن يثيره أحد الإدراكات الحسية السريعة التي تجعلنا نرى مثلاً يداً (ذراعها مخفية) تتسلق كالعنكبوت على طول مطرقة الباب. في هذه الحالات المختلفة، هناك تفكك للجسد، ويبدو للإدراك أنه خارج المألوف. ومن جهة أخرى، هناك إثباتات يقينية معروفة قد استخلصها أتباع سيكولوجيا الشكل. من اللافت أن التصوير الشمسي يسجّل التكبير الهائل ليديّ بيار، عندما يمدّهما إلى الأمام (لأنه يلتقطهما في أبعادهما الخاصة، وبمعزل عن الارتباط التركيبي بالكل الشامل للجسد) بينما ندرك حسياً هاتين اليدين نفسهما، من دون أي تكبير ظاهري إذا نظرنا إليهما بالعين المجردة. بهذا المعنى، يظهر الجسد انطلاقاً من الموقف من حيث هو كل شامل تركيبي للحياة والعمل.

من البديهي، بعد هذه الملاحظات، أن جسد بيار لا يتميز أبداً من «بيار ـ بالنسبة ـ إلي». وحده جسد الآخر موجود بالنسبة إلي، بدلالاته المختلفة؛ إن كوني موضوعاً ـ للآخر أو كوني ـ جسداً، هما أسلوبا وجود أنطولوجيان يعبرّان تماماً عن الوجود ـ لذاته من حيث هو وجود ـ للآخر. وهكذا، فإن دلالات الجسد لا تحيل إلى نفسية سرية: بل هي نفسها هذه النفسية من حيث إنها تعالٍ ـ متجاوَز. لا شك أن هناك مقاربة لتفسير رموز النفسية: إن بعض الظواهر «مخفية». لكن ذلك لا يعني إطلاقاً أن هذه الدلالات تعبر «عما هو وراء الجسد». إنها تستند إلى العالم كمرجع، وإلى ذاتها. إن تلك التجليات الانفعالية، بشكل خاص أو بشكل عام، تلك الظواهر المسماة، بشكل غير ملائم، ظواهر تعبيرية، لا تدلنا إطلاقاً على عاطفة تعيشها النفسية بشكل مخفي، وتشكّل

موضوعاً غير مادي لأبحاث عالم النفس: إن تقطيب الحواجب هذا، وهذا الاحمرار، وهذه التأتأة، وهذا الارتجاف الخفيف لليدين، وهذه النظرات المحدقة إلى الأرض والتي تبدو في الوقت ذاته خائفة ومهدِّدة، لا تعبر عن الغضب، بل هي بحد ذاتها، هذا الغضب. إلا أنه يجب أن نفهم جيداً المقصود من ذلك: إن القبضة المشدودة ليست بحدّ ذاتها شيئاً ولا تعني شيئاً. لكننا لا نرى إطلاقاً قبضة مشدودة، بل نرى رجلاً يشدّ قبضته، ضمن موقف معين؛ فالغضب هو هذا الفعل الذي يحمل معنى، بمقدار ما نأخذ بعين الاعتبار ارتباطه بالماضي وبالممكنات، وبمقدار ما نفهمه انطلاقاً من الكل الشامل التركيبي «للجسد ضمن موقف»، إنه لا يدلّ سوى على أعمال في العالم (الضرب والشتم. .. إلخ)، أي على مواقف جديدة للجسد، ذات معنى. ولا يمكننا أن نخرج من هناك: «الموضوع النفسي» ينكشف بأكمله للإدراك الحسي، ولا يمكن تصوره خارج البُنى الجسدية. إذا لم يتم إدراك ذلك حتى الآن، وإذا كان الذين قد دعموا ذلك، كأتباع «السلوكانية»، لم يفهموا جيداً ما كانوا يقصدونه، وأثاروا حولهم الاعتراضات، فهذا بسبب الاعتقاد الراسخ بأن كل الإدركات الحسية هي من النمط نفسه. وبالفعل، لا بدّ للإدراك الحسي أن يقدم لنا الموضوع ضمن المكان والزمان، إذ إن بنيته الأساسية هي السلب الداخلي، فهو يقدم الموضوع لي كما هو، وليس كصورة باطلة عن واقع خارج المتناول. لكن، لأجل ذلك تحديداً، كل نموذج من الواقع، تقابله بنية إدراك حسي جديدة. إن الجسد هو الموضوع النفسي بامتياز، وهو الموضوع النفسي الوحيد. لكن إذا اعتبرنا الجسد تعالياً متجاوَزاً، فإن إدراكنا الحسي له لا يمكنه أن يكون بطبيعته مماثلاً للإدراك الحسي للمواضيع الجامدة. يجب أن لا يعني ذلك أن هذا الإدراك الحسي للجسد يمكن أن يتطور تدريجياً، بل إن له في الأصل بنية مغايرة. هكذا، ليس من الضروري اللجوء إلى العادة أو إلى البرهان بالمماثلة كي نشرح أننا فهمنا التصرفات المعبّرة: هذه التصرفات تتجلى أصلاً للإدراك الحسي من حيث إنها قابلة للفهم، ويشكّل معناها جزءاً من وجودها مثلما يشكّل لون الورق جزءاً من وجود الورق. لم يعد من الضروري إذاً الاستناد إلى تصرفات أخرى لفهمها، مثلما أنه يجب عدم الاستناد إلى لون الطاولة أو ورق الشجر أو أوراق أخرى كي أدرك حسياً لون الورقة الموضوعة أمامي.

إلا أن جسد الآخر يبدو لنا مباشرة من حيث إنه ما هو عليه هذا الآخر.

بهذا المعنى، ندركه من حيث إن كل دلالة خاصة، إنما تتجاوزه باستمرار نحو هدف. لنراقب مثلاً رجلاً يمشي. منذ البداية، أفهم سيره انطلاقاً من مجموعة مواضيع موجودة في المكان والزمان (شارع مخصص لوسائل النقل ـ رصيف ـ متجر ـ سيارات. . . إلخ)، بحيث إن بعض بُنى هذه المجموعة تمثّل المعنى الذي سيكتسبه سيره، فأدرك حسياً سيره انطلاقاً من المستقبل باتجاه الحاضر ـ مع أن المستقبل المعني هو جزء من الزمان الكوني، وهو «الآن» الحاضر المحض الذي لا يوجد بعد، فالسير نفسه الذي هو محض صيرورة معدِمة لا يمكن إدراكها، إنما هو الحاضر. لكن هذا الحاضر يتجاوز شيئاً ما يسير، نحو حدّ مستقبلي: وراء الحاضر المحض لحركة الذراع، وهو ما لا يمكن إدراكه، نحاول أن ندرك أساس هذه الحركة. وهذا الأساس الذي لا ندركه إطلاقاً كما هو، إلا إذا تعلّق الأمر بجثة، إنما هو موجود، على الرغم من ذلك، هناك من حيث إنه المتجاوَز والماضي. عندما أتحدث عن ذراع متحركة، فإنني أعتبر أن هذه الذراع التي كانت جامدة، هي جوهر هذه الحركة. لقد أشرنا في الجزء الثاني من كتابنا، أنه لا يمكن تبرير تصوّر كهذا: وهو أن الذي يتحرك لا يمكن أن يكون الذراع الجامدة، فالحركة هي مرض الكائن. صحيح أن الحركة النفسية تستند إلى حدين: الحدّ المستقبلي لانتهائها، والحدّ الماضي الذي هو العضو الجامد الذي حرّكته وتجاوزته. وأدرك حسياً بالتحديد حركة ـ الذراع من حيث هي ارتداد متواصل، لا يمكن إدراكه، نحو وجود ماض. وهذا الكائن الماضي (الذراع، الساق، الجسد الجامد بأكمله)، لا أراه ولا يمكنني إطلاقاً إلا أن أستشفه من خلال الحركة التي تتجاوزه، والتي أنا حاضر لها، كما أستشفّ وجود حصاة في قاع النهر، من خلال حركة المياه. ومع ذلك، فإن هذا الجمود الكينوني الذي يتم تجاوزه دائماً، ولا يمكن إطلاقاً استحضاره، والذي أرجع إليه دائماً كي أسمّي الموضوع المتحرك، إنما هو الوقائعية الخالصة، اللحم الخالص، ما هو في ـ ذاته المحض من حيث هو ماض للتعالي المتجاوَز، وهو ماض يُحوَّل باستمرار إلى ماضٍ.

إن ما هو في ـ ذاته المحض الذي لا يوجد إلا بوصفة متجاوَزاً، يهبط إلى مستوى جثة عبر هذا التجاوز وبواسطته، لو لم يعد التعالي المتجاوَز يكشفه ويحجبه في الوقت ذاته. فبوصفه جثة، أي بوصفه ماضياً محضاً لحياة، ومجرد أثر، لا يمكن فهمه حقاً إلا انطلاقاً من التجاوز الذي لم يعد يتجاوزه: إنه ما قد

تمّ تجاوزه نحو مواقف متجددة باستمرار. ولكن، من ناحية أخرى، من حيث إنه يظهر في الحاضر كوجود محض في ـ ذاته، فهو يوجد عبر علاقة خارجانية لامبالية مع غيره من الكائنات الحاضرة معه: الجثة لم تعد ضمن موقف، فهي تنهار في ذاتها، ضمن كثرة من الكائنات التي تدخل في علاقات خارجانية خالصة مع بعضها البعض. إن دراسة الخارجانية التي تتضمن الوقائعية دائماً، والتي لا يمكن إدراكها حسياً إلا عبر الجثة، إنما هي علم التشريح. وإن إعادة التشكيل التركيبي للجسم الحي انطلاقاً من الجثث، هي الفيزيولوجيا، أي علم وظائف الأعضاء، فهي جعلت نفسها، منذ البداية، غير قادرة على فهم أي شيء من الحياة، لأنها تتصوّر الحياة ببساطة كطريقة خاصة للموت، ولأنها ترى أن هناك قابلية أساسية لتجزئة الجثة إلى ما لا نهاية، ولا تعرف الوحدة التركيبية «للتجاوز نحو» من حيث إن قابلية التجزئة اللامتناهية هي مجرّد ماضٍ بالنسبة إلى هذه الوحدة. حتى أن دراسة الحياة لدى الجسم الحيّ وتشريحه ودراسة المادة الأساسية للخلية الحية (البروتوبلاسما) وعلم الأجنّة، أي دراسة البويضة، لن يكون بإمكانها التعرّف إلى الحياة: العضو الذي نراقبه هو حيّ، لكنه ليس مندمجاً في الوحدة التركيبية لكائن حيّ، فنحن ندركه انطلاقاً من التشريح أي من الموت. ومن الخطأ الجسيم الاعتقاد أن جسد الآخر هو الذي ينكشف لنا في الأصل، بل هو الجسد كما يبدو لعلم التشريح والفيزيولوجيا. ومن الخطأ الجسيم أيضاً هذا الخلط بين حواسنا «بالنسبة إلينا»، وأعضاء حواسنا كما هي بالنسبة إلى الآخر. لكن جسد الآخر هو وقائعية التعالي ـ المتجاوَز من حيث إن هذه الوقائعية ولادة مستمرة، أي إنها تستند إلى الخارجانية اللامبالية لوجود في ـ ذاته يتم تجاوزه باستمرار.

تتيح لنا هذه الاعتبارات شرح ما ندعوه «الخُلُق». تجدر الملاحظة أن الخلق ليس له وجود مميز إلا بوصفه موضوعاً لمعرفة الآخر؛ فالوعي لا يعرف مطلقاً خلقه ـ إلا إذا حدّد نفسه عبر الانعكاس على الذات، إنطلاقاً من وجهة نظر الغير ـ بل يعيشه كوجود غير متميز، من دون طرحه نظرياً كموضوع، وذلك ضمن اختباره لعرضيته الخاصة، وضمن التعديم الذي يجعله يتعرف إلى وقائعيته ويتجاوزها. لذلك، فإن وصفي لنفسي عبر الاستبطان لا يقدّم أي فكرة حقيقية عن خلقي: البطل في روايات بروست ليس لديه خلق يمكن إدراكه مباشرة، فهو، من حيث إنه يعي ذاته، يبدو أولاً كمجموعة ردّات فعل عامة ومشتركة بين

كل الناس، بحيث يتعرف كل واحد إلى نفسه فيها («آليات» الشغف والانفعالات، نظام ظهور الذكريات... إلخ): ذلك أن ردّات الفعل هذه تنتمي إلى «الطبيعة» العامة للنفسية. إذا توصّلنا (كما حاول ذلك أبراهام (Abraham) في كتابه عن بروست) إلى تحديد خُلق البطل عند بروست (في ما يتعلق مثلاً بضعفه، بسلبيته، بالعلاقة الفريدة لديه بين الحب والمال)، فذلك لأننا نفسّر المعطيات الخام: نحن نتخذ حيالها وجهة نظر خارجية، نقارنها ببعضها ونحاول أن نستخرج منها علاقات ثابتة وموضوعية. لكن، هذا يقتضي رجوعاً إلى الوراء من أجل رؤية أفضل: ما دام القارئ يتماهى ببطل الرواية، من الزاوية العامة لقراءته للرواية، فإن خلق مارسيل (الراوي والبطل) يفلت منه، وهو، فوق ذلك، لا يوجد على هذا المستوى. ولا يظهر هذا الخلق إلا إذا حطّمتُ التواطؤ الذي يجمعني بالكاتب، وإذا لم أعد أعتبر الكتاب صديقاً مؤتمناً على الأسرار، لكن كبوح بالأسرار، بل وأكثر من ذلك، كوثيقة. ولا يوجد هذا الخلق إذاً إلا على صعيد الوجود ـ للآخر، ولهذا السبب، فإن الحِكَم والتوصيفات التي يقدّمها علماء الأخلاق أي بعض المؤلفين الفرنسيين الذين شرعوا في تأسيس سيكولوجيا موضوعية واجتماعية، لا تتطابق إطلاقاً مع التجربة المعاشة للذات الفاعلة. لكن، إذا كان الخلق هو في الأساس موجوداً للآخر، فلا يمكنه أن يتميز من الجسد كما وصفناه، فالافتراض مثلاً أن الطبع هو سبب للخلق، وأن «الطبع الدموي» سبب لسرعة الغضب، يعني اعتبار الخلق كياناً نفسياً يحمل كل مظاهر الموضوعية، إلا أنه ذاتي وتخضع له الذات الفاعلة. وبالفعل، فإنني أعرف من الخارج، سرعة الغضب لدى الآخر، وأن التعالي لديّ يتجاوزها منذ الأساس، فهي بهذا المعنى لا تتميز من «الطبع الدموي» مثلاً. في الحالتين، ندرك الاحمرار «النزيفي» ذاته، والمظاهر الجسدية ذاتها، لكننا نتجاوز، بشكل مغاير، هذه المعطيات وفقاً لمشاريعنا: ستكون المسألة، بالنسبة إلينا، مسألة طبع، لو اعتبرنا هذا الاحمرار تجلياً للجسد كعمق خلفي، أي إذا قطعنا صلات الاحمرار بالموقف؛ حتى لو حاولنا أن نفهمه انطلاقاً من الجثة، سيكون بإمكاننا التمهيد لدراسة فيزيولوجية وطبية له؛ أما إذا قاربناه، عكس ذلك، انطلاقاً من الموقف الشامل، سيبدو لنا أنه هو الغضب نفسه، أو هو مؤشر للغضب، أو بالأحرى، هو الغضب كمؤشر، أي إنه علاقة ثابتة بالأشياء ـ الأدوات، أي وجود بالقوة. ليس هناك إذاً سوى فرق نظري بين الطبع والخلق الذي يتماهى بالجسد، وهذا ما يبرّر محاولات العديد من علماء النفس لتأسيس علم الطباع على تصنيف

لملامح الوجوه، وبالأخص تلك الدراسات القيّمة التي قام بها كريتشمر (Kretschmer) لاكتشاف العلاقة بين الخلق وبنية الجسد. إن الحدس يدرك مباشرة خلق الآخر كمجموع تركيبي. ذلك لا يعني أنه بإمكاننا تقديم وصف فوري له. يلزمنا وقت لكشف البنى المتمايزة، وتوضيح بعض المعطيات التي قد أدركناها عاطفياً بشكل فوري، وذلك لتحويل اللاتميز الشامل لجسد الآخر إلى شكل منظم. بإمكاننا الوقوع في الخطأ، فمن الجائز أيضاً اللجوء إلى المعارف العامة الاستدلالية (قوانين مستخلصة انطلاقاً من أشخاص آخرين، بطريقة أمبيريقية أو إحصائية) لتفسير ما نراه. لكن، على كل حال، ليس المقصود سوى توضيح وتنظيم محتوى حدسنا الأول، من أجل الاستشراف والعمل. وهذا ما يريده، من دون أي شك، هؤلاء الذين يكرّرون أن «الانطباع الأول لا يخدع»؛ لأنه من اللقاء الأول، يتجلى الآخر بأكمله ومباشرة، من دون حجاب ولا لغز، فالتعرّف يعني هنا، فهماً وتفصيلاً وتقويماً.

إلا أن الآخر يتجلى هكذا عبر ما هو عليه، فالخُلُق لا يختلف عن الوقائعية، أي عن العرضية الأصلية. لكننا ندرك الآخر حراً، لقد أشرنا آنفاً إلى أن الحرية صفة موضوعية لدى الآخر من حيث هي قدرة غير مشروطة على تغيير المواقف. ولا تتميز هذه القدرة من القدرة التي تشكّل الآخر في الأصل، والتي تجعل وجود الموقف ممكناً بشكل عام: القدرة على تغيير موقف ما، هي تحديداً، قدرة على إيجاد موقف جديد. إن الحرية الموضوعية لدى الآخر ليست سوى تعالٍ متجاوَز: إنها حرية من حيث كونها موضوعاً كما أثبتنا ذلك. بهذا المعنى، يظهر الآخر من حيث إنه لا بدّ من فهمه انطلاقاً من موقف يخضع لتغيير مستمر. وهذا هو السبب كي يكون الجسد هو الماضي دائماً. وبهذا المعنى، فإن خلق الآخر يتجلى لنا من حيث إنه المتجاوَز. حتى الخُلق الغضوب من حيث هو مؤشر للغضب، هو دائماً مؤشر متجاوَز. هكذا، يظهر لنا الخلق كوقائعية لدى الآخر، من حيث إن حدسي يدركها، ولكن من حيث إن الوقائعية ليست موجودة إلا من أجل أن يتم تجاوزها. وبهذا المعنى، حين يغضب المرء، هذا يعني أنه يتجاوز مسبقاً الخُلق الغضوب بمجرّد أنه قبل به، كما يعني أنه يعطيه معنى: سيظهر الغضب إذاً من حيث إنه استعادة للخلق الغضوب بواسطة الحرية كموضوع. ذلك يعني عودة إلى ذاتية ما، بل يعني أن ما نتجاوزه هنا، ليس وقائعية الآخر فحسب، بل التعالي لديه، وليس كينونته فحسب، أي ماضيه،

بل حاضره ومستقبله. وعلى الرغم من أن غضب الآخر يبدو لي دائماً كغضب ـ حرّ (وهذا بديهي لمجرّد أنني أحكم عليه)، فإنني أستطيع دائماً أن أتجاوزه، أي أن أؤججه أو أن أهدئه، وإنني بالأحرى أدركه، فقط بمقدار ما أتجاوزه. هكذا، بما أن الجسد هو وقائعية التعالي المتجاوَز، فهو دائماً جسد ـ يشير إلى ـ ما هو ـ أبعد منه: في المكان، أي إلى الموقف، وفي الزمان، أي إلى الحرية كموضوع؛ فالجسد بالنسبة إلى الآخر، هو الموضوع السحري بامتياز. وهكذا فإن جسد الآخر هو دائماً «جسد ـ أكثر ـ من جسد»، لأن الآخر يتجلى لي من دون وسيط، وبشكل كلي، عبر التجاوز المتواصل لوقائعيته. لكن هذا التجاوز لا يحيلني إلى ذاتية: إنه الواقعة الموضوعية التي لا يظهر فيها الجسد إطلاقاً ـ أكان جهازاً عضوياً، أو خلقاً أو أداة ـ من دون إطار يحيط به، ولا بدّ من أن يحدَّد انطلاقاً من هذا الإطار. ويجب عدم الخلط بين جسد الآخر وموضوعيته، فموضوعية الآخر هي تعاليه من حيث هو متجاوَز. والجسد هو وقائعية هذا التعالي. لكن جسدانية الآخر وموضوعيته لا يمكن مطلقاً فصلهما عن بعضهما.

III ـ البعد الأنطولوجي الثالث للجسد

إنني أعيش جسدي كوجود: هذا هو البعد الأول لكينونته. الآخر يعرف جسدي ويستخدمه: هذا هو بعده الثاني. لكن، من حيث كوني موجوداً للآخر، فإن الآخر ينكشف لي من حيث إنه الذات الفاعلة التي أنا موضوع لها. المسألة هنا، كما رأينا، هي بالذات علاقتي الأساسية بالآخر. إنني موجود إذاً لذاتي، من حيث إن الآخر يعرفني ـ في وقائعيتي ذاتها بشكل خاص. إنني موجود لذاتي من حيث إن الآخر يعرفني بوصفي جسداً. هذا هو البعد الأنطولوجي الثالث لجسدي، وهو الذي سنعالجه في الوقت الحاضر، وسوف نستنفد عبر معالجة هذا البعد، مسألة أساليب كينونة الجسد.

ومع ظهور نظرة الآخر، ينكشف لي وجودي كموضوع، أي ينكشف التعالي لديّ كتعالٍ متجاوَز. وينكشف لي الأنا كموضوع من حيث إنه الكائن الذي لا يمكن معرفته، ومن حيث إنه الهروب عبر الآخر الذي أتحمّل كامل مسؤوليته. لكن، إذا لم يكن بإمكاني أن أعرف، ولا حتى أن أتصوّر هذا الأنا في حقيقته، فإنني أدرك على الأقل، بعض البُنى الشكلية منه. وإنني أشعر، بشكل خاص، أن الآخر يصيبني في وجودي الوقائعي، وأنا مسؤول عن وجودي ـ

للآخر ـ هناك. هذه الكينونة ـ هناك هي الجسد تحديداً. وهكذا، فإن لقائي بالآخر لا يصيبني في التعالي لديّ فحسب: إن الوقائعية التي يعدّمها التعالي لديّ ويتجاوزها، توجد للآخر عبر التعالي الذي يتجاوزه الآخر وبواسطته، وبمقدار ما أعي أنني موجود للآخر، أدرك وقائعيتي الخاصة، وذلك ليس حين أعدّمها بطريقة غير نظرية فحسب، وليس حين أعيشها كوجود فحسب، بل حين تهرب نحو وجود ـ وسط ـ العالم. إن صدمة لقائي بالآخر هي بالنسبة إلي كشف خاوٍ لوجود جسدي في الخارج، من حيث هو في ـ ذاته موجود للغير. هكذا، فإن جسدي لا يتجلى ببساطة كمجرّد معاش: لكنّ هذا المعاش نفسه يمتد إلى الخارج، عبر هروب يفلت مني، وذلك ضمن الواقعة العرضيّة المطلقة التي هي وجود الآخر، وبواسطة هذه الواقعة. إن عمق كينونة جسدي لذاتي، إنما هو هذا «الداخل» الأكثر حميمية الذي يتجلى باستمرار عبر «الخارج»، فبمقدار ما يكون وجود الآخر في كل مكان هو الواقعة الأساسية، تكون موضوعية وجودي ـ هناك بُعداً ثابتاً لوقائعيتي؛ إنني أعيش عرضيتي كوجود من حيث إنني أتجاوزها نحو ممكناتي، ومن حيث إنها تفلت مني من دون علمي، باتجاه ما يتعذر إصلاحه. لا يوجد جسدي هناك فقط كوجهة النظر التي أنا هي، بل يوجد أيضاً كوجهة نظر، تستهدفه حالياً وجهات نظر لا يمكنني إطلاقاً أن أتخذها، إنه يفلت مني من كل ناحية. ذلك يعني أولاً أن مجموعة الحواس هذه التي ليس بإمكانها إدراك ذاتها، إنما تبدو لنا وكأن حواس أخرى تدركها في مكان آخر. هذا الإدراك الذي يتجلى هكذا في الفراغ، ليس لديه طابع الضرورة الأنطولوجية، فلا يمكن أن يشتقّ عن وجود وقائعيتي ذاته، لكنه واقعة بديهية ومطلقة، فلديه طابع ضرورة الأمر الواقع. بما أن وقائعيتي هي عرضية خالصة، وتتجلى لي بطريقة غير نظرية، كضرورة الأمر الواقع، فإن وجودها ـ للآخر يضاعف هذه العرضية: تضيع وقائعيتي وتهرب مني عبر عرضية لامتناهية تفلت مني. هكذا، في اللحظة ذاتها التي أعيش فيها حواسي من حيث إنها وجهة نظر حميمة، لا يمكنني أن أتخذ أي وجهة نظر تجاهها، فإن وجودها ـ للآخر يلازمني: إنها موجودة. إنها بالنسبة إلى الغير كما هي هذه الطاولة أو هذه الشجرة بالنسبة إلي، إذ إنها موجودة وسط عالم ما،إنها موجودة عبر الجريان المطلق لعالمي باتجاه الآخر، وبواسطته. هكذا، فإن نسبية حواسي التي لا يمكنني أن أفكّر فيها تجريدياً من دون أن أدمر عالمي، إنما يستحضرها لي في الوقت نفسه، وجود الغير، لكنها تقدمة خالصة يتعذّر إدراكها. وبالطريقة نفسها، فإن جسدي هو بالنسبة إلي، أداة، وإنني أنا هذه

الأداة التي لا يمكن لأي أداة أن تستخدمها، لكن بمقدار ما يتجاوز الآخر وجودي هناك في لقائنا الأصلي، نحو إمكانياته الخاصة، فإن هذه الأداة التي أنا هي، تصبح حاضرة لي كأداة مرتبطة بسلسلة لامتناهية من الأدوات، مع أنني لا أستطيع بأي طريقة أن أتخذ موقعاً للنظر إلى هذه السلسلة من فوق. إن جسدي، من حيث هو مستلَب يفلت مني ليصبح أداة بين الأدوات، وعضواً حسياً تدركه أعضاء الحواس الأخرى، وذلك مع تدمير مستلِب، وانهيار ملموس لعالمي الذي يجري نحو الآخر والذي سيستعيده الآخر في عالمه. وعلى سبيل المثال، حين يفحصني طبيب، أدرك حسياً أُذُنه، وبمقدار ما تدلّ مواضيع العالم عليّ كمركز مرجعي مطلق، فإن هذه الأذن المدرَكة حسياً تدلّ على بعض البُنى كأشكال أعيشها كوجود على خلفية جسدي. وهذه البُنى هي تحديداً معاش محض ـ عبر الانبثاق ذاته لوجودي ـ وهي ما أعيشه كوجود على خلفية جسدي، وما أعدّمه. وهكذا، لدينا هنا في المقام الأول، ارتباط أصلي بين الدلالة والمُعاش: إن الأشياء المدركة حسياً تدلّ على ما أعيشه ذاتياً كوجود. لكنني، انطلاقاً من اختفاء موضوع حسي هو الأذن، حين أدرك الطبيب وهو يستمع إلى ضربات جسدي، ويحس جسدي بجسده، فإن المعاش الذي تدلّ عليه الأشياء المدركة حسياً، تدلّ عليه كشيء موجود خارج ذاتيتي، وسط عالم ليس عالمي. إنها تدلّ على جسدي من حيث هو مستلَب. وتحصل تجربة استلابي عبر بُنى عاطفية وبواسطتها، كالوَجَل والحياء مثلاً، ويستعمل المصاب بالحياء عبارات غير ملائمة مثل «الإحساس بالإحمرار أو بالتعرّق. . . إلخ»، وذلك لشرح حالته: وهو يقصد بذلك أن لديه وعياً حاداً ودائماً بجسده، ليس كما هو لذاته، بل كما هو بالنسبة إلى الغير. إن هذا القلق الثابت، والناتج عن إدراك الطابع المزمن لاستلاب جسدي، يمكنه أن يولّد اضطرابات ذهانية كرهاب الاحمرار؛ وليست هذه الاضطرابات سوى الإدراك الميتافيزيقي المشحون بالرعب، لوجود جسدي من حيث هو وجود للغير. يُقال عن طيب خاطر إن المصاب بالحياء، «مربَك بجسده الخاص». في الحقيقة إن هذا التعبير غير ملائم: لا يمكن أن يربكني جسدي الذي أعيشه كوجود، فالذي يُربكني، إنما هو جسدي كما هو موجود للغير. وهذا التعبير ليس ملائماً أيضاً، لأنه لا يمكن أن يربكني سوى شيء ملموس حاضر داخل عالمي، من شأنه أن يعيقني في استخدامي لأدوات أخرى. إن الارتباك هنا هو أكثر دقة، لأن ما يزعجني هو غائب؛ ، فأنا لا أجد إطلاقاً أن جسدي كوجود ـ للآخر هو حاجز، بل بالعكس، فهو يمكنه أن يكون معيقاً لأنه

ليس موجوداً إطلاقاً هناك، ولأنه يبقى غير قابل للإدراك، فأحاول أن أصل إليه، وأضبطه وأستخدمه كما لو أنه أداة كي أعطيه النموذج المتجسّم والوضعية الملائمين ـ لأنه يبدو أداةً في العالم: لكنه من حيث المبدأ، بعيد عن المتناول، وكل الأفعال التي أقوم بها لامتلاكه تفلت مني بدورها، وتتجمد على مسافة مني، كجسد ـ موجود ـ للغير. هكذا، عليّ أن أعمل باستمرار بشكل عشوائي، وأن أصوِّب نحو هدفي بطريقة عشوائية، من دون معرفة نتائج هذا الاستهداف. لهذا السبب، يهدف المجهود الذي يبذله المصاب بالحياء، بعد اعترافه بعدم جدوى هذه المحاولات إلى إلغاء جسده الموجود ـ للغير. عندما يتمنى ألا يكون له بعد الآن جسد، وأن يكون «غير مرئي»... إلخ، فهو لا يريد أن يعدّم جسده ـ الموجود ـ لذاته، بل ذلك البُعد المستلَب لجسده الذي لا يمكن إدراكه.

ذلك أننا ننسب، بالفعل، إلى الجسد ـ الموجود ـ للغير، الواقعية نفسها التي ننسبها إلى الجسد ـ الموجود ـ لذاتنا. والجسد ـ الموجود ـ للغير هو بالأحرى الجسد ـ الموجود ـ لذاتنا. من حيث هو مستلَب ولا يمكن إدراكه. يبدو لنا عندئذٍ أن الغير يقوم لأجلنا بوظيفة لا نقدر عليها، لكنها على الرغم من ذلك مفروضة علينا: وهي أن نرى أنفسنا كما نحن. حين تكشف لنا اللغة ـ في الفراغ ـ البُنى الرئيسية لجسدنا ـ الموجود ـ للآخر (في حين أنه لا يمكن التعبير لغوياً عن الجسد كما يعاش كوجود)، فإنها تحثّنا على التخلص الكلّي من مهمتنا التي نزعم أنها حيال الآخر، فنضطرّ لرؤية أنفسنا من خلال عيون الغير، ذلك يعني أننا نحاول أن نتعرّف إلى وجودنا عبر ما تكشفه اللغة. هكذا، يظهر نظام من التطابقات اللفظية، يجعلنا ندلّ على جسدنا كما هو موجود للغير، وذلك باستخدام هذه الدلالات لتسمية جسدنا كما هو موجود لذاتنا. وعلى هذا المستوى، يحصل التماثل بين جسد الآخر وجسدي. ومن الضروري بالفعل ـ كي أستطيع أن أفكر «أن جسدي موجود للآخر مثلما جسد الآخر موجود لي» ـ أن ألتقي بالآخر في ذاتيته المموضِعة، ثم ألقاه كموضوع، فلكي أحكم بأن جسد الآخر موضوع مماثل لجسدي، ينبغي أن يتجلى لي كموضوع، وأن يكشف لي جسدي، من جهته، جسد الآخر في بُعده كموضوع. لا يمكن إطلاقاً للتماثل أو للتشابه أن يكوّن أولاً جسد الآخر كموضوع، وموضوعية جسدي: بل بالعكس، إذ لا بدّ لهاتين الموضوعانيتين من أن توجدا مسبقاً كي يمكن لمبدأ تماثليّ أن يكون له دور. وهنا أيضاً، تعرّفني اللغة إلى بُنى جسدي الموجود ـ للآخر. إلا أنه

يجب أن نتصوّر أنه، على الصعيد العفوي اللامنعكس، يمكن للغة أن تتسلّل مع معانيها، بين جسدي ووعيي الذي يعيش جسدي كوجود. على هذا الصعيد، إن استلاب الجسد الموجود للآخر، والبُعد الثالث لكينونته لا يمكن اختبارهما سوى في الفراغ، فهما ليسا سوى امتداد لوقائعية مُعاشة. لا يمكن لأي مفهوم، ولا لأي حدس معرفي أن يرتبط به، إذ إن موضوعية جسدي بالنسبة إلى الآخر، ليست موضوعاً لي، ولا يمكنها أن تكوّن جسدي كموضوع: إنني أختبرها من حيث إنها هروب لجسدي الذي أعيشه كوجود. كي يمكن لمعلومات الآخر المتعلقة بجسدي التي ينقلها لي عبر اللغة، أن تمنح جسدي الموجود ـ لذاتي بنية من نمط خاص، يجب أن تنطبق على موضوع، ويجب أن يكون جسدي أصلاً موضوعاً لي، فيمكنها إذاً أن تلعب دوراً على مستوى الوعي المنعكس على ذاته: إنها لا تقدّم وصفاً لوقائعيتي من حيث إن وعيي غير النظري يعيشها كوجود، بل تقدّم وصفاً لوقائعيتي من حيث هي شبه ـ موضوع يدركه الانعكاس على الذات. بمقدار ما تدخل هذه الطبقة من المفاهيم بين شبه ـ الموضوع والوعي المنعكس على ذاته، فإنها ستنجز تموضع شبه ـ الجسد النفسي. وكما رأينا، إن الانعكاس على الذات يدرك الوقائعية ويتجاوزها باتجاه ما هو غير واقعي، يكون وجوده مجرّد موضوع مدرك حسياً، وهو ما ندعوه الموضوع النفسي، وهو موضوع مكوَّن. إن المعارف والمعلومات التي نكتسبها عبر المفاهيم خلال حياتنا الماضية، والتي نستمدها كلها من اختلاطنا بالآخر، تولّد مادة مكوّنة للجسم النفسي. وباختصار، إننا من حيث كوننا نعاني من جسدنا عبر الانعكاس على ذاتنا، نجعل جسدنا شبه ـ موضوع بمشاركة انعكاس آخر على الذات ـ هكذا تصدر المراقبة عنا. لكن، حالما نعرفه، أي حالما ندركه بواسطة حدس معرفي حصراً، نكوّنه بهذا الحدس بالذات، انطلاقاً من المعلومات لدى الآخر، أي خلافاً لما هو عليه، بحدّ ذاته، بالنسبة إلينا. إن البنى القابلة للمعرفة في جسدنا النفسي، تدلّ إذاً ببساطة، وفي الفراغ، على استلابه المتواصل. بدلاً من أن نعيش هذا الاستلاب، نحن نكوّنه في الفراغ، متجاوزين مجدداً شبه الموضوع هذا الذي نعانيه، وصولاً إلى خصائص وجود لا يمكن أن تنكشف لنا، بل ندركها فقط عبر الدلالات والإشارات.

لنرجع، مثلاً إلى وصفنا للوجع «البدني». رأينا كيف حوّله الانعكاس على الذات، عبر معاناته، إلى ألم. لكنه كان علينا أن نوقف هذا الوصف، لأنه

كانت تنقصنا الوسائل الكافية للذهاب أبعد من ذلك. أما في الوقت الحاضر، يمكننا متابعة هذا الوصف: الألم الذي أعاني منه، يمكنني أن أستهدفه في وجوده في ـ ذاته، أي تحديداً في وجوده ـ للآخر. في هذه اللحظة أنا أعرفه، أي إنني أستهدفه في بُعده الوجودي الذي يفلت مني، وفي وجهه الذي يُديره نحو الآخرين، ويتشبع استهدافي هذا، بالمعرفة التي استمددتها من اللغة، أي من المفاهيم الأداتية التي استمديتها من الآخر، والتي لا يمكنني بأي حال أن أصوغها وحدي، ولا أن أستهدف جسدي من خلالها، من تلقاء نفسي. إنني أعرف نفسي بواسطة المفاهيم التي استمديتها من الآخر. لكنه ينتج عن ذلك أنني، في انعكاسي على ذاتي، أتخذ موقع الآخر كي أنظر إلى جسدي، فأحاول أن أدركه كما لو أنني أنا «الآخر» بالنسبة إليه. ومن البديهي أن المقولات التي أطبقها حينئذٍ على الألم، إنما تكوّنه في الفراغ، أي تعطيه بُعداً يفلت مني. ولماذا التحدث إذاً عن حدس؟ ذلك أنه، على الرغم من كل شيء، يشكّل الجسد الذي أعاني منه، نواة ومادة لدلالات مستلِبة تتجاوزه: إن هذا الألم هو الذي يفلت مني، متخذاً خصائص جديدة أجعلها كحدود وكصور تنظيمية فارغة له. وهكذا فإن هذا الألم الذي أعاني منه نفسياً، سيظهر عبر انعكاسي على ذاتي، من حيث إنه، مثلاً، ألم في المعدة. لنفهم جيداً أن وجع «المعدة» هو المعدة نفسها من حيث هي مُعاش موجع. ومن حيث هو كذلك، وقبل التدخل المعرفي المستلِب، فإن هذا الوجع ليس علامة موضعية، ولا تحققاً من هذه العلامة. إن وجع المعدة، إنما هو المعدة من حيث هي حاضرة للوعي كصفة خالصة للوجع. ومن دون أي مماثلة فكرية أو تمييز ذهني، فإن الألم، من حيث هو كذلك، يتميز من نفسه، عن أي وجع آخر وأيّ ألم آخر. على هذا المستوى، لا يمكن التعبير لغوياً عن «المعدة»، كما لا يمكن تسميتها ولا تصوّرها فكرياً: إنها فقط هذا الشكل من المعاناة الذي يبرز على خلفية الجسد الذي يعيشه الوعي كوجود. إن المعرفة المموضِعة التي تتجاوز الآن معاناة الألم نحو المعدة تحديداً إنما هي معرفة بالطبيعة الموضوعية للمعدة: أعرف أن لها شكل «مزمار القِربة»، وأنها جِراب، وأنها تفرز عصارات وأنزيمات، وأنها مُحاطة بعضلة كغلاف الحيوانات البحرية، ومؤلَّفة من ألياف ملساء... إلخ. يمكنني أن أعرف أيضاً ـ وِفقاً لتشخيص الطبيب ـ أن المعدة مصابة بالقرحة. ومجدداً، يمكنني أن أتمثّل هذه القرحة بمقدار معيّن من الوضوح. ويمكنني أن أواجهها كمرض قارضٍ، أو كعفونة داخلية خفيفة، كما

يمكنني أن أتصوّرها بالمماثلة مع الدمّل، وحبوب الحمّى، والقيح، وبعض التقرحات المرضية الأخرى... إلخ. وينتج كل ذلك مبدئياً، إما عن المعارف التي اكتسبتها من الآخرين، وإمّا عن المعلومات التي كوّنها الآخرون عني. ومهما يكن من أمر، فإن ذلك لا يمكنه أن يشكّل ألمي من حيث إنني أستمتع به، بل من حيث إنه يفلت مني. يصبح التوجّه نحو المعدة والقرحة هروباً، واستلاباً للموضوع الذي أمتلكه، فيظهر حينئذٍ مستوى جديد من الوجود: لقد كنا قد تجاوزنا الوجع المعاش نحو معاناة الألم، ونتجاوز الألم نحو المرض. ومن المؤكد أن المرض كموضوع نفسي، مختلف كثيراً عن المرض كما يعرفه الطبيب ويصفه: إنه حالة. والمسألة هنا ليست مسألة جراثيم، ولا قروح نسيجية، بل مسألة شكل تركيبي من التلف. وهذا الشكل يفلت مني من حيث المبدأ، ويتجلى من وقت لآخر عبر «فوراتٍ» من الوجع، و«نوبات» من ألمي. لكنه، خلال ما تبقى من الوقت، يبقى بعيداً عن المتناول، لكنه لا يختفي. يمكن للآخرين إذاً أن يكشّفوه موضوعياً: فهم الذين يعلمونني به، ويستطيعون أن يشخّصوه، إنه حاضر بالنسبة إلى الآخرين، في حين أنه ليس لديّ أي وعي بذلك. إنه إذاً في طبيعته الأكثر عمقاً، كائن محض للآخر. وعندما لا أتألّم، فإنني أتكلّم عنه، وأتصرّف تجاهه كما لو أنه من حيث المبدأ موضوع خارج متناولي، ومودَع عند الآخرين. إذا كنت أعاني من أوجاع في الكبد، فإنني لا أشرب خمراً كي لا أحرّكها. لكن هدفي هذا القائم على عدم تحريك هذه الأوجاع، لا يتميز مطلقاً من ذلك الهدف الآخر، وهو إطاعة أوامر الطبيب الذي كشف لي عن هذه الأوجاع. وهكذا، ثمة شخص آخر مسؤول عن مرضي أنا. ومع ذلك، فإن هذا الموضوع الذي يصل إليّ بواسطة الآخرين، يحتفظ بخصائص عفوية متدنّية ناشئة عن إدراكي له من خلال ألمي. ليس قصدنا وصف هذا الموضوع الجديد، ولا التركيز على خصائص عفويته السحرية، وغائيته المدمّرة، وقدرته السيئة، ولا التركيز على الألفة بينه وبيني، وعلى علاقاته العينية بوجودي (لأنه مرضي أنا، قبل كل شيء). نريد فقط أن نلفت الانتباه إلى أن الجسد معطى ضمن المرض ذاته، وكما أنه كان دعامة للألم، فإنه الآن جوهر المرض، وهو ما دمّره المرض، ومن خلاله يتمدّد هذا الشكل المدمّر. وهكذا، إن المعدة المصابة حاضرة من خلال آلام المعدة، وهي بمثابة المادة التي تتألف منها هذه الآلام. المعدة موجودة هناك، إنها حاضرة للحدس، وأدركها مع خصائصها من خلال الوجع الذي أعانيه، فأدركها من حيث إنها

متآكلة، وإنها «جِراب له شكل مزمار القِربة»... إلخ. من المؤكد أنني لا أراها، لكنني أعرف أنها هي وجعي أنا. ومن هنا تلك الظواهر المسمّاة خطأ «الفحص الباطني». في الواقع، إن الوجع ذاته لا يعلمني أي شيء عن معدتي، وذلك على عكس ما يزعمه سولييه (Sollier). لكنه، عبر الوجع وبواسطته، تكوّن معرفتي معدة ـ للآخر، وهي تظهر لي كغياب عينيّ، ومحدَّد تماماً بقدر ما يمكنني أن أعرف عن خصائصها الموضوعية. لكن الموضوع المحدد هكذا، هو من حيث المبدأ، بمثابة قطب الاستلاب في وجعي، إنه من حيث المبدأ، ما أنا عليه من دون أن يكون عليّ أن أكونه، ومن دون أن أستطيع تجاوزه نحو شيء آخر. وهكذا، كما أن وجوداً ـ للآخر يلازم وقائعيتي المعاشة بشكل غير نظري، كذلك فإن وجودي كموضوع للآخر، من حيث كونه بعداً من أبعاد انفلات جسدي النفسي، يلازم الوقائعية المكوِّنة كشبه موضوع للانعكاس على الذات «المشارك له». وكذلك، فإنه يمكن تجاوز الغثيان المحض نحو بُعد استلابيّ: سيسلّمني هذا الغثيان عندئذٍ جسدي ـ الموجود ـ للآخر كما هو في «هيئته» و«مشيته» و«سحنته»، وسيبدو عندئذٍ كاشمئزازٍ من وجهي، ومن لحمي الناصع البياض، ومن تعابير وجهي الجامدة... لكنه ينبغي أن نقلب العبارات: ليس لدي اشمئزاز من كل ذلك. لكن الغثيان هو كل ذلك، من حيث إن الوعي يعيشه كوجود، بطريقة غير نظرية. وإن معرفتي هي التي تعطيه امتداده كوجود بالنسبة إلى الآخر. ذلك أن الآخر هو الذي يدرك تحديداً غثياني من حيث هو لحم، ويدرك بالتحديد عبره الطابع الغثياني لكل لحم.

لم نستنفد بملاحظاتنا السابقة، وصف تجليات جسدي. يبقى علينا أن نصف ما سندعوه نموذجاً غير سويّ للظهور. أستطيع فعلاً أن أرى يديّ، وألمس ظهري، وأشمّ رائحة عرقي. تبدو لي يدي، مثلاً في هذه الحالة موضوعاً من بين مواضيع أخرى. لم تعد مواضيع الجوار تدل عليها كمركز مرجعي، إنها تنتظم معها في العالم، وهي التي تدل مثل غيرها من المواضيع، على جسدي كمركز مرجعيّ. إنها جزء من العالم. وكذلك، إنها لم تعد تلك الأداة التي لا يمكنني استخدامها بواسطة أدوات، فهي، على العكس من ذلك، تشكّل جزءاً من الأدوات التي أكتشفها وسط العالم، يمكنني استعمالها بواسطة يدي الأخرى، كما هو الحال مثلاً، عندما أضرب بيدي اليمنى قبضتي اليسرى التي تضمّ لوزةً أو جوزةً، فتندمج يدي حينئذٍ بالنظام اللامتناهي للأدوات المستخدمة. لا يوجد في

هذا النموذج الجديد لظهور جسدي أي شيء يمكن أن يشغل بالنا، أو يجعلنا نتراجع عن ملاحظاتنا السابقة. ومع ذلك، كان يجب أن نذكر هذا النموذج. ولا بدّ من أن نشرحه بسهولة، شرط أن نعيده إلى موقعه ضمن نظام تجليات الجسد، أي شرط أن نتفحّصه، في آخر المطاف، تحت تأثير «فضول» في تكويننا. إن ظهور يدي هذا، يعني ببساطة أنه في بعض الحالات المحدَّدة جداً يمكننا أن نتخذ تجاه جسدنا الخاص وجهة نظر الآخر نفسها، أو إذا شئنا، إنه يعني أن جسدنا الخاص يمكن أن يظهر لنا كما لو أنه جسد الآخر. إن المفكّرين الذين انطلقوا من هذا الظهور لصياغة نظرية عامة للجسد، قلبوا جذرياً عبارات المشكلة، فعرّضوا أنفسهم لعدم فهم أي شيء من هذه المشكلة. تجدر الملاحظة بالفعل أن إمكانية رؤيتنا لجسدنا هي معطى فعلي محض، وعرضيّ بشكل مطلق، فلا يمكن أن تنتج عن الضرورة التي تقتضي أن يكون لما هو لذاته جسدٌ، ولا عن البُنى الفعلية للجسد كوجود للآخر. يمكن أن نتصور بسهولة أجساداً غير قادرة على النظر إلى نفسها، يبدو أنها حالة بعض الحشرات التي على الرغم من أنها مزوّدة بجهاز عصبي متمايز وبأعضاء الحواس، لا تستطيع استخدام هذا الجهاز وهذه الأعضاء كي تعرف نفسها. إنها إذاً خاصّية بنيويّة علينا ذكرها، من دون أي محاولة لاستنباطها. أن يكون لدينا يدان، يعني أن يكون لدينا يدان تلمس الواحدة منهما الأخرى: ها هما واقعتان توجدان على المستوى نفسه من العرضية، ومن حيث هما هكذا، فإنهما يتعلّقان إما بوصف محض تشريحيّ، وإما بالميتافيزيقا. ولا يمكننا أن نتخذهما مرتكزاً لدراسة الجسدانية.

تجدر الملاحظة فوق ذلك أن ظهور الجسد هذا لا يكشف لنا عن الجسد من حيث إنه يعمل ويدرك حسياً، بل من حيث إنه موضوع مستخدَم وموضوع للإدراك الحسّي. باختصار، كنا قد لفتنا النظر في بداية هذا الفصل إلى أنه يمكن تصوّر نظام من الأعضاء البصريّة، بحيث يتيح لكل عين أن ترى العين الأخرى. لكن العين التي تُرى، إنما تُرى من حيث هي شيء، وليس من حيث هي كائن مرجعيّ. وبالمثل، فإن اليد التي أمسكها، لا أدركها من حيث هي يد تمسك، بل من حيث إنها موضوع يمكن الإمساك به. هكذا، أن طبيعة جسدنا ـ لذاتنا، تفلت منا كلياً بمقدار ما نستطيع أن نتخذ تجاهه وجهة نظر الآخر ذاتها. يجب أن نلاحظ من جهة أخرى، أنه حتى لو كان تنظيم الأعضاء الحسّية يتيح لنا رؤية جسدنا مثلما يظهر للآخر، فإن ظهور الجسد هذا، من حيث هو شيء ـ أداة،

يتأخر جداً عند الطفل: إنه، على كل حال، متأخر عن ظهور الوعي (بـ) الجسد بكل معنى الكلمة، وبالعالم كمركّب من أداتيةٍ، وهو لاحق للإدراك الحسّي لأجساد الآخرين. عندما يتعلم الطفل منذ زمن طويل أن يمسك يده ويراها، فهو يعرف عندئذٍ كيف يأخذ، ويسحب إليه، ويدفع عنه، ويمسك. وقد أظهرت ملاحظات شائعة أن الطفل الذي عمره شهران لا يرى يده من حيث هي يده، فهو ينظر إليها، وهو إذا أبعدها عن حقله البصري يُدير رأسه باحثاً عنها بنظره، كما لو أن رجوعها إلى مكانها التي كانت فيه تحت بصره لا يتعلق به. وبواسطة سلسلة عمليات نفسية وأنشطة تركيبية قائمة على المطابَقة والتعرّف، سيتوصّل الطفل إلى إقامة وإعداد لوائح مرجعيّة بين الجسد الذي يعيشه وعيه كوجود، والجسد الذي يراه. كذلك، يجب أن يكون قد بدأ التعلّم مسبقاً على جسد الآخر. وهكذا، فإن إدراكي الحسّي لجسد الآخر يسبق، على مستوى التسلسل الزمني، إدراكي الحسي لجسدي.

إذا نظرنا ملياً إلى إدراكي الحسّي لجسدي، في موقعه وتاريخه، وفي عرضيته الأصلية، فلا يمكن أن يكون مناسبة لطرح مشكلات جديدة. الجسد هو الأداة التي أنا هي. إنه وقائعيتي من حيث إنني موجود ـ وسط ـ العالم، وأتجاوزها نحو وجودي ـ في العالم. ومن المؤكد أنه يستحيل عليّ جذرياً أن أتخذ وجهة نظر شاملة تجاه هذه الوقائعية، وإلا فإنني لن أكون وقائعيتي. لكن، ما هو المُدهش إذا كانت بُنى جسدي التي تبقى مركز مرجعيّ بالنسبة إلى مواضيع العالم، تنتظم من وجهة نظر مختلفة جذرياً، مع المواضيع الأخرى كي تدل سويّة على هذا العضو الحسي أو ذاك من حيث هو مركز مرجعي جزئي يبرز كشكل على خلفية الجسد كعمق له؟ أن ترى عيني نفسها، هذا مستحيل بطبيعة الحال، لكن ما هو المدهش إذا كانت يدي تلمس عينيّ؟ إذا كان لا بدّ من أن نبدو مندهشين من هذا الأمر، فذلك لأنه سيكون بإمكاننا أن ندرك الضرورة التي تقتضي أن ينبثق ما هو لذاته كوجهة نظر عينية تجاه العالم، بوصفه إلزاماً مثالياً يمكن ردّه حصرياً إلى علاقات قابلة للمعرفة بين المواضيع، وإلى قواعد بسيطة لتطور معارفنا، بدلاً من أن نرى فيه ضرورة وجود عينيّ وعرضيّ وسط العالم.

الفصل الثالث

العلاقات العينية بالآخر

لم نقم حتى الآن سوى بوصف علاقتنا الأساسية بالغير. وقد أتاحت لنا هذه العلاقة توضيح الأبعاد الثلاثة لكينونة جسدنا. وعلى الرغم من أن العلاقة الأصلية بالآخر هي الأولى بالنسبة إلى علاقة جسدي بجسد الآخر، فقد بدا لنا بوضوح أن معرفة طبيعة الجسد كانت ضرورية لكل دراسة تتناول العلاقات الخاصة بين كينونتي وكينونة الآخر. هذه العلاقات تفترض الوقائعية من الجهتين، أي تفترض وجودنا كجسد وسط العالم. وهذا لا يعني أن الجسد هو الأداة لعلاقاتي بالآخر وهو سببها. لكنه يشكّل دلالتها ويرسم حدودها: وإنني من حيث كوني جسداً ـ ضمن ـ موقف، أدرك التعالي ـ المتجاوَز لدى الغير، وأختبر نفسي في استلابي لمصلحة الآخر. يمكننا الآن أن نتفحّص هذه العلاقات العينية، لأننا على معرفة بما هو عليه جسدنا، فهي ليست مجرّد تخصيصات للعلاقة الأساسية: على الرغم من أن كل علاقة منها تتضمن علاقة أصلية بالآخر، كبنية جوهرية لها، وكأساس لها، فإن هذه العلاقات هي أساليب وجود ما هو لذاته، كلياً جديدة. إنها تمثّل بالفعل المواقف المختلفة لما هو لذاته في عالم يوجد فيه الغير. كل علاقة منها تُظهر إذاً على طريقتها علاقة ثنائية الجانب: علاقة ما هو لذاته ـ للآخر وعلاقة ما هو في ـ ذاته. لو توصلنا إلى توضيح بُنى علاقاتنا الأكثر بدائية بالغير ـ في ـ العالم لكنّا أنجزنا مهمتنا؛ كنا قد تساءلنا فعلاً في بداية عملنا، عن علاقات ما هو لذاته بما هو في ـ ذاته، لكننا علمنا الآن أن مهمتنا أكثر تعقيداً: هناك علاقة ما هو لذاته بما هو في ـ ذاته في حضور الآخر. حين سنقدم وصفاً لهذه الواقعة العينية، سيكون بإمكاننا الوصول إلى استنتاجات بصدد العلاقات الأساسية بين أساليب الكينونة

الثلاثة تلك، وقد يكون بإمكاننا التمهيد لصياغة نظرية ميتافيزيقية عن الكينونة عامة.

إن ما هو لذاته يكوّن زمنيّته «كهروب نحو»، من حيث إنه تعديم لما هو في ـ ذاته، فهو يتجاوز بالفعل وقائعيته، أي كونه معطى أو ماضياً أو جسداً، نحو ما هو في ـ ذاته الذي يمكن أن يكونه، لو كان بإمكانه أن يكون هو الأساس لذاته. وهذا ما سنعبّر عنه بعبارات سيكولوجية ـ ولهذا السبب هي غير ملائمة مع أنها قد تكون أكثر وضوحاً ـ فنقول إن ما هو لذاته يحاول الإفلات من وجوده كواقعة، أي من وجوده ـ هناك من حيث هو وجود ـ في ـ ذاته، ليس هو أساسه إطلاقاً، كما نقول إن هذا الهروب يحصل كهروب نحو مستقبل مستحيل، وكملاحقة متواصلة لهذا المستقبل الذي سيكون فيه ما هو لذاته وجوداً في ـ ذاته ـ لذاته، أي وجوداً في ـ ذاته هو الأساس لذاته. وهكذا، فإن ما هو لذاته هو في الوقت نفسه هروب وملاحقة، فهو يهرب مما هو في ـ ذاته ويلاحقه في الوقت نفسه، إنه ملاحِق وملاحَق. وكي نقلّل من مخاطر التفسير السيكولوجي لملاحظاتنا السابقة نذكّر أن ما هو لذاته لا يوجد أولاً، ثم يحاول في ما بعد أن يتوصل إلى الكينونة. باختصار: يجب أن لا نتصوره كموجود مزوّد بالميول، كأنه كأس مزوّدَة ببعض الصفات الخاصة. وهذا الهروب الملاحِق ليس معطى يُضاف زيادةً إلى وجود ما هو لذاته، لأن ما هو لذاته هو نفسه هذا الهروب بالذات، ولا يتميّز من التعديم الأصلي، فالقول إنه ملاحِق وملاحَق هو نفسه القول إنه موجود بالطريقة التي عليه أن يكون فيها وجوده، أو إنه ليس ما هو عليه، وإنه ما ليس هو عليه. إن ما هو لذاته ليس ما هو في ـ ذاته، ولا يمكنه أن يكونه، لكنه هو علاقة بما هو في ـ ذاته، حتى إنه هو العلاقة الوحيدة الممكنة به، وأنه محاط بما هو في ـ ذاته من كل ناحية، ولا يفلت منه إلا لأنه لا شيء، ولا شيء يفصله عنه. إن ما هو لذاته هو أساس كل سالبيّة وكل علاقة، إنه هو العلاقة.

انطلاقاً من ذلك، إن انبثاق الآخر يصيب ما هو لذاته في الصميم، فبواسطة الآخر وبالنسبة إليه، يتجمد الهروب الملاحِق كوجود في ـ ذاته. لقد كان ما هو في ـ ذاته يستعيد مسبقاً هذا الهروب بشكل تدريجي، وكان هذا الهروب مسبقاً، سلباً جذرياً للواقعة وطرحاً مطلقاً للقيمة، وكان في الوقت نفسه، مجمَّداً بسبب وقائعية تخترقه من جهة إلى أخرى ويمكن، على الأقل، لهذا الهروب أن يفلت من ذاته عبر تكوّن الزمنية، فإن كونه كلاً شاملاً مفكّكاً، كان يمنحه على الأقل

«مكاناً آخر». لكن هذا الكل الشامل هو نفسه الذي يجعله الآخر ماثلاً أمامه، وهو الذي يتجاوزه وصولاً إلى «مكانه الآخر» الخاص به. إنه الكل الشامل الذي يتكوّن ككلّ شامل، فبالنسبة إلى الآخر، إنني ما أنا عليه بشكل نهائي قاطع، وإن حريتي نفسها هي خاصّية معطاة لكينونتي. هكذا، فإن ما هو في ـ ذاته يستعيدني من الآن حتى المستقبل، ويجمّدني كلياً في هروبي ذاته الذي يصبح هروباً متوقعاً وموضوعاً للتأمل، أي هروباً معطى. لكن هذا الهروب المجمَّد ليس هو البتة الهروب الذي أنا إياه بالنسبة إليّ: إنه يُجمَّد خارجاً. وموضوعية هروبي هذه، إنما اختبرها كاستلاب لا يمكنني تجاوزه ولا معرفته. ومع ذلك، بمجرّد أن أختبر هذه الموضوعية التي تمنح هروبي هذه الكينونة في ـ ذاتها التي يهرب هروبي منها، فإنه علي أن أتجه نحوها وأتخذ مواقف منها. هذا هو أصل علاقاتي العينية بالآخر، فهي محكومة كلياً بمواقفي تجاه الموضوع الذي أنا هو بالنسبة إلى الآخر. وبما أن وجود الآخر يكشف لي الكائن الذي أنا هو، من دون أن يمكنني أن أتملّكه ولا حتى أن أتصوّره، فإن هذا الوجود سيشكل حافزاً لموقفين متعارضين: إن الآخر الذي ينظر إليّ، يمتلك بذلك سرّ وجودي ويعرف ما أنا عليه، هكذا فإن المعنى العميق لكينونتي هو خارج ذاتي، ومسجون بعيداً عني، فالآخر متقدّم عليّ. ومن حيث إنني أهرب من وجودٍ في ـ ذاته أنا هو من دون أن أوسّس له، أستطيع أن أحاول إنكار هذا الوجود الذي فُرض عليَّ من الخارج، أي إنني أستطيع أن أتجه نحو الآخر كي أفرض عليه بدوري الموضوعية، لأن موضوعانية الآخر مدمِّرة لموضوعيتي بالنسبة إليه. لكن، من جهة أخرى، من حيث إن الآخر كحرية، هو أساس لوجودي ـ في ـ ذاتي، يمكنني أن أحاول استعادة هذه الحرية والاستيلاء عليها، من دون أن أنزع خاصية الحرية عنها. لو كان بإمكاني فعلاً أن أدمج في ذاتي تلك الحرية التي هي الأساس لوجودي ـ في ـ ذاتي، لكنتُ حينئذٍ أنا الأساس لذاتي. وثمة موقفان بدائيان يمكنني أن أتخذهما تجاه الآخر: إما أن أتجاوز التعالي لديه، وإما بالعكس، أتقبّل هذا التعالي من دون أن أنزع خاصية التعالي عنه. ينبغي هنا أيضاً فهم الكلمات بتعقل: ليس صحيحاً أنني أوجد أولاً، ثم أحاول في ما بعد أن أموضع الآخر أو أستوعبه، لكن بمقدار ما يكون انبثاق كينونتي هو انبثاق في حضور الآخر، وبمقدار ما أكون هروباً ملاحِقاً، وملاحِقاً ملاحَقاً، فإنني أنطلق من أعماق كينونتي، وأندفع إلى الأمام عبر مشروع أموضع فيه الآخر أو استوعبه في داخلي. إنني اختبار للآخر: هذه هي الواقعة الأصلية. لكن اختباري للآخر هو

بحدّ ذاته موقف حيال الآخر، أي يمكنني أن أكون في حضور الآخر من دون أن أكون أنا هذا «الحضور» هذا، بالشكل الذي يكون عليّ فيه أن أكونه. هكذا نصف أيضاً بُنى كينونة ما هو لذاته، مع أن حضور الآخر في العالم هو واقعة مطلقة وبديهية بذاتها، لكنها عرضيّة، أي يستحيل استنباطها من البنى الأنطولوجية لما هو لذاته.

هاتان المحاولتان اللتان اتبعتهما هما متعارضتان. كل محاولة منهما هي موت للأخرى، أي إن فشل الواحدة يستدعي تبنّي الثانية. هكذا، لا توجد جدليّة في علاقاتي بالآخر، بل دائرة ـ مع أن كل محاولة تغتني بفشل الأخرى. هكذا، سندرس بالتتابع الواحدة بعد الأخرى. لكنه تجدر الإشارة إلى أنه في صميم كل واحدة منهما تبقى الأخرى حاضرة دائماً، لأنه لا يمكن الحفاظ على أي واحدة منهما من دون أن تكون متناقضة مع الأخرى. وفوق ذلك، فإن كل واحدة منهما كامنة في الأخرى وتولّد موت الأخرى، هكذا، ليس بإمكاننا إطلاقاً الخروج من الدائرة. ينبغي ألاّ تغيب عن بالنا هذه الملاحظات القليلة، ونحن نقارب تلك المواقف الأساسية تجاه الآخر، فهذه المواقف تتولّد وتدمّر بعضها البعض داخل الدائرة، ولا شيء يلزمنا بأن نبدأ بدراسة موقف قبل الآخر. ومع ذلك، بما أنه ينبغي الاختيار، سنتفحص أولاً التصرفات التي يحاول فيها ما هو لذاته أن يدمج في ذاته حرية الآخر ويستوعبها.

I ـ الموقف الأول تجاه الآخر: الحب، اللغة، المازوشية

كل ما يصلح لي، يصلح للآخر. حين أحاول التحرّر من تأثير الآخر يحاول الآخر أن يتحرّر من تأثيري وحين أحاول أن أستعبد الآخر يحاول الآخر أن يستعبدني. ليس المقصود هنا إطلاقاً علاقات أحادية الجانب بموضوع في ـ ذاته، بل علاقات متبادلة وغير مستقرة. ينبغي إذاً أن ننظر في الأوصاف الآتية، عبر منظور الصراع، فالصراع هو المعنى الأصلي للوجود ـ للآخر.

إذا انطلقنا من الانكشاف الأول للآخر عبر النظرة، علينا الاعتراف بأننا نختبر وجودنا ـ للآخر غير القابل للإدراك، من حيث إنه يتخذ شكل امتلاك، فالآخر يمتلكني، وإن نظرته إليّ تعيد تشكيل جسدي في عُريه، فتخلقه وتنحته، وتصنعه كما «يكون»، وتراه بالشكل الذي لن أراه فيه إطلاقاً، فالآخر يحتفظ بسرّ: إنه سرّ ما أنا عليه. والآخر يجعلني موجوداً، وبذلك فهو يمتلكني، وليس

هذا الامتلاك سوى وعيي بأنه يمتلكني. وإنني، عبر اعترافي بموضوعانيتي، أشعر أن لديه هذا الوعي بامتلاكي. وبوصفه وعياً، يبدو الآخر لي أنه هو الذي سلبني كينونتي وهو الذي يجعل «ثمة» وجود حاضراً هو وجودي أنا. وهكذا، فإنني أكتسب فهماً لهذه البنية الأنطولوجية: أنا مسؤول عن وجودي ـ للآخر، لكنني لست أساساً لهذا الوجود، فهو يظهر لي إذاً بشكل معطى عرضيّ، غير أنني لست مسؤولاً عنه، بينما يشكّل الآخر أساساً لكينونتي من حيث إن هذه الكينونة تتخذ شكل الحضور هناك، أي «ثمة» وجود، لكنه ليس مسؤولاً عنه، مع أنه يؤسس له بكل حرية، عبر التعالي لديه، وبواسطته. وهكذا، وبمقدار ما أنكشف أمام ذاتي كمسؤول عن وجودي، أطالب بهذا الكائن الذي أنا هو، أي إنني أريد استعادته، أو بعبارة أدقّ: إنني مشروع لاستعادة كينونتي. وهذه الكينونة التي تقدَّم لي من بعيد، من حيث هي كينونتي، كالوليمة المستحيلة التي تقدّم في الجحيم للملك الأسطوري تانتال، إنما أريد أن أمدّ يدي للاستحواذ عليها، والتأسيس لها بحريتي ذاتها. لأنه، إذا كان وجودي كموضوع هو، بمعنى ما، عرضيّة لا أتحمّلها، و«امتلاك» محض لي من قِبل الغير، فإنه، بمعنى آخر، بمثابة دلالة على ما يجب أن أستعيده وأن أؤسس له، كي أكون أنا الأساس لذاتي. لكن هذا ما لا يمكنني تصوّره، إلا إذا تمثّلتُ حرية الآخر ودمجتها بذاتي. وهكذا، فإن مشروع استعادتي لذاتي هو أساساً مشروع لابتلاع الغير. إلا أنه لا بدّ لهذا المشروع ألا يمسّ طبيعة الغير. هذا يعني **أولاً** أنني لأجل ذلك لا أتوقف عن تأكيدي الموجب للغير، أي لا أتوقف عن إنكاري السالب أنني هذا الغير؛ بما أن الغير هو أساس وجودي، فلا يمكنه أن ينحلّ في ذاتي من دون أن يزول وجودي ـ للآخر. إذا عزمت على تحقيق الوحدة مع الآخر، ذلك يعني أنني عزمت على أن أدمج في ذاتي غيريّة الغير من حيث هي كذلك، ومن حيث إنها إمكانيتي الخاصة، فالمسألة بالنسبة إلي بالفعل هي أن أكوّن ذاتي عبر اكتسابي إمكانية أن أتخذ تجاه ذاتي وجهة نظر الغير. إلا أنه، ليست المسألة هي أن أكتسب ملكة مجرّدة خالصة للمعرفة، فليست «مقولة» الغير هي التي أعتزم الاستحواذ عليها: إذ إنني لا أتصوّر هذه المقولة، ولا يمكنني تصوّرها. لكن، انطلاقاً مما أعانيه في تجربتي العينية مع الغير، فإن هذا الغير العيني، من حيث هو واقع مطلق هو الذي أريد أن استدمجه مع غيريته. **ومن ناحية ثانية**، إن الغير الذي أريد دمجه، ليس إطلاقاً الغير كموضوع، أو إذا شئنا، إن مشروع استدماجي للغير لا يتطابق مطلقاً مع استعادتي لكينونتي ـ لذاتي من حيث هي أنا ذاتي، ولا مع تجاوزي

للتعالي لدى الغير باتجاه إمكانياتي الخاصة. ليس المقصود أن أزيل موضوعيتي عبر محاولتي لموضعة الغير، مما يتطابق مع تحرري من وجودي ـ للآخر، بل بالعكس، إذ إنني أريد أن أستدمج الغير واستوعبه من حيث هو «الآخر الذي ينظر إليّ»، ويتضمن مشروع الإستيعاب هذا، اعترافاً متزايداً بوجودي ـ المنظور إليه. باختصار: إنني أتماهى كلياً بوجودي ـ المنظور إليه، كي أبقى في مواجهة مع حرية النظر لدى الغير، وبما أن وجودي كموضوع هو علاقتي الوحيدة الممكنة بالغير، فإن وجودي هذا كموضوع هو وحده الذي يمكن أن أستخدمه أداةً للقيام بعملية استدماج الحرية الأخرى في داخلي. هكذا، فإن ما هو لذاته يحاول التماهي بحرية الآخر للتأسيس لوجوده في ـ ذاته، وذلك كردّة فعل على فشل خروجه الثالث من ذاته. إن القيمة الرئيسية لعلاقاتي بالآخر هي أن أكون «الآخر» تجاه ذاتي ـ وهو مثال أعلى استهدفه دائماً بطريقة عينيّة، بالشكل الذي أكون فيه هذا الآخر تجاه ذاتي. ذلك يعني أن وجودي ـ للآخر يلازمه ما يدلّ على كائن مطلق يكون ذاته من حيث هو «غيره»، ويكون «غيره» من حيث هو ذاته، ويخلق بحريّة «كونه ـ ذاته» من حيث هو غيره، ويخلق «كونه ـ غيره» من حيث هو ذاته، وهذا الكائن المطلق هو الكائن الذي يتناوله البرهان الأنطولوجي، أي هو الله. ولا يمكن للمثال الأعلى هذا أن يتحقق، من دون أن أتجاوز العرضية الأصلية لعلاقاتي بالآخر، أي واقعة عدم وجود أي علاقة سالبية داخلية بين السلب الذي يجعل به الآخر نفسه غيري أنا، والسلب الذي أجعل به نفسي غير ما هو الغير. رأينا أنه لا يمكن تجاوز هذه العرضية: إنها واقعة علاقاتي بالآخر، كما أن جسدي هو واقعة وجودي ـ في العالم. إن الوحدة مع الآخر هي إذاً غير قابلة للتحقق في الواقع. وهي غير قابلة للتحقق من حيث المبدأ، لأن اندماج ما هو لذاته والآخر ضمن تعال واحد، سيؤدي بالضرورة إلى زوال خاصية الغيّرية عن الآخر. وهكذا، فإن الشرط الذي يجعلني أعتزم أن يتماهى الآخر بي، هو أن أصرّ على إنكار أنني هو الغير. أخيراً، إن مشروع التوحيد هذا، هو مصدر صراع، لأنني بينما أنا أختبر نفسي كموضوع للآخر، وأعتزم أن أدمجه في هذا الاختبار وبواسطته، فإن الآخر يدركني كموضوع وسط العالم، ولا يعتزم مطلقاً أن أكون مشابهاً له. سيكون من الضروري إذاً ـ لأن الكينونة للآخر تتضمن سلباً داخلياً مزدوجاً ـ التأثير في السلب الداخلي الذي يتجاوز به الآخر التعالي لديّ، ويجعلني وجوداً للغير، أي إنه من الضروري التأثير في حرية الآخر.

ومن حيث إن هذا المثال الأعلى الذي يتعذر تحقيقه، يلازم مشروعي المنطلق من ذاتي في حضور الآخر، فإنه لا يمكن تشبيهه بالحب من حيث هو مشروع أي مجموعة عضوية من اندفاعات منطلقة من ذاتي نحو إمكانياتي الخاصة. لكنه المثال الأعلى للحب، والحافز له، وغايته وقيمته الخاصة. وبوصفه علاقة بدائية بالآخر، فإن الحب هو مجموعة الاندفاعات المنطلقة من ذاتي التي استهدف بها تحقيق هذه القيمة.

إن هذه الاندفاعات المنطلقة من ذاتي، تجعلني على علاقة مباشرة بحرية الآخر. بهذا المعنى، الحب هو صراع. لقد أشرنا بالفعل إلى أن حرية الآخر هي أساس لوجودي. وبما أن حرية الآخر تجعلني موجوداً، فليست لديّ أي طمأنينة، فأنا في وضع خطر بسبب هذه الحرية، إذ إنها تعيد تشكيل وجودي وتجعلني كائناً، وتمنحني قيماً وتنتزعها مني، وتفرض على وجودي انفلاتاً سلبياً متواصلاً من ذاته. إن هذه الحرية غير المسؤولة وخارج المتناول، التي تتخذ باستمرار أشكالاً مختلفة، والتي التزمت بها، يمكنها أن تُلزمني بدورها بألف طريقة وجود مختلفة. ولا يمكن أن يتحقق مشروع استعادتي لوجودي إلا إذا استوليت على هذه الحرية، وجعلتها خاضعة لحريتي. وهذه هي، في الوقت ذاته، الطريقة الوحيدة للتأثير في السلب الداخلي الحرّ الذي يجعلني به الغير، «الآخر» بالنسبة إليه، أي الذي يمكّنني من تمهيد الطريق للغير كي يتماهى بي مستقبلاً. وهذا ما سيبدو واضحاً جداً، إذا قاربنا هذه المشكلة من وجهة نظر سيكولوجية خالصة: لماذا يريد العاشق أن يكون محبوباً؟ لو كان الحب فعلاً مجرّد رغبة في امتلاك جسد الآخر، لكان من السهل إشباعه في الكثير من الحالات. البطل في رواية بروست مثلاً، جعل عشيقته تقيم عنده كي يمكنه أن يراها ويمتلكها في كل لحظة، وعرف كيف يضعها في حال تبعية مادية كلية، فلا بدَّ إذاً من أن يكون قد تخلّص من القلق. إلا أنه، على العكس من ذلك، بقي يتآكله الهمّ والهواجس. كانت ألبرتين(*) (Albertine) تستطيع أن تفلت من مارسيل (Marcel) عبر وعيها وبواسطته، حتى لو كان إلى جانبها، ولذلك، فإنه لم يعرف الطمأنينة إلا حين كان يتأملها خلال نومها. من المؤكد إذاً أن الحب يريد أن يجعل «الوعي» أسيراً له. لكن لماذا يريد هذا؟ وكيف؟

(*) **ألبرتين المختفية** (*Albertine disparue*) رواية لـ مارسيل بروست.

أن فكرة «المِلكية» التي غالباً ما تُستعمل لتفسير الحب، لا يمكنها أن تكون بالفعل، الفكرة الأولى التي ينبغي الإنطلاق منها. لماذا يمكنني أن أريد امتلاك الآخر لو لم يكن تحديداً هو الذي يجعلني أريد ذلك؟ لكن ذلك يستدعي بالتحديد أسلوباً معيناً في الامتلاك: نحن نريد الاستحواذ على حرية الآخر من حيث هي حرية. ليست إرادة القوة هي التي تجعل الطاغية يسخر من الحب، فهو يكتفي بالخوف عند الغير. وإذا التمس الحب من رعيته، فذلك بفعل المراوغة السياسية، وإذا وجد وسيلة أقل تكلفة له لاستعبادها، فإنه يتبنى هذه الوسيلة فوراً. وعلى عكس ذلك، إن الذي يريد أن يكون محبوباً، لا يرغب في استعباد الشخص الذي يحبه. ولا يتوق إلى أن يصبح موضوعاً لشغفٍ جارف وميكانيكي. وإنه لا يريد أن يمتلك كائناً آلياً، وإذا أردنا إذلاله يكفي أن نصوّر له أن الشغف الذي تشعر به حبيبته، ليس سوى نتيجة لحتميّة نفسيّة. سيفقد العاشق حينئذٍ شعوره بقيمته الشخصية في حبّه وكينونته. إذا كان شراب الحب السحري هو الذي جعل تريستان (Tristan) وإيزوت (Iseut) متيّمين ببعضهما، فإن حالهما لا تهمنا كثيراً، وقد يقتل الاستعباد الكلّي للحبيب حالة الحبّ لدى العاشق، فالهدف قد تمّ تجاوزه: إذ يجد العاشق نفسه من جديد وحيداً، إذا تحوّل الحبيب إلى إنسان آليّ. وهكذا، فإن العاشق لا يرغب في امتلاك الحبيب كما لو أنه يمتلك شيئاً، فهو يطالب بنمط خاص من الامتلاك. إنه يريد امتلاك حرية من حيث هي حرية.

إلاّ أنه، من جهة أخرى، لا يمكنه أن يشعر بإشباع من هذا الالتزام الحرّ الإرادي الذي هو الشكل السامي للحرية. من سيرضى بحبّ يبدو كأنه مجرّد وفاء للتعاهد الذي قطع بينهما؟ ومن سيقبل أن يقول للحبيب: «أحبك لأنني التزمت بكل حرية بهذا الحب، ولا أريد التراجع عن التزامي هذا»، «أحبك لأنني مخلص مع نفسي»؟ هكذا، فإن العاشق يطلب من الحبيب أن يقطع له عهداً على الحب والإخلاص، لكنه يغضب إذا كان الحب قائماً على هذا العهد، فهو يريد أن يحبّه الآخر بحرية، ويطالب بألا تكون هذه الحرية حرة من حيث هي حرية. وهو، كي يقبل بأن يكون أسيره، يريد من حرية الآخر أن تقرّر بنفسها أن تكون حباً ـ وذلك ليس في بداية العلاقة فحسب، بل في كل لحظة ـ ويريد في الوقت نفسه أن تأسر هذه الحرية ذاتها، وتنقلب على ذاتها، كما هو الحال في الجنون والحلم. وينبغي أن يكون هذا القبول بالأسر تنازلاً حراً ومقيَّداً في الوقت نفسه. عندما نقع في الحب، نرغب ألاّ يكون الآخر خاضعاً لحتمية شغفية، ولا أن

يكون لديه حرية خارج المتناول: بل أن يكون لديه حرية تلعب دور الحتمية الشغفية وتصبح أسيرة لعبثها. ولا يطلب العاشق أن يكون سبباً لهذا التغيّر الجذري للحرية، بل أن يكون هو المناسبة الوحيدة والمميزة لهذا التغير، فلا يمكنه أن يرغب في أن يكون سبباً لهذا التغيّر، من دون أن يحوّل حبيبه فوراً إلى أداة، وسط العالم، يمكن تجاوزها. ليست هذه هي ماهية الحب. لأن ما يحصل في الحب هو عكس ذلك، إذ يريد العاشق أن يكون بالنسبة إلى الحبيب، «كل شيء في العالم»: ذلك يعني أنه يجعل نفسه في موقع العالم، إنه يختصر العالم ويرمز إليه، وهو «هذا الكائن» الحاضر الذي يتضمن كل الكائنات الأخرى الحاضرة، إنه موضوع ويقبل أن يكون موضوعاً. لكنه، من جهة أخرى، يريد أن يكون الموضوع الذي يقبل الآخر أن يفقد حريته فيه، ويقبل أن يجد فيه ما هو بمثابة وقائعيته الثانية، ووجوده ومبرّر وجوده، فالموضوع يحدّ من التعالي، ويتجه نحوه التعالي عند الآخر حين يتجاوز كل المواضيع الأخرى، من دون أن يكون بإمكانه تجاوز هذا الموضوع. إنه يرغب دائماً أن تكون حرية الآخر محاصَرة بدائرة: أي إنه في كل لحظة تقبل فيها حرية الآخر أن يكون لتعاليها حدود، فإن هذا القبول يكون حاضراً مسبقاً من حيث هو دافع للقبول المعني. وإذا أراد أن يختاره الآخر من حيث هو غاية، فذلك بوصفه غاية قد تمّ اختيارها مسبقاً. وهذا يتيح لنا إدراكاً عميقاً لما يتطلبه العاشق من معشوقه: إنه لا يريد التأثير في حرية الآخر، بل يريد أن يوجد قبلياً من حيث هو قيد موضوعي يحدّ من هذه الحرية، أي إنه يريد أن يكون معطى دفعةً واحدةً معها وخلال انبثاقها بالذات، من حيث إنه القيد الذي عليها أن تقبله كي تكون حرة. ولهذا السبب بالذات، فإن ما يتطلبه العاشق، هو أن تقيّد حرية الآخر نفسها وتعيق هي نشاطها: هذا القيد البنيوي هو في الواقع معطى وإن ظهور المعطى كقيد يحدّ من الحرية، يعني أن الحرية تجعل نفسها موجودة داخل المعطى، بحيث تمتنع عن تجاوزه. وهذا الامتناع يعتبره العاشق حالة معاشة أي مفروضة عليه ـ وباختصار، وقائعية ـ كما يعتبره في الوقت ذاته، مقبولاً بحرية. ولا بدّ لهذا الامتناع من أن يكون مقبولاً بحرية، لأنه ليس سوى انبثاق حرية تختار نفسها كحرية. لكن لا بدّ من أن يُعاش فقط، لأنه لا بدّ من أن يكون استحالة دائماً حاضرة، ووقائعية ترتدّ إلى صميم حرية الآخر؛ ويتجلى ذلك نفسياً، عبر حاجة ملحّة لأن يكون القرار الحرّ الذي اتخذه الحبيب بشأن حبه لي موجوداً كدافع يجذبه من داخل التزامه الحرّ الحالي.

ندرك الآن معنى هذه الحاجة الملحّة: إنها حاجتي لأن أكون محبوباً، وهي وقائعية لا بدّ من أن تكون قيداً فعلياً بالنسبة إلى الآخر ولا بدّ من أن تكون في نهاية الأمر وقائعيته الخاصة، وإنها أيضاً وقائعيتي أنا. ومن حيث إن الآخر يجعلني موضوعاً حاضراً في الوجود، لا بدّ من أن أكون قيداً ملازماً حتى للتعالي لديه، بحيث إن الآخر، خلال انبثاقه في الوجود، يجعلني موجوداً كمطلق يتعذر تجاوزه، ليس من حيث إنني ما هو لذاته الذي يعدِّم، بل من حيث إنني موجود ـ للآخر ـ وسط ـ العالم. وهكذا، حين تريد أن تكون محبوباً، هذا يعني أنك تصيب الآخر في وقائعيته الخاصة، لأن ذلك يعني إرغامه على أن يعيد خلقك باستمرار من حيث إنك الشرط الذي يجعل حريته تخضع وتلتزم: وهذا يعني في الوقت ذاته أن الحرية تؤسس للواقعة، وأن للواقعة أفضلية على الحرية. إذا كان ممكناً التوصّل إلى هذه النتيجة، فإنني بالتأكيد سأكون في المقام الأول، بمنأى عن أي خطر، في وعي الآخر. أولاً لأن الحافز لقلقي ولخجلي، هو أنني أدرك ذاتي وأختبر نفسي في وجودي ـ للآخر من حيث إن وجودي هذا هو ما يمكن تجاوزه دائماً نحو شيء آخر، ومن حيث إنه موضوع محض لحكم تقويمي، ومجرّد وسيلة وأداة. إن مصدر قلقي هو أنني أتحمّل وأتقبّل بشكل ضروري وحرّ، هذا الكائن الذي يفرضه الآخر عليّ، بحرية مطلقة، كي أكونه: «الله وحده يعلم ما أنا عليه بالنسبة إلى الآخر! ووحده يعلم كيف يتصوّرني في فكره». ذلك يعني أن «الله وحده يعرف كيف يكوّنني الآخر»، إذ إن هذا الكائن يلازمني، وأخاف أن ألقاه يوماً على مفترق طريق، فهو غريب جداً عني، ومع ذلك هذا الكائن هو كينونتي أنا، وأعرف أيضاً أنني لن ألقاه إطلاقاً على الرغم من كل جهودي. لكن إذا أحبني الآخر، أصبح كائناً يتعذر تجاوزه، مما يعني أنه لا بدّ من أن أكون أنا الغاية المطلقة، فبهذا المعنى، أنا أنجو من الأداتية، ويصبح وجودي وسط العالم ملازماً تماماً لتعاليّ ـ لذاتي، لأن استقلاليتي مصانة بشكل مطلق. إن الموضوع الذي يفرضه الآخر عليّ كي أكونه، هو موضوع من حيث هو تعالٍ، وهو مركز مرجعيّ مطلق، تنتظم حوله في العالم كل الأشياء ـ الأدوات من حيث هي وسائل. وأكون، في الوقت نفسه، محمياً من أي فقدان محتمل من قيمتي الشخصية، من حيث إنني قيد مطلق للحرية أي للمصدر المطلق لكل القيم: إنني أنا القيمة المطلقة. وبمقدار ما أتقبّل وجودي ـ للآخر، أتقبّل ذاتي كقيمة. هكذا، حين يريد المرء أن يكون محبوباً، يعني أنه يتجاوز كل نظام القيم الذي وضعه الآخر كشرط لكل تقويم، وكأساس موضوعي لكل القيم.

تشكّل هذه الحاجة الملحة، موضوعاً مألوفاً للأحاديث التي تدور بين العشاق، فإمّا أن العاشقة التي تريد أن تكون معشوقة تتماهى بأخلاق زهديّة قائمة على تجاوز الذات، وتريد أن تجسّد الحدّ المثالي لهذا التجاوز كما في «الباب الضيق» (La Porte étroite)، وإما بشكل مألوف أكثر يطلب العاشق من حبيبته أن تضحي لأجله، بالأخلاق التقليدية في أعمالها، ويقلق كي يعرف إذا كان بإمكانها أن تخون أصدقاءها لأجله، وأن «تسرق لأجله»، وأن «تقتل لأجله»... إلخ. من وجهة النظر هذه، لا بدّ من أن يفلت وجودي من نظرة الحبيب، أو بالأحرى، لا بدّ من أن يكون موضوعاً لنظرة لها بنية مختلفة: لم يعدْ ينبغي أن يراني الحبيب على خلفية عالم، من حيث أنني مجرّد كائن من بين غيره من هذه الكائنات الحاضرة، لكن لا بدّ من أن يتجلّى العالم انطلاقاً مني. بمقدار ما يؤدي انبثاق الحرية إلى وجود عالم، فلا بدّ من أن أكون الشرط ذاته لانبثاق عالم، من حيث إنني الشرط الذي يحدّ من هذا الانبثاق. ولا بدّ من أن تكون مهمتي هي أن أجعل الأشياء موجودة، كالأشجار والمياه والمدن والحقول وكذلك بقية الناس، وأن أعطيها في ما بعد للآخر كي ينظمّها ويشكلّها كعالم، كما هو حال الأم في المجتمعات الأمومية حيث تكتسب الألقاب والاسم، ليس لتحتفظ بها، بل لتنقلها مباشرة إلى أطفالها. وبمعنى ما، إذا كان لا بدّ من أن أكون معشوقاً، فأكون أنا هو الموضوع الذي سيوجد العالم بتفويض منه، بالنسبة إلى الآخر. وبمعنى آخر، أنا هو العالم، فبدلاً من أن أكون «هذا الكائن» الحاضر الذي ينفصل عن العالم كعمق خلفي، أصبح أنا هو الموضوع من حيث هو العمق الخلفي الذي ينفصل عنه العالم. وهذا ما يجعلني مطمئناً: لا تعود نظرة الآخر مصدراً لمحدوديتي، ولا تعود تجمّدني في وجودي، وفي ما أنا عليه بكل بساطة، فلن ينظر إليّ ككائن قبيح أو صغير أو جبان، لأن هذه الخصائص تمثّل بالضرورة تحديداً فعلياً لوجودي وإدراكاً لمحدوديتي من حيث هي محدودية. ومن المؤكد أن ممكناتي تبقى إمكانيات متجاوَزة، أي إمكانيات ـ ميتة، لكن لديّ كل الممكنات، وإنني كل إمكانيات العالم الميتة، وبذلك فإنني لا أعود كائناً يفهم نفسه انطلاقاً من الكائنات الأخرى أو انطلاقاً من أعماله، فما أطلبه من الحدس الغرامي لدى الآخر، هو أن أكون بالنسبة إليه كلاًّ شاملاً مطلقاً، بحيث لا بدّ من أن ينطلق منه لفهم كل الكائنات ولفهم الأعمال الخاصة بهذا الكلّ. يمكننا القول بعد تعديل بسيط للصيغة الشهيرة عند «الرواقيين»، إنه يمكن «للمعشوق أن يرى الأمور بالمقلوب ثلاث مرات»، فمثال الإنسان الحكيم ومثال الذي يريد أن يكون

معشوقاً يتطابقان بالفعل، من حيث إن كل واحد منهما يريد أن يكون كلاً شاملاً كموضوع، بحيث ينكشف لحدس شامل من شأنه أن يدرك الأعمال في عالمه، كبُنى جزئية يمكن تفسيرها انطلاقاً من هذا الكل الشامل. وكما أن الحكمة تطرح نفسها كحالةٍ ينبغي بلوغها عبر تحوّل مطلق، كذلك فإنه لا بدّ لحرية الآخر من أن تتحول بشكل مطلق كي تتيح لي بلوغ حالة الإنسان المعشوق.

قد يتطابق هذا الوصف حتى الآن، مع الوصف الشهير الذي قدّمه هيغل لعلاقات السيد والعبد، فما يمثله السيد بالنسبة إلى العبد، يريد العاشق أن يمثله بالنسبة إلى المعشوق. ولا بدّ من أن تتوقف هنا هذه المماثلة بين هذين الوصفين، لأن السيد عند هيغل لا يبتغي حرية العبد إلا بطريقة جانبية، والى حدّ ما ضمنية، بينما يبتغي العاشق **بدايةً**، حرية المعشوق. بهذا المعنى، إذا كان لا بدّ لي من أن أكون معشوقاً من الآخر، فلا بدّ من أن يختارني الآخر، بحرية كمعشوق. ومن المعروف أنه يُستخدم في اللغة الشائعة للحب مصطلح «مُختار» للدلالة على المعشوق. لكن، يجب أن لا يكون هذا الاختيار نسبياً أو عرضياً: إن العاشق يغضب ويشعر بفقدان قيمته الشخصية حين يفكّر أن المعشوق قد اختاره من بين آخرين. «إذاً، لو لم أكن قد أتيت إلى هذه المدينة، ولو لم أخالط هؤلاء، فهل كنتَ تعرفت إليّ، وهل كنت أحببتني؟»، هذه الفكرة تحزن العاشق: إذ يصبح حبّه مجرّد حبّ مثل غيره، محدوداً بوقائعية المعشوق وبوقائعيته الخاصة، ومحدوداً في الوقت ذاته، بعرضية اللقاءات والمصادفات؛ إنه يصبح حباً داخل العالم، وموضوعاً يفترض وجود العالم، ويمكنه بدوره أن يكون موجوداً بالنسبة إلى آخرين. إن ما يتطلبه العاشق، يعبّر عنه بكلمات خرقاء وملطخة «بالتشيئية»، فهو يقول: «نحن خُلقنا لبعضنا، أو يستعمل أيضاً عبارة «توأم روحي». لكن ينبغي تفسير ذلك: إنه يعرف جيداً أن عبارة «نحن خلقنا لبعضنا» تفترض الرجوع إلى اختيار أصلي، ويمكن أن يكون هذا الاختيار صادراً عن الله من حيث هو كائن يختار بشكل مطلق، لكن الله لا يمثل هنا سوى انتقال إلى الحدّ الأقصى في تطلّب المطلق. والواقع أن ما يطلبه العاشق، هو أن يجعله المعشوق خياراً مطلقاً بالنسبة إليه. ذلك يعني أن وجود المعشوق ـ في العالم، لا بدّ من أن يكون وجوداً ـ عاشقاً. ولا بدّ من أن يكون انبثاق المعشوق اختياراً حراً للعاشق. وبما أن الآخر هو أساس لوجودي ـ كموضوع، فإنني أطلب منه أن تكون الغاية الوحيدة والمطلقة لانبثاق وجوده، هي أن يختارني أنا، أي أن يختار

أن يكون موجوداً لأجل أن يكون أساساً لموضوعيتي ووقائعيتي. هكذا، فإن وقائعيتي تكون قد «نجت». ولم تعد هذا المعطى الذي يتعذر التفكير به وتجاوزه، والذي أهرب منه، فهي تصبح ما يجعل الآخر نفسه موجوداً لأجله. وهي بمثابة غاية يحدّدها لنفسه. لقد أفسدتُه بوقائعيتي، لكن من حيث هو حرية فحسب، وهو يردّها لي من حيث هي وقائعية مستعادة ومقبولة، إنه الأساس لهذه الوقائعية، ولذلك فهي غايته. انطلاقاً من هذا الحب، أدرك إذاً بشكل مختلف استلابي ووقائعيتي الخاصة التي ـ من حيث إنها للآخر ـ لم تعد واقعة، بل أصبحت «حقاً»، فوجودي كائن لأن هناك من يستدعيه ويطلبه. وهذا الوجود يصبح سخاء محضاً من حيث إنني أتحمله وأتقبله، فأنا موجود لأنني أبذل ذاتي من دون حساب. هذه الأوردة والعروق الظاهرة على يديّ، والتي أحبها، إنما هي موجودة عن طيبة قلب. كم أنا طيب القلب حين أمنح عينيّ وشعري وحاجبيّ، من دون كلل، عبر فيض من السخاء، لتلك الرغبة الملحة التي يكوّنها الآخر في نفسه بكل حرية. بدلاً من أننا كنا نشعر بالقلق، قبل أن نصبح معشوقين، بسبب هذا التضخم غير المبرّر، والذي يتعذر تبريره، والذي هو وجودنا حينذاك، فأننا في الوقت الحاضر، وبدلاً من أن نشعر بأن وجودنا «فائض» و«زائد عن اللزوم»، فإننا نشعر الآن بأن هناك حرية مطلقة تريده وتستعيده في أدقّ تفاصيله، وهو في الوقت نفسه، يحدّدها ـ ونحن نريدها بملء حريتنا. وعندما تكون الحرية موجودة، تكون هي جوهر الفرح في الحب: وهذا الفرح هو شعورنا بأن هناك مبرراً لوجودنا.

إذا استطاع المعشوق أن يحبنا، يصبح في الوقت ذاته مستعداً كلياً لأن تستوعبه حريتنا: إن توقنا إلى أن نكون معشوقين، إنما هو أصلاً تطبيق للبرهان الأنطولوجي على كينونتنا ـ للآخر. إن ماهيتنا الموضوعية تستدعي وجود الغير، والعكس بالعكس، إن حرية الغير هي الأساس لماهيتنا. إذا كان بإمكاننا استدخال كل النظام، نكون نحن الأساس لأنفسنا.

هذا هو إذاً الهدف الواقعي للعاشق، من حيث إن حبه هو مشروع، أي إنه يندفع بذاته نحو الخارج. ولا بدّ من أن يثير هذا المشروع صراعاً، فالمعشوق يدرك العاشق بالفعل من حيث هو مجرد موضوع من بين غيره من المواضيع الأخرى، أي إنه يدركه حسياً على خلفية عالم، فيتجاوزه ويستخدمه. المعشوق هو نظرة. لا يمكنه إذاً أن يستخدم التعالي لديه، كي يضع حدوداً قصوى

لتجاوزاته، ولا أن يستخدم حريته كي يأسر نفسه. وبما أن المعشوق قد لا تكون لديه الرغبة في أن يحب، فلا بدّ للعاشق إذاً من أن يقوم بإغوائه، فحبه لا يتميز من مشروع الإغواء هذا. عندما أقوم بالإغواء، لا أحاول إطلاقاً أن أكشف للآخر عن ذاتيتي، فلا يمكنني، من جهة أخرى، أن أفعل ذلك إلا إذا نظرتُ إليه، لكنني، عبر هذه النظرة وبواسطتها، أتسبب باضمحلال ذاتية الآخر، وهذه الذاتية هي ما أريد أن أتماثل به وأستدمجه. الإغواء يعني أن أتقبّل وأتحمّل كلياً موضوعانيتي بالنسبة إلى الآخر، من حيث إن ذلك يشكّل مجازفة، ويعني أنني أعرّض نفسي لنظرته، وأجعله ينظر إلي، كما أنني أجازف بأن أكون مرئياً كي أنطلق من جديد، وأستحوذ على الآخر عبر موضوعانيتي وبواسطتها. إنني أرفض أن أتخلّى عن الأرضية التي أختبر فيها موضوعانيتي، فعلى هذه الأرضية أريد أن أخوض صراعاً من حيث إنني أجعل نفسي موضوعاً فاتناً. لقد عرّفنا الافتتان في القسم الثاني من كتابنا، بأنه حالة: قلنا إنه وعي غير نظري بأنني اللاشيء في حضور الكائن، فالإغواء يهدف إلى أن يُحدث عند الآخر وعياً بعدميته في مواجهة الموضوع الفاتن الذي يغويه. وإنني أهدف بواسطة الإغواء إلى أن أكوّن ذاتي كوجود مكتمل، وإلى أن أفرض الاعتراف بي من حيث إنني كذلك. لأجل ذلك أكوّن نفسي كموضوع ذي دلالة. ولا بدّ لأفعالي من أن تدلّ على اتجاهين: إنها تدلّ من ناحية، على ما يُسمى خطأً «ذاتية»، والتي هي بالأحرى عمق كينونيّ موضوعي ومخفي، فالفعل ليس غاية بحدّ ذاته فحسب، بل هو يدلّ على سلسلة لامتناهية وغير متمايزة من أفعال أخرى واقعية وممكنة، أقوم بها من حيث إنها تشكّل كينونتي الموضوعية الخفية. وهكذا، أحاول أن أوجّه التعالي الذي يتجاوزني، وأن أحيله إلى إمكانياتي ـ الميتة اللامتناهية، كي أكون اللامتجاوَز تحديداً، بمقدار ما أن اللامتجاوَز الوحيد هو اللامتناهي. ومن ناحية أخرى، يحاول كل فعل من أفعالي أن يدلّ على أكبر كثافة للعالم ـ الممكن، ولا بدّ من أن يُظهرني مرتبطاً بأوسع مناطق العالم، إما أنني أقدّم العالم للحبيب وأحاول أن أجعل نفسي كوسيط ضروري بينه وبين العالم، وإما أنني ببساطة أُظهر بأفعالي قدراتي اللامتناهية في تنوعها وتأثيرها في العالم (مال، سلطة، علاقات... إلخ). في الحالة الأولى، أحاول أن أجعل نفسي لامتناهياً في أعماقي، وفي الحالة الثانية، أحاول أن أتماهى بالعالم. بهذه الأساليب المختلفة، أطرح نفسي وأعرضها من حيث إنني اللامتجاوَز. هذا الطرح إلى الأمام لا يمكنه أن يكتفي بذاته، فليس هو سوى محاصرةٍ للآخر، ولا يمكنه أن يكتسب قيمة فعلية من

دون موافقة حرية الآخر الذي لا بدّ له من أن يأسر نفسه باعترافه بأنه عدم في مواجهة الامتلاء المطلق في كينونتي.

سيقال إن هذه المحاولات المتنوعة من التعبير تفترض اللغة. نحن لا ننكر ذلك، بل سنضيف قائلين إنها هي اللغة ذاتها، أو إذا شئنا، إنها أسلوب أساسي للغة. لأنه إذا كانت ثمة مشاكل سيكولوجية وتاريخية تتعلق بالوجود، مثل تعلّم لغة معينة واستعمالها، فإنه ليس ثمة مشكلة خاصة تتعلق بما يسمى اختراع اللغة، فاللغة ليست ظاهرة تضاف في ما بعد إلى الوجود ـ للآخر: إنها في الأصل هي هذا الوجود ـ للآخر، أي إنها هي الواقعة التي تختبر الذاتية فيها نفسها كموضوع للآخر. في عالم من المواضيع الخالصة، لا يمكن «اختراع» اللغة بأي حال، لأن اللغة تفترض أصلاً علاقة بذات فاعلة أخرى. وعندما تكون هناك علاقات بين ذوات فاعلة من حيث هي وجود ـ للآخر، يصبح اختراع اللغة غير ضروري، لأن اللغة تكون معطاة مسبقاً عبر الاعتراف بالآخر. ومهما أفعل، فإنه بمجرّد أن تكون أفعالي التي أتصوّرها وأنفّذها، واندفاعاتي المنطلقة نحو إمكانياتي، تعبيراً ظاهرياً عن معنى لا أدركه على الرغم من أنني أختبره، فإنني «أكون» أنا لغة. بهذا المعنى ـ وبهذا المعنى فقط ـ يبدو هايدغر مصيباً عندما يعلن: «إن ما أقوله هو أنا»[1]. ليست هذه اللغة مجرد غريزة عند المخلوق البشري المكوَّن، وليست كذلك اختراعاً صادراً عن ذاتيتنا، لكن لا ينبغي أيضاً أن نردّها إلى كينونة «الدازاين» الخالصة خارج ـ ذاته. إنها من مكوّنات الوضع الإنساني، وإنها في الأصل الاختبار الذي يمكن أن يقوم به ما هو لذاته في وجوده ـ للآخر، وهي في ما بعد، تجاوز لهذا الاختبار واستخدام له لأجل إمكانيات هي إمكانياتي، أي لأجل إمكانيات كوني هذا أو ذاك بالنسبة إلى الآخر. من هنا، فهي لا تتميز من الاعتراف بوجود الآخر. إن انبثاق الغير أمامي من حيث هو نظرة، يؤدي إلى انبثاق اللغة كشرط لوجودي، فهذه اللغة البدائية ليست بالضرورة هي الإغواء،

(1) هذه الصيغة هي لألفونس دو ولينز (Alphonse de Waelhens) في كتابه: Alphonse de Waelhens, *La Philosophie de Martin Heidegger*, bibliothèque philosophique de Louvain; 2 (Louvain: Institut supérieur de philosophie, 1942), p. 99,

انظر أيضاً نصّ هايدغر الذي يستشهد به في هذا الكتاب: «هذه الشهادة هنا لا تعني تعبيراً مضافاً على كينونة الإنسان، بل هي تسهم في تكوين هذه الكينونة نفسها»، انظر: Martin Heidegger, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, p. 6.

وسنرى أشكالاً أخرى لها، لقد أشرنا من ناحية أخرى، إلى أنه لا يوجد أي موقف بدائي تجاه الآخر، فالمواقف تتتابع ضمن دائرة مقفلة بحيث يستدعي كل واحد منها للآخر. لكن، بالمقابل، لا يفترض الإغواء أي شكل سابق للغة: إنه بأكمله تحقيق للغة، ذلك يعني أن اللغة تستطيع أن تنكشف بأكملها دفعة واحدة، عبر الإغواء من حيث هو أسلوب وجود بدائي للتعبير. ومن البديهي أننا نعني باللغة، كل ظواهر التعبير، وليس الكلام المحكي الذي هو عالم مشتقّ وثانوي، يشكّل ظهوره موضوعاً لدراسة تاريخية. وفي حالة الإغواء بشكل خاص لا تهدف اللغة إلى تمكيننا من أن نعرف وإنما إلى جعلنا نحسّ.

لكنني أتصرف على غير هدى، في محاولتي الأولى لإيجاد لغة فاتنة، لأنني أوجه نفسي نحو الشكل المجرد والفارغ لموضوعانيتي بالنسبة إلى الغير. لا يمكنني حتى أن أتصور مفاعيل حركاتي ومواقفي، لأنها صادرة عن حريتي التي تستعيدها دائماً وتؤسس لها ثم تتجاوزها في ما بعد، ولأنها لا معنى لها إلا إذا أعطتها حريتي معنى. هكذا، فإنني لا أدرك دائماً «المعنى» في تعابيري، ولا أعرف إطلاقاً إذا كنت أعبر عما أعنيه فعلاً، ولا إذا كنت أعبر عن معنى؛ ينبغي عليّ في هذه اللحظة تحديداً أن أدرك ما يجول في خاطر الآخر، وهذا ما لا يمكن تصوّره من حيث المبدأ. وبما أنني لا أعرف ما أعبر عنه بالفعل، بالنسبة إلى الآخر، أكوّن لغتي الخاصة كظاهرة هروب غير مكتملة خارج ذاتي. حالما أعبّر عن نفسي، لا يمكنني سوى أن أتكهن معنى ما أعبّر عنه، أي بالمحصلة، معنى ما أنا عليه في وجودي، لأن التعبير والكينونة هما، عبر هذا المنظور، الشيء ذاته. الآخر هو دائماً هناك، فهو حاضر لنا ونختبره من حيث إنه يعطي للغة معناها. كل تعبير وكل حركة وكل كلمة، هي، في ما يتعلق بي، اختبار عينيّ لواقع الآخر من حيث هو مصدر استلابي. ليس «السيكوباتي» وحده هو الذي يمكنه أن يقول ـ كما في ذهان التأثير[2] مثلاً ـ «إنهم يسرقون فكري». لكن واقعة التعبير هي نفسها سرقة للفكر لأن الفكر بحاجة لمساعدة حرية مستلِبة، كي يتشكّل كموضوع. لذلك، إن هذا المظهر الأول للغة هو مقدس ـ من حيث إنني أستخدمها لأجل الآخر. الموضوع المقدس هو في الواقع موضوع من العالم يدلّ

(2) من ناحية أخرى، فإن ذهان التأثير هو كعموم أمراض الذهان، تجربة حصريّة تتجلى عبر أساطير متعلقة بواقعة ميتافيزيقية كبيرة: إنها هنا واقعة الاستلاب، فالمجنون لا يعمل سوى على تحقيق الوضع البشري على طريقته.

على تعالٍ متجاوز للعالم. وتكشف اللغة لي عن حرية الذي يصغي إليّ بصمت، أي تكشف عن التعالي لديه.

لكنني أبقى في اللحظة نفسها موضوعاً له دلالة بالنسبة إلى الغير ـ هو ما كنت عليه دائماً. ليس هناك أي طريق ينطلق من موضوعانيتي، ويمكنه أن يدلّ الغير على التعالي لديّ. إن المواقف، والتعابير والكلمات لا تستطيع إطلاقاً أن تدله سوى على مواقف وتعابير وكلمات أخرى. هكذا، تبقى اللغة بالنسبة إلى الآخر، مجرّد خاصيّة لموضوع سحري ـ وهي الموضوع السحري نفسه. إنه تأثير عن بُعد يعرف الآخر تماماً مدى مفعوله. هكذا، الكلمة مقدسة عندما أستعملها أنا، وهي سحريّة عندما يسمعها الغير. وهكذا، لا أعرف لغتي أكثر من عدم معرفتي بجسدي بالنسبة إلى الغير، فلا يمكنني أن أسمع نفسي وأنا أتكلم، ولا أن أرى نفسي وأنا أبتسم، فمشكلة اللغة موازية تماماً لمشكلة الأجساد، والتوصيفات التي تصلح للواحدة تصلح للأخرى.

إلا أنه لا يمكن للفتنة أن تكون هي نفسها سبب الحب، حتى لو كانت هي السبب لكون الآخر كائناً مفتوناً. يمكن للمرء أن يُفتن وينبهر بخطيب، أو بممثل أو ببهلوان: ذلك لا يعني أنه يحبه. ولا يمكنه بالتأكيد أن يُبعد نظره عنه، لكن الموضوع الفاتن يبرز على خلفية عالم، بحيث لا يطرح الافتتان هذا الموضوع كحد أقصى للتعالي، فهو، على عكس ذلك، تعالٍ بحد ذاته. إذاً، متى سيصبح المعشوق بدوره عاشقاً؟

الجواب بسيط: عندما سيعتزم أن يكون معشوقاً. إن الآخر كموضوع لا يملك بحدّ ذاته القوة الكافية كي يكون سبباً للحب. إذا كان المثال الأعلى للحب هو امتلاك الآخر من حيث هو آخر، أي من حيث هو ذاتية ناظرة، فإن هذا المثال لا يصبح مشروعاً إلا انطلاقاً من لقائي بالآخر كذات فاعلة وليس بالآخر كموضوع. حين يحاول الآخر كموضوع أن يغويني، فإن الإغواء لا يجمّله سوى بميزة الموضوع الثمين الذي «ينبغي امتلاكه». وقد يجعلني أخاطر كثيراً كي أستميله إليّ، لكن لا يمكن الخلط بين هذه الرغبة في امتلاك موضوع وسط العالم، وبين الحب، فلا يمكن للحب أن يولد لدى المعشوق إلا من تجربة استلابه وهروبه باتجاه الآخر. لكن، إذا كان الأمر كذلك، مجدداً، فإن المعشوق لن يتحوّل إلى عاشق إلا إذا صمّم أن يكون معشوقاً، أي إذا كان ما يريد استمالته ليس جسداً، بل ذاتية الآخر من حيث هي ذاتية. والوسيلة الوحيدة التي

يستطيع تصوّرها كي يحقق هذا الامتلاك هي أن يجعل نفسه معشوقاً. هكذا يبدو لنا أن الحب هو في ماهيته مشروع يهدف إلى أن يجعل المرء نفسه محبوباً. من هنا هذا التناقض الجديد وهذا الصراع الجديد: كل واحد من العاشقين هو أسير للآخر كلياً من حيث إنه يريد أن يحبه هذا الآخر ولا يحب غيره، لكن كل واحد منهما يطلب في الوقت نفسه، من الآخر حباً لا يكون إطلاقاً مجرد «تصميم على أن يجعل نفسه محبوباً». إن ما يطلبه بالفعل هو أن يكون لدى الآخر حدس تأملي وعاطفي بحبيبه من حيث هو الحدّ الموضوعي لحريته، والأساس الحتمي والمختار للتعالي لديه، والكل الشامل للوجود، والقيمة الأسمى، وذلك من دون أن يهدف هذا الحبيب أصلاً إلى أن يجعل نفسه محبوباً. إن هذا الحب المطلوب على هذا الشكل من الآخر، لا يمكنه أن يطلب شيئاً، إنه مجرّد التزام من دون أن يكون هناك تبادل. لكن هذا الحب لا يمكنه تحديداً أن يكون موجوداً، إلا بوصفه مطلباً لدى العاشق، فالعاشق مأسور بشكل مغاير: إنه أسير مطلبه ذاته بمقدار ما يقتضي الحب أن يكون العاشق معشوقاً. إنه حرية تهدف إلى التجسّد، وتتطلب وجوداً خارجياً: إنه إذاً حرية تعبّر عبر السلوك عن الهروب نحو الآخر، وهي حرية تطالب، من حيث هي حرية، باستلابها. حين يهدف العاشق بكل حرية إلى أن يحبّه الآخر كموضوع، تصبح حريته مستلَبة بمقدار ما تنصهر في الجسد الموجود ـ للآخر، أي إنها تتجسد في الوجود كهروب نحو الآخر؛ إنها ترفض باستمرار أن تطرح نفسها كإنية خالصة، لأن هذا التأكيد للذات كذات يؤدي إلى انهيار الآخر كنظرة وانبثاقه كموضوع، أي إلى حالة تختفي فيها إمكانية أن يكون معشوقاً لأن الآخر يصبح مجرّد موضوع. إن هذا الرفض يجعل الحرية إذاً متعلقة بالآخر، والآخر من حيث هو ذاتية، يصبح حداً لحرية ما هو لذاته، وهو حدّ يتعذر تجاوزه وهدف وغاية قصوى من حيث إن الآخر يحتفظ بمفتاح كينونة ما هو لذاته. نكتشف إذاً هنا المثال الأعلى للمشروع الغرامي: وهو أن تصبح الحرية مستلَبة. لكن الذي يريد أن يكون معشوقاً، هو الذي يجعل حريته مستلَبة، من حيث إنه يريد أن يحبه الآخر. تصبح حريتي مستلَبة في حضور الذاتية الخالصة للآخر الذي هو الأساس المكوَّن لموضوعيتي: لا يمكنها أن تكون مستلَبة عندما يكون الآخر موضوعاً. في هذه الحالة، إن استلاب المعشوق الذي يحلم به العاشق يبدو متناقضاً، لأن المعشوق لا يستطيع أن يكون أساس كينونة العاشق إلا حين يتجاوزه مبدئياً باتجاه مواضيع أخرى في العالم، فلا يمكن إذاً لهذا التعالي أن يكوّن الموضوع الذي يتجاوزه كموضوع متجاوَز، وأن يكوّنه

في الوقت ذاته كموضوع يحدّ من أي تعالٍ. وهكذا، فإن كل واحد من الثنائي العاشق، يريد أن يرى بحدسه العفوي حرية الآخر مستلَبة بالنسبة إليه كموضوع. لكن هذا الحدس، من حيث إنه الحب بكل معنى الكلمة، ليس سوى مثال أعلى لما هو لذاته، إلا أنه متناقض، فلا يكون كل واحد مستلَباً إلا بمقدار ما يبتغي استلاب الآخر. كل واحد يريد أن يحبّه الآخر، من دون أن يدري أنه، حين يحب، هذا يعني أنه يريد أن يكون محبوباً، وحين يريد أن يحبه الآخر، فهو يريد فقط أن يريد الآخر أن يحبه. هكذا، فإن العلاقات الغرامية هي نظام من الإحالات غير المحدودة، المشابة لتركيبة «الانعكاس والمنعكس» الملازمة للوعي المحض، وهو تحت تأثير قيمة مثالية هي الحب، أي الاندماج بين الوعي والوعي الآخر بحيث يحتفظ كل واحد منهما بغيريته كي يكون أساساً لأن يكون الوعي الآخر «آخر». ذلك أن هناك عدماً، يتعذر تجاوزه، يفصل بين الوعي والوعي الآخر، لأنه سلب داخلي متبادل بينهما، وهو في الوقت ذاته، عدم فعلي بين السلب الداخلي لدى أحدهما والسلب الداخلي لدى الآخر، فالحب هو محاولة متناقضة لتجاوز السلب الفعلي، مع الاحتفاظ بالسلب الداخلي. إنني أطلب من الآخر أن يحبني، وأقوم بكل ما يمكنني لتحقيق مشروعي: لكن إذا أحبني الآخر، فهو يخيب أملي جذرياً بحبه هذا بالذات، فقد كنت أطلب منه أن يؤسس لوجودي كموضوع له امتيازات، وأن يحافظ على ذاتيته الخالصة قبالتي، لكنه حين يحبني، فهو يختبرني كذات فاعلة، ويدمّر ذاتيته عبر تحوّله إلى موضوع لي من حيث إنني ذاتية. إن مشكلة كينونتي ـ للآخر تبقى إذاً من دون حلّ، ويبقى كل عاشق كائناً ـ لذاته معزولاً كلياً في ذاتيته، ولا شيء يحول دون أن يجعل كل واحد نفسه موجوداً ـ لذاته، ولا شيء يُزيل عرضيتهما أو ينقذهما من الوقائعية. إن كل واحد يكون، على الأقل، قد حقق مكسباً لأنه لم يعد معرّضاً للخطر الناتج عن حرية الآخر ـ لكن خلافاً لما يعتقده: لا يعود ذلك إلى أن الآخر يجعله موضوعاً يحدّ من التعالي لديه، بل يعود ذلك إلى أن الآخر يختبره من حيث هو ذاتية ولا يريد أن يختبره إلا كذاتية. لكن هذا المكسب معرّض دائماً للخطر: بدايةً، من الممكن في كل لحظة أن يتحرّر الوعي من قيوده، فينظر فجأة إلى الآخر كموضوع. عندئذٍ يتوقف الافتتان، يصبح الغير وسيلة من بين الوسائل، فيكون موضوعاً بالنسبة إلى الآخر، وفقاً لرغبته، لكنه موضوع ـ أداة، أي موضوع يتجاوزه الآخر باستمرار، وإن الوهم، أي لعبة المرايا التي تشكّل الواقع الملموس للحب، تتوقف فجأة. وفي الحب أيضاً يحاول

كل وعي أن يجد في حرية الآخر حماية لوجوده ـ للآخر. ذلك يفترض أن الآخر موجود أبعد من العالم، كذاتية خالصة، وكالمطلق الذي يأتي بواسطته العالم إلى الكينونة. لكن، يكفي أن ينظر شخص ثالث إلى العاشقين معاً، كي يختبر كل منهما تموضُعَ ذاته، وتموضُع الآخر أيضاً. وفي الوقت ذاته، لا يعود الآخر بالنسبة إلي التعالي المطلق الذي يؤسس لوجودي، بل هو تعالٍ ـ متجاوَز، ولست أنا من يتجاوزه، بل شخص آخر. أما علاقتي الأصلية به، أي علاقتي كمعشوق بالعاشق، فتتجمد لتصبح إمكانية ـ ميتة، ولا تعود اختباراً لعلاقة بين موضوع يحدّ من أي تعالٍ، وبين الحرية التي هي أساس له: بل هي حب من حيث هو موضوع مستلَب كلياً بواسطة شخص ثالث. هذا هو السبب الحقيقي الذي يدفع العاشقين للبحث عن الوحدة. ذلك أن ظهور شخص ثالث، مهما يكن هذا الشخص، إنما هو مدمّر لحبّهما. لكن الوحدة الفعلية (نحن وحيدان في غرفتي) ليست وحدة مبدئية. حتى لو أنه لا يرانا بالفعل أي شخص، فإننا موجودان بالنسبة إلى وعي كل الناس، ونعي إننا موجودان بالنسبة إليهم كلهم. وبالنتيجة فإن الحب كأسلوب أساسي للكينونة ـ للآخر يجد في وجوده ـ للآخر بذور انهدامه. لقد عرّفنا منذ قليل الانهداميّة الثلاثية للحب: في المقام الأول، الحب هو، في ماهيته، خداع وارتداد إلى ما لا نهاية، لأنني حين أحب، هذا يعني أنني أريد أن أكون محبوباً، إذاً إنني أريد أن يريد الآخر أن أحبّه. ويتضمن الاندفاع الغرامي ذاته فهماً ماقبل ـ أنطولوجي لهذا الخداع: من هنا، شعور العاشق المستمر بعدم الرضى. ولا ينتج هذا الشعور عن عدم جدارة الحبيب، كما كان معتقداً، بل عن فهم ضمني لحقيقة الحدس الغرامي من حيث إنه مثال أعلى لا يمكن بلوغه بوصفه حدساً مؤسّساً. كلما أحبني الآخر أكثر، فقدت كينونتي أكثر، وتحمّلت مسؤولياتي أكثر، وقدرتي الخاصة على الكينونة. في المقام الثاني، إن يقظة الآخر هي دائماً ممكنة، فهو يستطيع، بين لحظة وأخرى، أن يجعلني أَمثل أمامه كموضوع، من هنا شعور العاشق بعدم الاستقرار. وفي المقام الثالث، الحب هو مطلق يجعله الآخرون نسبياً بشكل متواصل. ينبغي على العاشق أن يبقى وحيداً في العالم مع الحبيب كي يحتفظ الحب بخاصيته كمحرر مرجعيّ مطلق. من هنا، الشعور المتواصل بالخجل لدى العاشق (أو الشعور بالفخر، وهو الشيء نفسه هنا).

هكذا، لا جدوى إذا حاولت أن أفقد ذاتي في الموضوعية: لا يفيدني

شغفي في شيء، فقد أعادني الآخر ـ إما بذاته وإما بواسطة الآخرين ـ إلى ذاتيتي التي يتعذر تبريرها. ويمكن لهذا الاستنتاج أن يولّد يأساً كلياً، ومحاولة جديدة لتحقيق تماثل بين الآخر وبيني. وسيكون المثال الأعلى لشغفي معاكساً للذي وصفناه منذ قليل: بدلاً من أن أعتزم ابتلاع الآخر بحيث أحتفظ له بغيريّته، فإنني سأعتزم أن يبتلعني الآخر وأن أفقد ذاتي في ذاتيته للتخلص من ذاتيتي. وسوف يتجلى هذا المشروع، على الصعيد الملموس، عبر الموقف المازوشي: بما أن الآخر هو الأساس لوجودي ـ للآخر، إذا فوّضت أمري إليه كي يجعلني موجوداً، فلن أكون سوى كائن في ـ ذاته يرتكز وجوده على حرية الآخر. إن ذاتيتي هنا هي التي تُعتبر عائقاً أمام الفعل الأصلي الذي به أرتكز على الآخر في وجودي، وإن ذاتيتي هي التي أسلبها قبل كل شيء بكل حريتي الخاصة، فأحاول إذاً أن ألتزم كلياً بوجودي كموضوع، وأرفض ألاّ أكون سوى موضوع، واستقرّ عبر الآخر. وبما أنني أختبر هذه الكينونة كموضوع في حالة من الخجل، فإنني أريد خجلي وأحبّه من حيث هو دلالة عميقة على موضوعيتي، وبما أن الآخر يدركني كموضوع لرغبته الحالية[3]، أريد أن أكون مرغوباً فيه، فأجعل نفسي في حالة الخجل، موضوعاً للرغبة. إذا ما حاولت بإصرار أن أجعل الآخر يعاملني كموضوع من بين المواضيع، وكأداة للاستخدام، بدلاً من أن أحاول أن أكون موجوداً بالنسبة إلى الآخر كموضوع يحدّ من التعالي لديه، فإن موقفي في حالة الخجل يكون مشابهاً لموقفي في الحب: إن التعالي الخاص بي هو الذي أسلبه هنا وليس التعالي لدى الآخر. ليس عليّ، هذه المرة، أن أعتزم أسْر حريته، بل أتمنى، على عكس ذلك، أن توجد هذه الحرية، وأن تريد أن تكون حرة بشكل جذري. وهكذا، كلما سأشعر أن الآخر يتجاوزني نحو غايات أخرى، كلما سأستمتع بالتخلي عن التعالي لديّ. وإنني أعتزم، في الحدّ الأقصى، ألاّ أكون سوى موضوع، أي بطريقة جذرية، كائن في ـ ذاته. لكن، من حيث إن حرية الآخر ستبتلع حريتي، وستكون أساساً لهذا الكائن في ـ ذاته، فإن وجودي سيصبح من جديد أساساً لذاته. إن المازوشية هي كالساديّة[4]، تحمُّل للذنب. إنني مذنب لمجرّد أنني موضوع، فأنا مذنب تجاه نفسي لأنني أقبل استلابي المطلق، ومذنب تجاه الآخر لأنني أفسح له المجال كي يكون مذنباً، أي كي يفشل جذرياً

(3) انظر المقطع اللاحق.

(4) انظر المقطع اللاحق.

في امتلاك حريتي من حيث هي حرية. المازوشية هي محاولة لا تهدف إلى أن أفتن الآخر بموضوعيتي، بل تهدف إلى أن أجعل نفسي مفتوناً بموضوعيتي - للآخر، أي أن أجعل نفسي موضوعاً، بحيث إنني بواسطة الآخر أدرك بطريقة غير نظرية ذاتيتي من حيث هي لا شيء، فأكون حاضراً كوجود في - ذاته في نظر الآخر. وتتميز المازوشية بنوع من الدّوار: إنه ليس دواراً أمام هاوية من الصخور والتراب، بل أمام الهوّة التي هي ذاتية الآخر.

لكن المازوشية هي بحدّ ذاتها فشل، ولا بدّ من أن تكون كذلك: كي أجعل نفسي مفتوناً بالأنا كموضوع، يجب أن يكون بإمكاني تحقيق إدراك حدسي لهذا الموضوع كما هو بالنسبة إلى الآخر، وهذا مستحيل من حيث المبدأ. هكذا، فإن الأنا المستلَب الذي لا يمكنني أن أُفتن به، يبقى من حيث المبدأ غير قابل للإدراك. ولا جدوى من أن يزحف المازوشي على ركبتيه، وأن يُظهر نفسه في أوضاع مثيرة للسخرية، وأن يستخدم نفسه أداة جامدة، إذ إنه سيكون بالنسبة إلى الآخر فاحشاً أو سلبياً بكل بساطة، وسيعاني بالنسبة إلى الآخر، من هذه الأوضاع، فهو يعتبر أنه محكوم عليه دائماً بأن يتخذ بنفسه هذه الأوضاع، إنه يحضّر نفسه ككائن يجب تجاوزه، عبر التعالي لديه وبواسطته، فكلما سيحاول أن يتذوّق موضوعيته، يسيطر عليه وعيه بذاتيته وصولاً إلى الشعور بالقلق. وفي حالة المازوشي الذي يدفع المال لامرأة كي تجلده، فهو يعاملها كأداة، وبالنتيجة فهو يجعل نفسه في موقع متعالٍ بالنسبة إليها. هكذا، يفضي به الأمر إلى معاملة الآخر كموضوع، وإلى تجاوزه نحو موضوعيته الخاصة. نذكر مثلاً معاناة ساشر مازوش (Sacher Masoch)، فمن أجل أن يعرّض نفسه للاحتقار والشتم وأن يضع نفسه في موقف مذلّ، كان مضطراً أن يستخدم حب النساء الكبير له، أي أن يؤثر فيهنّ من حيث إنهنّ يشعرن بأنهنّ موضوع بالنسبة إليه. وهكذا، مهما يكن من أمر، فإن موضوعية المازوشي تفلت منه، وغالباً ما يحصل معه أنه حين يحاول أن يدرك موضوعيته، فهو يكتشف موضوعية الآخر، وهذا ما يحرّر ذاتيته رغماً عنه؛ فالمازوشية هي إذاً فشل من حيث المبدأ. ولا عجب في ذلك إذا فكرنا أنها رذيلة، وأن الرذيلة هي حب للفشل من حيث المبدأ. لكن، ليس علينا أن نصف هنا البُنى الخاصة بالرذيلة. يكفي أن نشير إلى أن المازوشية محاولة مستمرة لتعديم ذاتية الذات الفاعلة، وذلك بجعل الآخر يدمجها فيه ويستوعبها من جديد، كما نشير إلى أن هذه المحاولة مصحوبة بوعي بالفشل، منهِك وممتع إلى

درجة أن الفشل ذاته هو الهدف الرئيسي[5] الذي يبحث عنه المازوشي كذات فاعلة.

II ـ موقف ثانٍ تجاه الآخر: اللامبالاة، الرغبة، الكره والسادية

إن فشل الموقف الأول تجاه الآخر، يمكن أن يكون مناسبة لي كي أتخذ الموقف الثاني. لكن، في الحقيقة، إن أياً منهما ليس هو في الواقع الموقف الأول: كل موقف منهما هو ردة فعل أساسية على الوجود ـ للآخر من حيث هو الموقف الأصلي. وقد يصل معي الأمر إلى أن أتجه عن قصد نحو الآخر وأنظر إليه، وذلك لأنه يستحيل علي أن أدمج في ذاتي وعي الآخر، بواسطة موضوعانيتي بالنسبة إليه. في هذه الحال، النظر إلى نظرة الآخر يعني أنني أضع نفسي في موقع الحرية، وأنني أحاول أن أواجه حرية الآخر من أعماق حريتي الخاصة. هكذا، فإن البحث عن معنى هذا الصراع سيتم عبر إلقاء الضوء على الصراع بين حريتين تواجهان بعضهما كحريتين. لكن، لا بد من أن يصاب هذا القصد مباشرة بالإحباط، لأنني بمجرّد أن أصبح أكثر صلابة وحزماً في حريتي تجاه الآخر، أجعل من الآخر تعالياً ـ متجاوَزاً، أي موضوعاً. إن قصة هذا الفشل هي التي سنحاول عرضها الآن وهذا هو مسارها الرئيسي: إنني بدوري أوجّه نظري نحو الذي ينظر إليّ. لكن النظرة لا تستطيع أن تنظر إلى نفسها: حالما أوجّه نظري نحو النظرة، فإنها تزول، ولا أعود أرى سوى عينين ويصبح الآخر في هذه اللحظة كائناً أمتلكه، ويعترف بحريتي. يبدو أنني وصلت إلى هدفي لأنني أمتلك الكائن الذي يحمل مفتاح موضوعانيتي، والذي أجعله يختبر حريتي بألف طريقة وطريقة. لكن كل شيء قد انهار في الواقع، لأن الكائن الذي بقي من الآخر بين يديّ هو الآخر كموضوع. ومن حيث هو كذلك، فإنه قد فقد مفتاح كينونتي كموضوع، ويمتلك مني مجرّد صورة ليست سوى إحدى حالاته العاطفية الموضوعية، ولم تعد تخصّني. وإذا اختبر الآخر مفاعيل حريتي، وإذا كان يمكنني أن أؤثر في وجوده بألف طريقة وطريقة، وأن أتجاوز إمكانياته بكل إمكانياتي، فلأنه موضوع في العالم، ومن حيث هو كذلك، فإنه ليس في حال

(5) يجب أن نضيف إلى عبارات هذا الوصف، على الأقل شكلاً من الاستعرائية التي تُصنَّف من بين المواقف المازوشية. مثلاً، عندما يعرض روسو (Rousseau) أمام المرأة التي تغسل، ليس موضوعاً فاحشاً بل موضوعاً مثيراً للسخرية، انظر: Jean-Jacques Rousseau, *Les Confessions de J.-J. Rousseau*, chapitre III.

تجعله يعترف بحريتي. إن خيبة أملي كاملة لأنني أحاول امتلاك حرية الآخر، فأدرك فجأة أنني لا أستطيع أن أمارس تأثيراً في الآخر إلا من حيث إن هذه الحرية قد انهارت أمام بصري. وستكون خيبة الأمل هذه حافزاً لكل محاولاتي المقبلة للبحث عن حرية الآخر من خلال وجوده كموضوع بالنسبة إلي، وللبحث عن تصرفات مميزة يمكنها أن تجعلني أمتلك هذه الحرية من خلال امتلاك كلي لجسد الآخر. ونظن أن هذه المحاولات ستبوء بالفشل من حيث المبدأ.

لكن، قد تكون «نظرتي إلى النظرة» هي ردة فعلي الأصلية على كينونتي ـ للآخر. ذلك يعني أنني أستطيع عبر انبثاقي في العالم، أن أختار نفسي كناظر ينظر إلى نظرة الغير، وأن أبني ذاتيتي على أنقاض ذاتية الغير. هذا الموقف هو الذي سندعوه اللامبالاة تجاه الآخر. إنه نوع من «العمى» تجاه الآخرين، أي التغافل عنهم وتجاهلهم. لكن عبارة «العمى» يجب أن لا تضللنا: إنني لا أتعرض لهذا التغافل ولهذا التجاهل كحالة، بل إنني أنا بحد ذاتي «تجاهل» و«تغافل» تجاه ذاتي وتجاه الآخرين، وهذا يتضمن فهماً ضمنياً لكينونتي ـ للآخر، أي للتعالي لدى الآخر من حيث هو نظرة. وهذا الفهم هو ببساطة ما أريد أن أحجبه، فإنني أمارس نوعاً من التوحديّة الفعلية. الآخرون هم هذه الأشكال التي تمرّ في الشارع، وهذه المواضيع السحرية القابلة للتأثير عن بُعد، والتي أستطيع التأثير فيها بتصرفات محدّدة. وأكاد لا أنتبه للآخرين فأقوم بأعمالي كما لو أنني وحيد في العالم، وألامس «الناس» كأنني ألامس الجدران، وأتجنبهم مثلما أتجنب العوائق، وإن حريتهم كموضوع ليست بالنسبة إليّ سوى «مُعامل معاكسة» لديهم، ولا أتخيل حتى إذا كان بإمكانهم النظر اليّ. ولا شك أن لديهم بعض المعرفة بي، لكن هذه المعرفة لا تهمّني: إنها تغيرات خالصة في وجودهم، لا تنتقل منهم إليّ، وهي ملطّخة بما ندعوه «ذاتية ـ متلقاة» أو «ذاتية ـ موضوع»، أي إنها تعبّر عما هم عليه ولا تعبّر عما أنا عليه، وإنها نتيجة تأثيري فيهم. هؤلاء «الناس» هم مجرد وظائف: قاطع التذاكر ليس سوى وظيفة دمغ التذاكر أو ثقبها، ونادل المقهى ليس سوى وظيفة خدمة الزبائن. انطلاقاً من هنا، سيكون ممكناً استخدام هذه الوظائف لخدمة مصالحي على أفضل وجه، إذا عرفت مفاتيحها وتلك الكلمات الرئيسية القادرة على تحريك آلياتها. من هنا، تلك السيكولوجيا «الأخلاقية» التي قدّمها لنا القرن السابع عشر في فرنسا. من هنا، تلك الأبحاث في القرن الثامن عشر: **الوسيلة للوصول** (*Le Moyen de parvenir*) لبيروالد دو

فرفيل (Béroalde de Verville)، **والعلاقات الخطيرة** (*Les Liaisons dangereuses*) للاكلوس (Laclos)، **وبحث في الطموح** (*Traité de l'ambition*) لهيرولت دو سيشيل (Hérault de Séchelles)، فهذه الأبحاث تقدّم لنا معرفة عملية بالآخر، وفنّ التأثير فيه. في هذه الحال من التغافل، أتجاهل معاً الذاتية المطلقة للآخر من حيث هي أساس لوجودي ـ في ـ ذاته ووجودي ـ للآخر، وبالأخص «جسدي ـ للآخر». إنني أصبحت مطمئناً بمعنى من المعاني: لديّ «جرأة»، أي ليس لديّ أي وعي بأنه يمكن لنظرة الآخر أن تجمد إمكانياتي وجسدي، فأجد نفسي في حالة معاكسة للحالة التي تدعى حياءً. أعيش في رخاء، ولست منزعجاً من نفسي، لأنني لست موجوداً في «الخارج»، ولا أشعر أنني مستلَب. ويمكن لحالة التغافل هذه أن تدوم طويلاً، منسجمة مع خداعي النفسي الأساسي، ويمكنها أن تتواصل من دون توقف خلال سنوات متعددة، وخلال حياة بأكملها: هناك رجال يموتون من دون أن يكونوا قد اشتبهوا بحقيقة الآخر ـ إلا خلال لحظات قصيرة ومرعبة من الإلهام. لكن بما أنني انغمست كلياً في هذه الحالة، فلا أتوقف عن الشعور بعدم كفايتها. وإن هذه الحالة من التغافل والتجاهل تقدّم لنا كالخداع النفسي حوافز للخروج منها: لأن التغافل عن الآخر يُزيل أيضاً كل إدراك معاش لموضوعيتي. ومع ذلك، فإن الآخر من حيث هو حرية، وموضوعيتي من حيث هي الأنا المستلَب، هما هناك، ولا يُدرَكان كموضوع نظري، بل يشكّلان معطى بالنسبة إلى فهمي المباشر للعالم ولوجودي في العالم. إن قاطع التذاكر، حتى لو اعتُبر مجرّد وظيفة، إنما يحيلني بوظيفته نفسها إلى وجود ـ خارج ذاتي، مع أنه ليس مدرَكاً ولا يمكن إدراكه. من هنا، هذا الشعور الدائم بالنقصان والقلق. ذلك أن مشروعي الأساسي تجاه الآخر هو مزدوج ـ مهما كان الموقف الذي أتخذه: المقصود من ناحية، هو أن أحمي نفسي من الخطر الناتج عن وجودي ـ خارج ذاتي وعن حرية الآخر، والمقصود من ناحية أخرى، هو أن أستخدم الآخر كي أوحّد أخيراً الكل الشامل المفكّك الذي أنا هو، وأقفل الدائرة المفتوحة، وأعمل كي أكون الأساس لذاتي. لكن اختفاء الآخر كنظرة يدفعني من ناحية إلى الانطواء على ذاتيتي التي لا مبرّر لها، ويحوّل وجودي إلى ذلك السعي الملاحَق والدائم وراء وجود في ـ ذاته ـ لذاته لا يمكن إدراكه، فمن دون الآخر أدرك بشكل كامل ومباشر تلك الضرورة الرهيبة التي هي ضرورة أن أكون حراً، والتي هي قدري، بحيث لا أستطيع أن أفوّض إلا نفسي في تحقيق كينونتي، مع أنني لم أختر أن أكون وأن أولد؛ لكن، من ناحية أخرى، على الرغم من أن تغافلي عن الآخر

يخلّصني ظاهرياً من خوفي من الخطر الناتج عن حرية الآخر، فهو يتضمن، على الرغم من كل شيء، فهماً ضمنياً لهذه الحرية. إنه يضعني إذاً في آخر درجة من الموضوعية، في اللحظة ذاتها التي يمكنني فيها أن أعتقد أنني ذاتية مطلقة وفريدة، لأن هناك من يراني، من دون أن أستطيع حتى أن أختبر تعرّضي للرؤية، ومن دون أن أحمي نفسي منها، عبر هذا الاختبار. هناك من يمتلكني، ولا يمكنني أن أدير بصري نحوه. إنني حين أختبر الآخر مباشرة من حيث هو نظرة، أدافع عن نفسي عبر اختباري للآخر، وتبقى لدي إمكانية أن أحوّله إلى موضوع. إذا كان الآخر موضوعاً لي خلال نظره إلي، أكون عندئذٍ في حالة خطيرة من دون أن أعرف. هكذا، فإن تغافلي هو مصدر قلق لي، لأنه مصحوب بوعيي «بنظرة تائهة» يتعذر إدراكها، وتعرّضني للاستلاب من دون علم مني. ولا بد لهذا القلق من أن يكون السبب لمحاولتي الجديدة من أجل الاستيلاء على حرية الآخر. لكن ذلك سيعني أنني سألتفت إلى الموضوع الذي هو الآخر، والذي يلامسني، وسأحاول أن أستخدمه أداة للوصول إلى حريته؛ لكن، بما إنني تحديداً أتوجه إلى الآخر من حيث هو موضوع، لا يمكنني أن أحمّله مسؤولية التعالي لديه، وحتى إنني لا أستطيع أن أتصوّر ما أريد امتلاكه، انطلاقاً من علاقتي بالآخر من حيث هو مموضَع. وهكذا، فإنني أجد نفسي في موقف مغيظ ومتناقض، تجاه هذا الموضوع الذي أتعامل معه: لست فقط غير قادر على الحصول منه على ما أريد، بل إضافة إلى ذلك، يزيل هذا المسعى معرفتي ذاتها المتعلقة بما أريده، فألتزم بالبحث اليائس عن حرية الآخر، وخلال مساري هذا، أجد نفسي ملتزما في بحث قد فَقَد معناه، فكل جهودي التي أبذلها كي أعيد لهذا البحث معناه، لا تؤدي سوى إلى إفقاده المزيد من المعنى، وإلى إثارة دهشتي وقلقي، كما لو أنني، عندما أحاول تحديداً أن أسترجع ذكرى حلم، تذوب هذه الذكرى بين أصابعي تاركة لدي انطباعاً غامضاً ومغيظاً بأنني أمتلك معرفة كلية، لكن من دون موضوع: تماماً كما هو الحال عندما أحاول توضيح محتوى تذكّر خاطئ، فيجعله هذا التوضيح يتلاشى في الشفافية.

إن محاولتي الأصلية لامتلاك الذاتية الحرة للآخر من خلال موضوعيته ـ لذاتي، إنما هي الرغبة الجنسية. قد نعجب إذا رأينا أن ظاهرة مصنّفة عادة بين الاستجابات النفسية الفيزيولوجية قد صُنّفت من بين المواقف الأولى التي تُظهر ببساطة طريقتنا الأصلية في تحقيق الكينونة ـ للآخر. بالنسبة إلى أغلبية علماء

النفس، بما أن الرغبة هي واقعة واعية، مرتبطة عضوياً بطبيعة الأعضاء الجنسية، فلا يمكننا فهم هذه الرغبة إلا انطلاقاً من دراسة معمّقة لهذه الأعضاء. لكن، بما أن البُنية المتمايزة للجسد (ثدييات، حيوان ولود..) والبنية الخاصة بالجنس (رحم، أقنية «الفالوب»، مبيض...) تقعان ضمن إطار العرضية المطلقة، ولا تخصّان أنطولوجيا «الوعي» أو «الدازاين»، فإنه يبدو أن ذلك ينطبق أيضاً على الرغبة الجنسية، فكما أن الأعضاء الجنسية تشكّل إعلاماً عرضياً وخاصاً عن جسدنا، كذلك فإن الرغبة التي تتطابق معها، هي أيضاً أسلوب عرضي لحياتنا النفسية، أي إنه لا يمكن وصف هذه الرغبة إلا على مستوى سيكولوجيا أمبيريقية مستندة إلى البيولوجيا. وهذا ما يظهره مصطلح «غريزة جنسية» الذي نحصره بالرغبة وبكل البنى النفسية المرتبطة بها. إن عبارة «غريزة» هي توصيف دائم للتشكيلات العرضية للحياة النفسية التي تتصف بميّزتين: إنها تمتد على طول الحياة النفسية ـ ولا تصدر، على أي حال، عن «تاريخنا» ـ إلا أنه لا يمكن استنباطها إطلاقاً من ماهية النفسيَّة ذاتها. لذلك، فإن الفلاسفة الوجوديين لم يعتقدوا أنه من الواجب الاهتمام بالموضوع الجنسي، فلم يذكره هايدغر على الإطلاق في تحليليته الوجودية، بحيث إن «الدازاين» يبدو لنا كأنه مجرّد من أي بُعد جنسي. يمكن تبرير ذلك من دون شك، بالقول إن التمييز بين «الواقع الإنساني» الذكري و«الواقع الإنساني» الأنثوي هو مسألة عرضية بالنسبة إلى الواقع الإنساني، ويمكن القول من دون شك إن مشكلة التمييز الجنسي لا علاقة لها بمشكلة الوجود، لأن الرجل موجود مثلما هي المرأة موجودة، لا أكثر ولا أقل.

هذه المبررات ليست مقنعة على الإطلاق. إن اعتبار الفرق الجنسي جزءاً من الوقائعية، هو أمر نقبله إلى حد ما. لكن، هل يعني أن ما هو لذاته هو جنسي «بالصدفة»، لمجرّد أن امتلاكه لهذا الجسد بالذات هو عرضية خالصة؟ هل يمكننا الإقرار بأن هذه المسألة المهمة التي هي الحياة الجنسية، هي إضافة زائدة على الوضع الإنساني؟ ومع ذلك، يبدو لأول وهلة، أن الرغبة ونقيضها الرعب الجنسي، هما بنيتان أساسيتان للوجود ـ للآخر. إذا استمدت الجنسانيَّة أصلها من العضو الجنسي من حيث هو تحديد فيزيولوجي وعرضي، فمن البديهي ألاّ تكون ضرورية للوجود ـ للآخر. لكن هل يحق لنا أن نتساءل إذا لم يكن لهذه المشكلة، بالصدفة، الطابع نفسه لتلك المشكلة التي صادفناها في ما يتعلق بالأحاسيس وبأعضاء الحواس؟ يقال إن الإنسان كائن جنسي لأنه يمتلك عضواً

جنسياً. وماذا لو كان الأمر على عكس ذلك؟ وماذا لو لم يكن العضو الجنسي سوى أداة وبمثابة صورة عن الجنسانيّة الأساسية؟ وماذا لو لم يمتلك الرجل عضواً جنسياً إلا لأنه كائن جنسي بشكل أصلي وأساسي، من حيث إنه كائن موجود في العالم ومرتبط بالآخرين؟ إن الجنسانية الطفلية تسبق النضوج الفيزيولوجي للأعضاء الجنسية، لهذا فإن الرجال المخصيّين لا يكفون عن إحساسهم بالرغبة الجنسية. وكذلك الأمر بالنسبة إلى كثير من المسنّين. إن القدرة على التصرف بعضو جنسي صالح للإخصاب ولتأمين المتعة، لا تمثّل سوى مرحلة من حياتنا الجنسية، ومظهر منها. إن للجنسانيَّة أسلوباً و«إمكانية للإشباع»، ويمثل العضو الجنسي هذه الإمكانية ويجعلها ملموسة. لكن، هناك للجنسانيَّة عدة أساليب أخرى متعلقة بعدم الإشباع، فإذا أخذنا هذه الأساليب بعين الاعتبار، ينبغي الاعتراف أن الجنسانيّة التي تظهر مع الولادة، لا تختفي إلا بالموت، فلا الانتفاخ في أوعية القضيب، ولا أي ظاهرة فيزيولوجية أخرى يمكنها أن تفسّر الرغبة الجنسية، ولا أن تولّدها ـ أكثر مما يمكن لانقباض الأوردة أو لتمدد حدقة العين (أو لوعينا بهذه التغيرات الفيزيولوجية) أن تفسّر الخوف أو أن تولّده. وعلى الرغم من أنه في الحالتين، هناك دور مهم للجسد عليه القيام به، فإن المزيد من الفهم يقتضي الاستناد إلى الوجود ـ في ـ العالم والى الوجود ـ للآخر. إنني أشتهي جنسياً كائناً إنسانياً وليس حشرة أو صدفة، وأرغب فيه من حيث إنه وإنني ضمن موقف في العالم، وإنه الآخر بالنسبة إلي، وإنني الآخر بالنسبة إليه. يمكن صياغة المشكلة الأساسية للجنسانيَّة على الشكل الآتي: هل الجنسانيَّة حادث عرضي مرتبط بطبيعتنا الفيزيولوجية، أم هي بنية ضرورية للوجود ـ لذاته ـ للآخر؟ وبمجرّد أن تطرح المسألة بهذه العبارات، فعلى الأنطولوجيا أن تجيب عن هذا السؤال. ولا يمكنها أن تقوم بذلك، إلا إذا ركّزت على تحديد وتثبيت معنى الوجود الجنسي تجاه الآخر. إن كون الإنسان مزوداً بأعضاء جنسية يعني ـ في نهاية الوصف الذي قدّمناه عن الجسد في الفصل السابق ـ أنه موجود جنسياً بالنسبة إلى «الآخر» الموجود جنسياً بالنسبة إلي، انطلاقاً من أن هذا الآخر ليس أولاً ولا قسراً بالنسبة إلي، ولا أنا بالنسبة إليه ـ كائناً يشتهي الجنس الآخر، بل كائناً جنسياً بشكل عام. من وجهة نظر ما هو لذاته، لا يمكن لهذا الإدراك لجنسانية الآخر أن يكون مجرّد تأمل لامبالٍ لخصائصه الجنسية الأولية أو الثانوية، فالآخر ليس أولاً كائناً جنسياً بالنسبة إلي لأنني أنطلق من توزّع الوبر والشعر في جسده، ومن خشونة يديه، ونبرة صوته، وقوته كي أستنتج أنه من الجنس

الذكوري. إنها استنتاجات مشتقة من حالة أولى أساسية. والإدراك الأول لجنسانيَّة الآخر، من حيث إنها تُعاش وتُعانى، لا يمكنه أن يكون سوى رغبة، إذ إنني أكتشف وجوده الجنسي، عبر رغبتي فيه (أو عبر اكتشاف أنني لا أستطيع أن أرغب فيه جنسياً)، أو أكتشف وجوده الجنسي، عبر إدراك رغبته فيّ، فالرغبة تكشف لي في الوقت ذاته وجودي الجنسي، ووجوده الجنسي، وجسدي كموجود جنسي وجسده. ها نحن إذاً قد رجعنا إلى دراسة الرغبة، كي نقرر طبيعة الجنس ومكانته الأنطولوجية: ما هي الرغبة إذاً؟

والرغبة هي رغبة في أي شيء؟

والرغبة هي رغبة في أي شيء أولاً؟

ينبغي التخلّي دفعة واحدة عن الفكرة القائلة إن الرغبة هي رغبة شهوانية أو رغبة في وضع حدّ لوجع ما. لا نرى كيف يمكن للذات الفاعلة أن تخرج من حالة التلازم هذه كي «تربط» رغبتها بموضوع. كل نظرية ذات نزعة أحادية ذاتية وتلازمية ستفشل في تفسير كيف أننا نرغب في امرأة بحدّ ذاتها وليس في إشباع ذاتيّ. يجدر إذاً تعريف الرغبة بأنها رغبة في موضوع متعالٍ. إلا أنه لا دقّة إطلاقاً في القول إن الرغبة هي رغبة في «امتلاك جسدي» للموضوع المرغوب فيه، إذا كان المقصود بذلك الممارسة الجنسية. لا شك أن العمل الجنسي يخلصنا خلال لحظة من الرغبة، ويمكن في بعض الحالات أن يُطرح بوضوح كنهاية مستحبة للرغبة ـ عندما تكون، مثلاً، مؤلمة ومتعبة. لكن، ينبغي عندئذٍ أن تكون الرغبة ذاتها هي الموضوع المطروح «للإلغاء»، وهذا لا يمكن أن يحصل إلا بواسطة وعي منعكس على ذاته. إلا أن الرغبة بحدّ ذاتها غير منعكسة وعفوية، فلا يمكنها أن تطرح نفسها كموضوع يجب إلغاؤه. وحده «الفاسق» يتمثل رغبته، ويعاملها كموضوع، يثيرها ويلجمها، ويؤجل إشباعها... إلخ. لكن تجدر عندئذٍ الملاحظة أن الرغبة هي التي تصبح الموضوع المرغوب فيه. الخطأ ناتج هنا عن المعلومة القائلة إن العمل الجنسي يلغي الرغبة، فقد تمّ ربط بعض المعارف بالرغبة ذاتها، وبماهيتها لأسباب خارجية (إنجاب، الطابع المقدس للأمومة، القوة الاستثنائية للذة التي يولّدها القذف، القيمة الرمزية للعمل الجنسي)، كما تم ربط الرغبة من الخارج بالمتعة من حيث هي الإشباع الطبيعي للرغبة. كذلك فإن الرجل العادي لا يستطيع، بسبب كسل فكري أو امتثال للرأي السائد، أن يتصوّر غاية أخرى لرغبته سوى القذف. وهذا ما أتاح تصوّر الرغبة كغريزة لها مصدر وغاية

فيزيولوجيان كلياً، إذ إن مصدرها عند الرجل مثلاً هو الانتصاب، وغايتها القصوى هي القذف. لكن الرغبة لا تستدعي إطلاقاً، من تلقاء ذاتها، العمل الجنسي، ولا تطرحه كموضوع نظري، ولا حتى تمهّد له، كما يبدو ذلك في ما يتعلق بالرغبة لدى الفتيان الصغار أو لدى الراشدين الذين يجهلون «تقنية الغرام». وبالمثل فإن الرغبة ليست رغبة في أي ممارسة غرامية خاصة، وهذا ما يثبته، بشكل كافٍ تنوّع هذه الممارسات التي تختلف بحسب المجموعات الاجتماعية. وليست الرغبة، بشكل عام، رغبة في القيام بفعل، «فالفعل» يتدخّل في ما بعد، ويضاف من الخارج إلى الرغبة، ويقتضي تعلّماً: هناك تقنية غرامية لها غاياتها ووسائلها الخاصة. بما أن الرغبة لا تستطيع إذاً أن تطرح إلغاءها كغاية قصوى لها، ولا أن تختار فعلاً خاصاً كهدف نهائي لها، فإنها من دون قيد ولا شرط رغبة في موضوع متعالٍ. نجد هنا من جديد تلك القصدية العاطفية التي كنا نتحدث عنها في الفصول السابقة، والتي وصفها شلر وهوسرل. لكن الرغبة هي رغبة في أي موضوع؟ هل سيقال أن موضوع الرغبة هو جسد؟ لا يمكن إنكار ذلك بمعنى من المعاني. لكن يجب الإيضاح بقصد الفهم. من المؤكد أن الجسد هو الذي يثير الرجل جنسياً: ذراع أو ثدي يلمحه، أو ربما قدم. لكن، يجب أن نلاحظ أولاً أننا لا نشتهي إطلاقاً الذراع أو الثدي المكشوف إلا على خلفية حضور الجسد بأكمله ككلّ شامل عضوي. الجسد نفسه يمكن أن يكون محجوباً ككل شامل، ولا يمكنني أن أرى سوى ذراع عارية، لكنه موجود هناك، إنه المنطلق لإدراك الذراع كذراع، فهو أيضاً حاضِر للذراع التي أراها وملتصق بها، كزخارف السجادة التي تحجبها عني قوائم الطاولة، لكنها حاضرة للزخارف التي أراها وملتصقة بها. ولا تخطئ رغبتي هنا: إنها لا تتوجّه إلى مجموعة عناصر فيزيولوجية، بل إلى شكل كلّي، أو بالأحرى إلى شكل ضمن موقف. إن وضعية الجسد تؤثر كثيراً في تحريك الرغبة كما سنرى ذلك في ما بعد. وما يحيط بالوضعية، يُعطى لنا معها أولاً، ثم يُعطى لنا العالم في نهاية الأمر. لكن، نتيجة لذلك، ها نحن أمام النقيض من الإثارة الفيزيولوجية البسيطة: إن الرغبة تطرح العالم كموضوع، وترغب بالجسد انطلاقاً من العالم، وباليد الجميلة انطلاقاً من الجسد. إنها تتبع تماماً المسلك الذي وصفناه في الفصل السابق، والذي ندرك عبره جسد الآخر انطلاقاً من وضعيته وموقفه في العالم. ولا عجب في ذلك، لأن الرغبة ليست سوى أحد الأشكال الكبرى التي يمكن أن يتخذها الكشف عن جسد الآخر. لكن، لأجل ذلك تحديداً، لا نرغب في الجسد من حيث هو مجرد

موضوع مادي: الموضوع المادي المحض لا يوجد ضمن موقف. هكذا، فإن الكل الشامل العضوي الذي هو حاضر مباشرة للرغبة، لا يبدو أنه مثير للرغبة، إلا من حيث إنه لا يكشف الحياة فحسب، بل الوعي المتكيّف كذلك. غير أن وجود الآخر ـ ضمن ـ موقف الذي تكشفه الرغبة، إنما هو من نمط بأكمله فريد ومبتكر، فالوعي الذي تواجهه الرغبة، ليس سوى خاصية لدى الموضوع المرغوب فيه، أي إنه ليس سوى معنى جريان مواضيع العالم من حيث إن هذا الجريان محاصر ومركّز في موضع محدّد ويشكّل جزءاً من عالمي. من المؤكد أنه يمكن للرجل أن يرغب في امرأة نائمة، لكن بمقدار ما يظهر هذا النوم على خلفية الوعي، فالوعي يبقى إذاً دائماً البعد الخلفي للجسد المرغوب فيه: إنه يعطي الجسد معناه ووحدته. إن الموضوع الذي تتوجه إليه الرغبة هو جسد حيّ من حيث هو كلّ شامل عضوي ضمن موقف، وهو وعي يشكّل عمقه الخلفي. ماذا تريد الرغبة من هذا الموضوع؟ لا يمكننا أن نحدّد ذلك من دون أن نكون قد أجبنا عن سؤال مسبق: من هو الذي يرغب؟

إن الذي يرغب هو ـ من دون أي شك ـ أنا، والرغبة هي أسلوب فريد لذاتيتي. الرغبة هي وعي لأنه لا يمكنها أن تكون موجودة إلا من حيث هي وعي غير مموضِع لذاته. إلا أنه يجب عدم الاعتقاد أن الوعي الراغب لا يختلف عن الوعي المعرفي، مثلاً، إلا بطبيعة موضوعه. عندما يختار ما هو لذاته أن يكون رغبة، هذا لا يعني أنه يولّد هذه الرغبة بطريقة لامبالية ومن دون أن يحصل له أي تبدل كما هو حال السبب الذي يولّد مفعوله عند الرواقيين: بل يعني أن ما هو لذاته ينتقل إلى مستوى معيّن من الوجود، يختلف مثلاً عن مستوى وجوده عندما يختار نفسه ككائن ميتافيزيقي. وقد رأينا أن كل وعي يدعم علاقة معينة بوقائعيته الخاصة. لكن يمكن لهذه العلاقة أن تتغيّر مع تغيّر الوعي في أساليب وجوده. إن وقائعية الوعي المتألم مثلاً هي وقائعية مكتشفة عبر هروب متواصل، خلافاً لوقائعية الرغبة. والرجل الذي يرغب يوجد بطريقة خاصة كجسد، ومن هنا، فهو يضع نفسه على مستوى خاص من الوجود. ومن المتفق عليه أن الرغبة ليست «حاجة» فحسب، أي «حاجة» واضحة وشفافة تستهدف موضوعاً من خلال الجسد. الرغبة تُعرّف بأنها اضطراب(*). ويمكن لعبارة «الاضطراب» هذه أن

(*) إن كلمة «Trouble» تعني «اضطراباً» إذا كانت اسماً، وتعني «عكراً» إذا كانت صفة السوائل عامة.

تساعدنا في تحديد طبيعة الرغبة بشكل أفضل: يُعتبر الماء «العكر» نقيضاً للماء النقي، وتُعتبر النظرة «الغامضة» نقيضاً للنظرة الواضحة، فالماء العكر هو دائماً ماء، إذ إنه حافظ على سيولة الماء وعلى خصائصه الجوهرية، لكن نقاءه الشفاف قد «عكّره» شيء ما حاضر، لا يمكن إدراكه، ويندمج به، وهو في كل مكان وليس في أي مكان، ويبدو كما لو أن الماء فد تعكّر من تلقاء نفسه. ومن المؤكد أنه سيمكننا شرحه بوجود جُزيئات دقيقة وصلبة عالقة في السائل: لكن هذا الشرح هو شرح يقوم به العالِم. إن إدراكنا الأصلي للماء العكر يدلنا على تبدّل فيه، ناتج عن شيء ما غير مرئي ولا يتميز من الماء ذاته، ويبدو مجرّد كثافة فعلية. إذا كان الوعي الراغب «مضطرباً»، فذلك لأنه يظهر تشابهاً بالماء العكر. وكي نحدّد بدقة هذا التشابه، ينبغي مقارنة الرغبة الجنسية بشكل آخر من الرغبة، بالجوع مثلاً. يفترض الجوع كما الرغبة الجنسية، حالة جسدية معينة كفقر في الدم وإفراز لعابي غزير وتقلصات عضلية وجلدية... إلخ. ويتم وصف هذه الظواهر المتنوعة وتصنيفها من وجهة نظر الآخر. وتتجلّى لما هو لذاته كوقائعية خالصة. لكن الوقائعية لا «تورّط» طبيعة ما هو لذاته، لأن ما هو لذاته يهرب منها مباشرة باتجاه ممكناته، أي باتجاه حالة إشباع لجوع وصفناها، في الجزء الثاني من الكتاب، بأنها الجوع في ـ ذاته ـ لذاته. هكذا فإن الجوع هو تجاوز محض للوقائعية الجسدية، وبمقدار ما يعي ما هو لذاته هذه الوقائعية بشكل غير نظري، فهو يعيها مباشرة من حيث إنها وقائعية متجاوَزة، فالجسد يمثّل هنا الماضي أي المتجاوَز. ومن المؤكد أننا قد نجد في الرغبة الجنسية بنية مشتركة بين كل الشهوات: إنها الحالة البدنية. ويمكن للآخر أن يلاحظ تغيرات فيزيولوجية متنوعة (انتصاب القضيب، انتفاخ حلمات الثديين، وتغيرات الدورة الدموية، وارتفاع الحرارة...). ويعيش الوعي الراغب هذه الوقائعية كوجود: انطلاقاً منها ـ بل من خلالها ـ يظهر الجسد المرغوب فيه كجسد مثير لهذه الرغبة. لكن، إذا اكتفينا بوصف الرغبة الجنسية على هذا النحو، فإنها ستبدو لنا رغبة واضحة كما هي، مشابهة للرغبة في الشرب والأكل. وستكون مجرد هروب من الوقائعية نحو ممكنات أخرى. إلا أن كل واحد يعرف أن هناك هوة تفصل بين الرغبة الجنسية وبقية الشهوات الأخرى. ونعرف جيداً هذه الصيغة الشهيرة: «إن ممارسة الجنس مع امرأة جميلة عندما نكون راغبين فيها، هي كشرب الماء البارد عندما نكون عطشى»، ونعرف أيضاً ما يوجد في هذه الصيغة مما لا يرضي الفكر، ومما هو خطأ فاضح، ذلك أنني لا أرغب في امرأة وأبقى كلياً خارج رغبتي هذه وبمعزل

عنها، إذ إن الرغبة تورّطني، فأنا شريك لرغبتي. أو إنها بالأحرى، منغمسة كلياً في شراكتها مع جسدي. على كل واحد منا أن يرجع إلى تجربته الخاصة: معروف أن الوعي يبدو كأنه «معكّر» ومشوَّش عندما نشعر برغبة جنسية، كما يبدو لنا أن الوقائعية تسيطر علينا، فنكفّ عن الهروب منها، وننزلق نحو قبول سلبي بالرغبة. ويبدو، في لحظات أخرى، أن الوقائعية تسيطر على الوعي في هروبه ذاته، وتُفقده شفافيته تجاه نفسه، فكأنه يحصل هيجان مرتبك للواقعة. كذلك فإن التعابير المستعملة للدلالة على الرغبة، تشير بشكل كافٍ إلى خصوصيتها ونوعيتها، فيقال إن الرغبة «تمسك» بك، و«تغمرك»، وتجعلك «ترتعد». هل يمكن تخيّل الكلمات ذاتها المستعملة للدلالة على الجوع؟ هل لدينا فكرة عن جوع يمكنه أن «يغمر» الجائع؟ ذلك لا معنى له إلى حد ما، إلاّ لتفسير انطباعات المنهَك من الجوع. لكن، على العكس من ذلك، فإن أقل رغبة مهما كانت ضعيفة، تغمر مسبقاً الجسد. ولا يمكننا أن نبقيها على مسافة منا، كما هو الحال بالنسبة إلى الجوع، و«نفكّر في شيء آخر» محتفظين تماماً بالرغبة من حيث هي الطابع العام اللامتمايز للوعي غير النظري، ودلالة على الجسد كعمق خلفي. لكن الرغبة هي قبول بالرغبة، فالوعي المثقل والمشوَّش ينزلق نحو وهن مشابه للنعاس. لقد استطاع كل واحد، من جهة أخرى، أن يراقب هذا الظهور للرغبة لدى الآخر: إن الرجل الذي يشعر بالرغبة الجنسية، يصبح فجأة في حالة هدوء ثقيل يثير الذعر، يحدّق بعينين نصف مغلقتين، وتطبع حركاته وداعة ثقيلة ومرتبكة، ويبدو الكثير من هؤلاء الرجال كأنهم نائمون. وعندما «يقاوم المرء هذه الرغبة»، فإنه يقاوم بالتحديد هذه الحالة من الإنهاك والوهن. وإذا نجح في مقاومته هذه، تصبح الرغبة، قبل أن تختفي، واضحة كما هي، ومشابهة للجوع، ثم ستكون هناك «يقظة»، وسيشعر أنه صافي الذهن، لكن رأسه ثقيل وقلبه يدقّ. من الطبيعي أن تكون هذه الأوصاف غير ملائمة: إذ إنها تعبّر بالأحرى عن الطريقة التي نفسّر فيها الرغبة. لكنها، مع ذلك، تدلّ على الواقعة الأولى للرغبة: وهي أن الوعي الراغب يختار أن يوجد كعرضيّة على مستوى آخر، فلا يعود يهرب من وقائعيته، بل يحاول أن يخضع لعرضيته الخاصة من حيث إنه يدرك جسداً آخر كموضوع للرغبة ـ أي عرضية أخرى. بهذا المعنى، ليست الرغبة كشفاً لجسد الآخر فحسب، بل هي كذلك كشف لجسدي الخاص. وذلك، ليس من حيث إن هذا الجسد أداة أو منطلقٌ للنظر منه، بل من حيث إنه وقائعية خالصة، أي شكل عرضي لضرورة عرضيتي. أحسّ بجلدي، بعضلاتي

وبتنفّسي، وإذا كنت أحسّ بها، فليس من أجل تجاوزها نحو شيء ما، كما في الانفعال أو الشهية للأكل، بل من حيث هي شيء معطى حيّ وجمادي، وليس أداة مرنة وصامتة لتأثيري في العالم، بل كشغف أنخرط من خلاله في العالم، وأحسّ فيه بالخطر. إن ما هو لذاته ليس هو هذه العرضية، إنه لايزال يعيشها كوجود، لكنه يتعرّض لدوار جسده، أو إذا شئنا إن هذا الدُّوار هو بالتحديد طريقته التي يعيش بها جسده كوجود. إن الوعي غير النظري يستسلم للجسد، ويريد أن يكون جسداً، وألاّ يكون سوى جسد. تحت تأثير الرغبة، بدلاً من أن يكون الجسد هو العرضية فقط التي يهرب منها ما هو لذاته نحو ممكناته الخاصة، فإنه يصبح في الوقت ذاته، الممكن الأكثر مباشرية لما هو لذاته، فالرغبة ليست رغبة في جسد الآخر فحسب، إنها اندفاع خارج الذات، يُعاش بطريقة غير نظرية، وعبر فعل واحد موحّد، ويهدف إلى الانغراز في الجسد، هكذا يمكن أن تكون الدرجة الأخيرة للرغبة، هي تلاشي الوعي من حيث هو الدرجة الأخيرة لتقبّل الجسد. بهذا المعنى، يمكن القول إن الرغبة هي رغبة جسد تجاه جسد آخر. إنها بالفعل اشتهاء لجسد الآخر، يعيشه ما هو لذاته كدُوار أمام جسده الخاص: وأما الكائن الذي يرغب، فهو الوعي الذي يجعل نفسه جسداً.

لكن، إذا كان صحيحاً أن الرغبة هي وعي يجعل نفسه جسداً، كي يمتلك جسد الآخر الذي يُدرك ككل شامل عضوي ضمن موقف يشكّل الوعي هو عمقه الخلفي، ما هي دلالة هذه الرغبة، أي لماذا يجعل الوعي نفسه جسداً ـ أو يحاول ذلك من دون جدوى ـ وماذا يطلب من موضوع رغبته؟ ستكون الإجابة سهلة، إذا فكرت أنني حين أرغب أجعل نفسي لحماً في حضور الآخر كي أمتلك لحم الآخر. ذلك يعني أن الرغبة لا تهدف إلى الإمساك بالكتفين أو بالخاصرتين، وجذب جسد الآخر نحو جسدي فحسب، بل ينبغي كذلك أن أمسك بهما بواسطة أداة خاصة هي جسدي من حيث إنه يربك وعيي. بهذا المعنى، عندما أمسك بهذين الكتفين لا يمكن القول إن جسدي هو وسيلة للَمْس الكتفين فحسب، بل إن كتفي الآخر هما وسيلة لي كي أكتشف جسدي من حيث هو كشف فاتن لوقائعيتي، أي من حيث هو لحم. وهكذا، إن الرغبة هي رغبة في امتلاك جسد من حيث إن هذا الامتلاك يكشف لي جسدي كلحم. لكن هذا الجسد الذي أريد امتلاكه، أريد امتلاكه كلحم. إلا أن هذا الأمر لم يكن كذلك

في البداية، بالنسبة إلي: إذ إن جسد الآخر يظهر كشكل تركيبي بالفعل، فكما رأينا، لا يمكن إدراك جسد الآخر حسياً كلحم محض، أي بوصفه موضوعاً معزولاً تربطه بهذه الكائنات الأخرى الحاضرة، علاقات خارجانية. إن جسد الآخر هو، في الأصل، جسد ضمن موقف، بينما يبدو اللحم، على عكس ذلك، عرضية خالصة للحضور، تحجبه عادة مساحيق التجميل والثياب... إلخ، وتحجبه بشكل خاص الحركات، فلا يبدو اللحم على جسد أقل مما يبدو على جسد راقصة حتى لو كانت عارية. إن الرغبة محاولة لتعرية الجسد من حركاته كما من ثيابه، ولجعله موجوداً كلحم محض، إنه محاولة لتجسيد جسد الآخر. بهذا المعنى، تبدو المداعبات امتلاكاً لجسد الآخر: من البديهي أنه إذا لم تكن المداعبات سوى ملامسات واحتكاكات، لا يمكن أن يكون هناك علاقة بينها وبين الرغبة القوية التي تزعم أنها تشبعها، بل تبقى سطحية، كالنظرات، ولا يمكنها أن تجعلني أمتلك الآخر. ونعرف جيداً كم تبدو هذه العبارة مخيّبة للآمال: «تماس بين بشرة وبشرة أخرى». لا تريد المداعبة أن تكون مجرّد تماس، ويبدو أن الرجل وحده يمكنه أن يحوّلها إلى تماس، فتفقد حينئذٍ معناها الحقيقي. ذلك أن المداعبة ليست مجرد ملامسة: إنها عملية تشكيل وصياغة. عندما أداعب الآخر، فإنني أجعل لحمه يولد من بين أصابعي، فالمداعبة هي مجموعة أفعال احتفالية تجسّد الآخر. لكن سيقال ألم يكن مجسداً قبل الآن؟ بالتأكيد كلا. لم يكن لحم الآخر موجوداً بشكل واضح جليّ بالنسبة إلي، لأنني كنت أدرك جسد الآخر ضمن موقف ولم يكن موجوداً بالنسبة إلى الآخر نفسه، لأنه كان يتجاوزه نحو إمكانياته ونحو الموضوع، فالمداعبة تجعل الآخر يولد بالنسبة إلي وبالنسبة إليه أيضاً. ولا نعني باللحم، جزءاً من الجسد، كباطن الجلد والنسيج الجامع، أو بالتحديد البشرة، وكذلك ليس المقصود قسراً الجسد، وهو مستريح أو نائم، حتى لو كان يكشف عن لحمه في هذا الوضع بشكل أفضل. لكن المداعبة تكشف اللحم بتعرية الجسد من عمله، وذلك بفصله عن الإمكانيات التي تحيط به: إنها تهدف من وراء الفعل إلى اكتشاف النسيج الجمادي ـ أي الكائن المحض هناك ـ الذي يستند إليه هذا الفعل: مثلاً، حين آخذ يد الآخر وأداعبها، أكتشف، تحت هذا الإمساك، أن هذه اليد هي مسبقاً امتداد من لحم وعظم يمكن الإمساك به، وبالمثل فإن نظرتي تداعب عندما تكتشف، تحت قفزات ساقيَ الراقصة الامتداد القمري للفخذين. هكذا، لا تتميز المداعبة بأي حال، عن الرغبة: المداعبة بالعينين والرغبة ليستا سوى الشيء

ذاته، فالرغبة تعبّر عن نفسها بواسطة المداعبة كما الفكر بواسطة اللغة. وتكشف المداعبة تحديداً لحم الآخر كلحم، لي وللآخر. لكنها تكشف عن هذا اللحم بطريقة خاصة جداً: إذا أمسكت بالآخر أكشف له جيداً جماديته وسلبيته من حيث هو تعالٍ ـ متجاوَز، لكن لا يُعتبر ذلك مداعبة، فالذي يداعب الآخر ليس هو جسدي من حيث إنه شكل تركيبي يقوم بعمل: لكن جسدي الذي من لحم هو الذي يولّد لحم الآخر. إن هدف المداعبة هو أن يولّد، بواسطة اللذة، جسد الآخر بالنسبة إلى الآخر وبالنسبة إلي، من حيث إنه سلبيّة ألمسها بمقدار ما يجعل جسدي نفسه لحماً كي يلمُس جسد الآخر بسلبيته الخاصة، أي أن يداعب نفسه به بدلاً من أن يداعبه. لذلك، فإن الحركات الغرامية تتميز باللطف والعذوبة، ونعتبر أننا قد درسنا هذا الأمر: ليس المقصود الإمساك بجزء من جسد الآخر، بقدر ما هو المقصود أنني أحمل جسدي وألامس به جسد الآخر. ولا يعني ذلك أنني أدفعه أو ألمسه، بل إنني أضع جسدي بشكل ملاصق لجسد الآخر. يبدو أنني أحمل ذراعي الخاص كموضوع جامد، وأضعه على خاصرة المرأة التي أرغب فيها، كما تبدو أصابعي التي أمرّرها على ذراعها، جمادية عند طرف يدي. هكذا، فإن كشف لحم الآخر، يتم بواسطة لحمي أنا، وإنني أتجسّد في الرغبة والمداعبة التي تعبّر عنها، كي أحقّق تجسُّد الآخر، وحين تحقق المداعبة تجسّد الآخر تكشف لي تجسّدي الخاص، أي إنني أجعل نفسي لحماً، كي أدفع الآخر إلى تحقيق لحمه الخاص لذاته ولذاتي، وإن مداعباتي تولِّد لي لحمي من حيث إنه بالنسبة إلى الآخر لحم يجعله يولد في اللّحم، وإنني أجعله يتذوق لحمي بواسطة لحمه كي أجبره أن يحسّ أنه من لحم. بهذا الشكل، يبدو الامتلاك في الحقيقة تجسداً مزدوجاً متبادلاً. هكذا، تتضمن الرغبة محاولة لتجسد الوعي (وهذا ما دعوناه منذ قليل ارتباك الوعي، والوعي المضطرب... إلخ) من أجل تحقيق تجسّد الآخر.

يبقى علينا أن نحدّد ما هو الحافز للرغبة، أو إذا شئنا، معنى الرغبة، لأنه لو اتّبعنا الأوصاف التي قدمناها هنا، لكنّا فهمنا منذ زمن طويل أنه بالنسبة إلى ما هو لذاته، «أن يكون» يعني أن يختار طريقة وجوده على خلفية عرضيّة مطلقة لوجوده ـ هناك، فالرغبة لا تصل إذاً إلى الوعي مثلما تصل الحرارة إلى قطعة الحديد التي أقرّبها من شعلة النار. الوعي يختار أن يكون رغبة. لذلك، ينبغي بالتأكيد أن يكون للرغبة حافز: إنني لا أرغب في أي كان، ولا في أي وقت.

لكننا بيّنا في القسم الأول من هذا الكتاب، أن الحافز يُثار انطلاقاً من الماضي، وأن الوعي الذي يرجع إلى هذا الحافز، يمنحه ثقله وقيمته، فلا يوجد إذاً أي فرق بين اختياري لحافز الرغبة عندي ومعنى انبثاق الوعي الذي يجعل نفسه وعياً راغباً ـ وهو انبثاق وخروج من الذات عبر الأبعاد الثلاثة للديمومة. هذه الرغبة مماثلة للانفعالات أو للموقف التخيّلي، ولكل مواقف ما هو لذاته عامة، من حيث إن لها معنى يكوّنها ويتجاوزها. والوصف الذي قمنا به الآن لن تكون له أي فائدة، إذا لم يوصلنا إلى طرح هذا السؤال: لماذا يعدّم الوعي ذاته متخذاً شكل الرغبة؟

هناك ملاحظة أو ملاحظتان مسبقتان لا بد منهما لمساعدتنا على الإجابة عن هذا السؤال. في المقام الأول، يجب أن نلاحظ أن الوعي الراغب لا يرغب في موضوعه على خلفية عالم لا يتغير. بعبارة أخرى، ليس المقصود أن يبدو الآخر المثير للرغبة مجرّد «كائن حاضر» أمامي، على خلفية عالم يحافظ على علاقاته الأداتية بنا وعلى تنظيمه كمجموعة مركّبات أداتية. وما يصحّ على الانفعال يصحّ على الرغبة: قد أشرنا في مكان آخر[6] أن الانفعال ليس إدراكاً لموضوع مثير للانفعال في عالم لا يتغير: لكن، بما أنه يتطابق مع تغير شامل للوعي ولعلاقاته بالعالم، فهو يتجلى عبر تبدّل جذري للعالم. والرغبة هي بالمثل تغيّر جذري لما هو لذاته، لأن ما هو لذاته يكوّن نفسه على مستوى آخر من الكينونة، ويقرّر أن يوجد كجسد بطريقة مختلفة، وأن يربك نفسه بوقائعيته. وبالترابط مع ذلك، لا بدّ للعالم من أن يوجد بالنسبة إليه بطريقة جديدة: ثمة عالم للرغبة. إذا لم أعد أحسّ بجسدي كأداة لا يمكن أن تستعملها أي أداة أخرى، أي كتنظيم تركيبي لأفعالي في العالم، وإذا كنت أعيش جسدي كلحم، فإنني أدرك مواضيع العالم ترتبط بلحمي. ذلك يعني أنني أجعل نفسي سلبياً بالنسبة إلى هذه المواضيع التي تتكشف لي انطلاقاً من هذه السلبية، وعبرها وبواسطتها (لأن السلبية هي الجسد والجسد لايزال منطلقاً للنظر). المواضيع هي إذاً مجموعة متعالية تكشف لي تجسّدي. التماس هو مداعبة، أي إن إدراكي الحسي ليس استخداماً للموضوع وتجاوزاً للحاضر من أجل غاية، لكن إدراكي الحسي لموضوع، ضمن الموقف

(6) انظر: Jean-Paul Sartre, *Esquisse d'une théorie phénoménologique des émotions* (Paris: Hermann and Cie, 1939).

الذي أحس فيه بالرغبة، يعني أنني أداعب نفسي به. هكذا، أتأثر أكثر بشكل الموضوع، وبأداتيته وبمادته (المحبحبة، الناعمة، الفاترة، الشحميّة، الخشنة...) وأكتشف في المواضيع، عبر الإدراك الحسي المشحون بالرغبة، شيئاً ما كأنه لحم. إن قميصي يحتكّ بجلدي، وأنا أحسّ به، فهذا الموضوع الذي هو عادة أبعد ما يمكن عني، يصبح المحسوس المباشر، وحرارة الهواء، وهبوب الريح، وأشعة الشمس... إلخ، كل شيء حاضر لي بطريقة معينة، كأنه ملتصق بي، ويكشف لحمي بواسطة لحمه. من وجهة النظر هذه، ليست الرغبة ارتباكاً للوعي بوقائعيته فحسب، بل هي بالترابط مع ذلك، وقوع الجسد في شرك العالم الذي يجعله ملتصقاً به، فالوعي ينغرز في جسد ملتصق بالعالم[7] وغارق فيه. هكذا، إن المثال الأعلى الذي يفرض نفسه هنا، هو الوجود ـ وسط ـ العالم، فيحاول ما هو لذاته أن يحقق وجوداً ـ وسط ـ العالم من حيث هو المشروع الأقصى لكينونته ـ في العالم، فلأجل ذلك، ترتبط المتعة الجنسية غالباً بالموت ـ الذي هو أيضاً تحوّل أي وجود وسط العالم ـ ونعرف مثلاً الموضوع الفكري «للموت المزيّف» الذي عولج كثيراً في الأعمال الأدبية.

لكن الرغبة ليست أولاً ولا خاصة علاقة بالعالم. لا يبدو العالم هنا كعمق خلفي لعلاقات واضحة بالآخر. وإنه لا ينكشف عادة، كعالم للرغبة، إلا بمناسبة حضور الآخر. لكنه قد ينكشف عرضياً كعالم للرغبة بمناسبة غياب هذا الشخص الآخر بالذات أو حتى بمناسبة غياب أي شخص آخر. لكننا أشرنا سابقاً إلى أن الغياب هو علاقة الآخر الوجودية العينية بي، وهي تظهر على الخلفية الأصلية للكينونة ـ للآخر. يمكنني بالتأكيد، حين أكتشف جسدي في عزلتي، أن أحسّ فجأة أنني من لحم، وأن «أختنق» من الرغبة وأن أدرك أن العالم «يخنقني». لكن هذه الرغبة المعاشة في العزلة، هي استدعاء لشخص آخر أو لحضور الغير اللامتمايز. إنني أرغب في كشف ذاتي كلحم عبر لحم آخر وبواسطته، وأحاول أن أفتن الآخر وأجعله يظهر: ويدل عالم الرغبة على الآخر الذي أستدعيه. وهكذا، ليست الرغبة إطلاقاً حادثاً فيزيولوجياً، وحكّة شديدة في اللحم قادرة على تركيز الرغبة بالصدفة على لحم الآخر. لكن، على العكس من ذلك، كي

(7) بطبيعة الحال، يجب أن نأخذ بعين الاعتبار، هنا كما في كل مكان، معامل المعاكسة في الأشياء، فهذه المواضيع ليست «مداعبة» فحسب، بل يمكنها أن تبدو أيضاً، في المنظور العام للمداعبة، «مضادة للمداعبات»، أي خشنة، مزعجة وقاسية، وهذا ما يصدمنا بشكل لا يطاق، لأننا تحديداً، في حالة رغبة.

يكون هناك حضور للحمي ولحم الآخر، ينبغي أن يسيل الوعي مسبقاً في قالب الرغبة، ويندمج بها. هذه الرغبة هي أسلوب بدائي للعلاقات بالآخر، وهو أسلوب يجعل الآخر لحماً مثيراً للرغبة على خلفية عالم الرغبة.

يمكننا الآن توضيح المعنى العميق للرغبة. إن ردّة فعلي الأولية على نظرة الآخر، هي أن أشكّل نفسي كنظرة. لكن، إذا نظرت إلى نظرة الآخر، فلكي أحمي نفسي من حرية الآخر، وأتجاوزها كحرية، فتنهار حرية الآخر ونظرته فأرى عينين، وأرى كائناً ـ وسط ـ العالم. من الآن وصاعداً، يفلت مني الآخر: أريد أن أؤثر في حريته، وأن أمتلكها، أو أريد على الأقل أن أجعلها تعترف بي كحرية. لكن هذه الحرية ميتة، فلم تعد موجودة إطلاقاً في العالم الذي ألتقي فيه بالآخر كموضوع، لأنها تتميز بأنها متعالية على العالم. أستطيع بالتأكيد أن أمسك بالآخر، وأقبض عليه وأدفعه بقوة، وإذا كنت أتمتع بقدرة جسدية، يمكنني أن أرغمه على هذه الأفعال أو على تلك، وعلى هذه الأقوال أو على تلك. لكن كل شيء يحصل كما لو أنني أريد الاستيلاء على رجل يهرب مني تاركاً معطفه بين يدي، فلا أمتلك سوى معطفه وبقايا ثيابه، ولن أستولي سوى على جسد، على موضوع نفسيّ وسط العالم، وعلى الرغم من أن كل أفعال هذا الجسد، يمكن تأويلها بعبارات الحرية، فإنني فقدت كلياً مفتاح هذا التأويل: لا يمكنني التأثير سوى في الوقائعية. وإذا احتفظت بمعرفتي للحرية المتعالية لدى الآخر، فإن هذه المعرفة تغيظني من دون جدوى، حين تدلّني على واقع خارج متناولي، من حيث المبدأ، وحين تكشف لي في كل لحظة أنني لا أصل إليه، وأن كل ما أفعله، إنما أفعله بشكل عشوائي، ويكتسب معناه في مكان آخر ضمن نطاق من الوجود أنا مستبعَد عنه من حيث المبدأ. يمكنني أن أستصرخ رعاية أو أن أطلب عفواً، لكنني سأجهل دائماً ماذا يعني هذا الخضوع بالنسبة إلى حرية الآخر، وضمن هذه الحرية. ومن ناحية أخرى، إن معرفتي تتبدل في الوقت ذاته: أفقد الفهم الدقيق لوجودي المنظور إليه الذي هو، كما نعلم، الطريقة الوحيدة التي أستطيع فيها أن أختبر حرية الآخر. هكذا أكون ملتزماً بمشروع نسيت حتى معناه، فأنا تائه قبالة هذا الآخر الذي أراه وألمسه، والذي لم أعد أعرف ما أفعل به. هذا صحيح كلياً، لو أنني احتفظت بذكرى غامضة لما هو موجود وراء ما أراه وما ألمسه. وما هو موجود وراء ذلك، أعرف أنه بالتحديد ما أريد امتلاكه. وحينئذٍ أجعل نفسي رغبة، والرغبة هي سلوك قائم على اجتذاب الآخر وسحره. وبما أنني لا أستطيع

إدراك الآخر إلا في وقائعيته الموضوعية، فإن سلوكي هذا يهدف إلى الإيقاع بحريته في شرك الوقائعية: يجب أن أعمل كي تصبح هذه الحرية مجمّدة في الوقائعية كما «تتجمّد» القشدة، بحيث إن ما هو لذاته لدى الآخر يلامس سطح جسده، ويمتدّ على طول جسده، وبحيث إنني، حين ألمس هذا الجسد، ألمس أخيراً ذاتية الآخر الحرة. هذا هو المعنى الحقيقي لكلمة «امتلاك». أريد بالتأكيد أن أمتلك جسد الآخر، لكنني أريد أن أمتلكه من حيث إن الآخر هو نفسه «مملوك»، أي من حيث إن الوعي لدى الآخر قد تماهى بجسده. هذا هو المثال الأعلى المستحيل للرغبة: امتلاك التعالي لدى الآخر من حيث هو تعالٍ محضٍ، ولكن من حيث هو جسد، وتحويل الآخر إلى مجرد وقائعية، لأنه يكون عندئذٍ وسط عالمي، والعمل كي تكون هذه الوقائعية تقدمة متواصلة للتعالي المعدِّم لدى الآخر.

غير أن وقائعية الآخر (كينونته المحض هناك) لا يمكنها في الحقيقة أن تكون معطاة لحدسي، من دون تغيير عميق في كينونتي الخاصة، فما دمت أتجاوز وقائعيتي الشخصية نحو إمكانياتي الخاصة، ومادمت أعيش وقائعيتي كوجود أهرب منه، فإنني أتجاوز أيضاً وقائعية الآخر كما أتجاوز، من ناحية أخرى، الوجود المحض للأشياء. وإنني، عبر انبثاقي ذاته، أجعل هذه الأشياء موجودة كأدوات، وتحجب وجودَها المحض مجموعة معقدة من الارتباطات التي تدل عليها، والتي تكوّن قابليتها للاستعمال وأداتيتها. حين أمسك بالريشة، فإنني أكون قد تجاوزت وجودي ـ هناك نحو إمكانية الكتابة، لكنني أكون قد تجاوزت أيضاً الريشة كشيء موجود، نحو احتمالاتها الموجودة بالقوة، والتي أتجاوزها مجدداً نحو موجودات مستقبلية هي «الكلمات التي يجب أن تكتب»، وفي النهاية «الكتاب الذي يجب أن يُكتب»، فلأجل ذلك، تكون كينونة الموجودات عادة مموَّهة بوظيفتها. وكذلك الأمر بالنسبة إلى كينونة الآخر: إذا كان الآخر يبدو لي كخادم أو كمستخدم أو كموظف، أو ببساطة كمارّ عليّ تجنبه، أو كصوت يتكلم في الغرفة المجاورة وأحاول أن أفهمه (أو على العكس من ذلك، أريد أن أنساه لأنه يمنعني من النوم)، فليس التعالي لديه، الخارج عن العالم، هو الذي يفلت مني فحسب، بل كذلك «كينونته ـ هناك»، من حيث هو وجود محض عرضي وسط العالم. ومن حيث إنني أعامله كخادم أو كمستخدم في مكتب، أتجاوزه نحو احتمالاته الموجودة بالقوة (تعالٍ ـ

متجاوَز، إمكانيات ميتة)، بواسطة المشروع ذاته الذي أتجاوز به وقائعيتي الخاصة وأعدّمها. إذا أردت أن أرجع إلى حضوره البسيط وأن أتذوقه كحضور عليّ أن أحاول الاقتصار على حضوري الخاص. وكل تجاوز لكينونتي ـ هناك هو تجاوز لكينونة الآخر هناك. وإذا كان العالم حولي هو بمثابة الموقف الذي أتجاوزه نحو ذاتي، حينئذٍ أدرك الآخر انطلاقاً من موقفه هو، أي من حيث هو مركز مرجعيّ. ومن المؤكد أن الآخر المرغوب فيه يجب أن يُدرَك ضمن موقف: إنها امرأة في العالم، واقفة قرب طاولة، عارية في السرير، أو جالسة إلى جانبي، وأرغب فيها. لكن، إذا كانت الرغبة هي ارتداد من الموقف إلى الكائن الموجود ضمن الموقف، فذلك من أجل انحلال هذا الموقف، وتدمير علاقات الآخر في العالم: إن حركة الرغبة التي تنطلق من الجوار إلى الشخص المرغوب فيه هي حركة عازلة، تدمّر العلاقة بالجوار، وتحاصر الشخص المعني كي تُبرز وقائعيته الخالصة. لكن ذلك ليس ممكناً بالضبط إلا إذا كان أيّ موضوع يحيلني إلى الشخص، يتجمّد في عرضيته الخالصة، في الوقت نفسه الذي يدلّني عليه: وبالنتيجة فإن حركة الرجوع هذه إلى كينونة الآخر، إنما هي حركة رجوع إلى ذاتي من حيث إنني كائن ـ هناك. إنني أدمّر إمكانياتي كي أدمّر إمكانيات العالم، وكي أجعل من العالم «عالم الرغبة»، أي عالماً تفككت بنيته، وفقد معناه، وبرزت فيه الأشياء كقطع من مادة خالصة، وكصفات خام. وبما أن ما هو لذاته هو اختيار، فذلك ليس ممكناً إلا إذا انطلقت إلى الأمام نحو إمكانية جديدة: إنها إمكانية أن يمتصني جسدي كما يمتص الحبر الورق النشّاف، وإنها إمكانية أن أختصر نفسي عبر وجودي المحض هناك. إن هذا المشروع، من حيث إنه ليس تصوّراً نظرياً لموضوع فكري، بل هو مُعاش، أي من حيث إن تحقيقه لا يتميّز عن تصوّره، إنما هو الاضطراب. لا ينبغي فهم الأوصاف السابقة، كما لو أنني أضع نفسي إرادياً في حالة اضطراب، بقصد استعادة كينونة الآخر هناك. والرغبة هي مشروع مُعاش لا يفترض أي مداولة مسبقة، بل تتضمن في ذاتها معناها وتأويله. حالما أرمي بنفسي باتجاه وقائعية الآخر، وحالما أريد استبعاد أفعاله ووظائفه للوصول إليه في لحمه، فإنني أجسّد ذاتي، لأنني لا أستطيع ولا أريد حتى أن أتصوّر تجسّد الآخر إذا لم يحصل ذلك عبر تجسدي أنا وبواسطته. وحتى التصوّر التمهيدي في الفراغ لرغبة (كما هو الحال عندما أعرّي امرأة بنظرتي من دون انتباه) إنما هو تصوّر تمهيدي في الفراغ للاضطراب، لأنني لا أحسّ بالرغبة إلا عبر اضطرابي، ولا

أعرّي الآخر إلا حين أعرّي نفسي، ولا أرسم تصوّراً تمهيدياً للحم الآخر إلا حين أرسم تصوّراً تمهيدياً للحمي.

إلاّ أن تجسّدي ليس الشرط المسبق لظهور الآخر كلحم أمام عينيّ فحسب، إذ إن هدفي هو أن أجعل الآخر يتجسّد لحماً أمام عينيه هو، وعليّ أن أقوده إلى ميدان الوقائعية الخالصة، وعليه ألا يكون بالنسبة إلى ذاته سوى لحم. هكذا، سأطمئن على الإمكانيات الدائمة لتعال يمكنه، في كل لحظة، أن يتجاوزني من كل ناحية: لن يكون هذا التعالي سوى «هذا الكائن» بالذات الحاضر أمامي، وسيبقى ضمن حدود موضوع معيّن. وإضافة إلى ذلك، ولهذا السبب بالذات، سيمكنني أن ألمس هذا التعالي، وأن أتحسّسه، وأن أمتلكه. وكذلك، فإن المعنى الآخر لتجسّدي ـ أي لاضطرابي ـ هو أنه لغة ساحرة جاذبة. إنني أجعل نفسي لحماً كي أسحر الآخر وأجذبه بعريي، وكي أثير لديه الرغبة في لحمي، لأن هذه الرغبة لن تكون بالضبط لدى الآخر سوى تجسّد مشابه لتجسدي. هكذا، فإن الرغبة تستدعي الرغبة. وإن لحمي وحدي يعرف كيف يجد طريقه إلى اللحم لدى الآخر، وأحمل لحمي لأضمّه إلى لحمه كي أجعله يدرك معنى اللحم. وفي المداعبة، عندما أمرّر ببطء يدي الجمادية على خاصرة الآخر أجعله يتحسّس لحمي، وهذا ما لا يمكن أن يفعله بنفسه إلا حين يجعل نفسه جمادياً: إن ارتعاشة اللذة التي تخترقه حينئذٍ، هي تحديداً يقظة وعيه باللحم. عندما أمدّ يدي وأبعدها أو أضمّها، هذا يعني أنني أصبح مجدداً جسداً بالفعل، لكن هذا يعني في الوقت ذاته أنني أجعل يدي تختفي من حيث هي لحم. حين أمرّر يدي من دون إحساس على طول جسده، وأحوّلها إلى ملامسة عذبة مجرّدة تقريباً من أي معنى، وإلى وجود محض، وإلى مادة خالصة وحريريّة بعض الشيء، ولامعة بعض الشيء، وخشنة بعض الشيء، هذا يعني إنني أتخلّى لذاتي عن كوني ذلك الذي يثبّت المعالم، ويبسط المسافات، كما يعني أنني أجعل نفسي غشاءً مخاطياً محضاً. وفي هذه اللحظة، تتحقق مشاركة رغبتي: كل وعي، حين يتجسد، يكون قد حقّق تجسّد الآخر، وكل اضطراب يكون قد ولّد الاضطراب لدى الآخر، وازداد أيضاً بسبب ذلك. وفي كل مداعبة أقوم بها، أحسّ بلحمي الخاص وبلحم الآخر من خلال لحمي، وأعي أن هذا اللحم الذي أحسّ به وأمتلكه بلحمي، إنما هو لحم يحسّ به الآخر. وليس صدفة إذا استطاعت رغبتي التي تستهدف جسداً بكامله، أن تصل إليه خاصة من خلال الكتل اللحمية الأقل

تمايزاً، والمزوّدة أكثر من غيرها بالأعصاب، والأقل قدرة على الحركة العفوية، أي من خلال الثديين والردفين والبطن: إنها بمثابة صورة عن الوقائعية الخالصة. لأجل ذلك أيضاً، فإن المداعبة الحقيقية هي تماس جسدين عبر أجزائهما الأكثر شهوانية، أي تماس البطنين والصدرين: اليد التي تلامس هي، على الرغم من كل شيء ماهرة وقريبة من أداة متقنة. لكن تفتّح اللحم عبر التصاقه ببعضه، والواحد بواسطة الآخر، إنما هو الهدف الحقيقي للرغبة.

غير أن الرغبة محكوم عليها بالفشل. رأينا بالفعل أن المجامعة التي هي النهاية التي تصل إليها الرغبة عادة، ليست هي هدفها الخاص. ومن المؤكد أن عدة عناصر في تركيبتنا الجنسية تشكل التعبير الضروري عن طبيعة الرغبة وبشكل خاص انتصاب القضيب والبظر. وليس هذا الانتصاب سوى تأكيد لوجود اللحم بواسطة اللحم. ومن الضروري إذاً ألا يحصل إرادياً، أي إننا لا نستطيع أن نستخدمه كأداة، بل هو بالعكس، ظاهرة بيولوجية مستقلة، يصاحب تفتّحها المستقل اللاإرادي انغراز الوعي وغوصه في الجسد، ويعبّر عن هذا التجسّد. ويجب أن نعني بذلك، أن أي عضو دقيق يمكن الإمساك به، ويرتبط بالعضلات المضلّعة، لا يمكنه أن يكون عضواً جنسياً، أي جنساً، وإذا كان لا بدّ للجنس من أن يظهر كعضو، فلا يمكنه أن يكون سوى تجلٍّ للحياة النباتية. لكن العرضية تعود إلى الظهور إذا ما اعتبرنا أنه يوجد بالضبط عدة أنواع من الجنس، وعدة حالات عدة من الجنس. وعلى الرغم من أن اختراق الذكر للأنثى مطابق لهذا التجسّد الجذري الذي تريده الرغبة، فهو يبقى أسلوباً عرضياً بشكل كامل، لحياتنا الجنسية. (نلاحظ بالفعل السلبية العضوية للجنس خلال المجامعة: الجسد بأكمله هو الذي يتقدّم ويتراجع ويحمل العضو الجنسي أمامه أو يسحبه، وهما اليدان اللتان تساعدان على إدخال القضيب، والقضيب نفسه يبدو أداةً أستخدمها وأغرزها وأسحبها وأستعملها. وبالمثل فإن فتحة المهبل والإفرازات المرطّبة لا يمكن أن تحصل إراديّاً). وكذلك، فإن المتعة الجنسية هي بكل معنى الكلمة، عرضية خالصة. صحيح أنه من الطبيعي أن يكون لانغراز الوعي في الجسد نهاية، أي نوع من النشوة الخاصة التي لا يعود فيها الوعي سوى وعي (بـ) الجسد، ومن ثمة وعي بالجسدانية. إن اللذة ـ كما الوجع الحاد ـ هي الدافع لظهور الوعي المنعكس على ذاته الذي هو «انتباه للذة». إلا أن اللذة هي موت للرغبة وفشل لها. إنها موت للرغبة لأنها ليست إنجازاً للرغبة فحسب، بل هي أيضاً نهايتها وغايتها. وهذا ليس، من جهة أخرى، سوى عرضية

عضوية: ويحصل أن يتجلّى التجسّد عبر الانتصاب، وأن يتوقف الانتصاب مع القذف: لكن، إضافة إلى ذلك، اللذة تحوّل مسار الرغبة، لأنها الدافع لظهور وعي باللذة منعكس على ذاته، ليس له موضوع سوى المتعة، أي إنه انتباه يركز على تجسّد ما هو لذاته المنعكس، وهو في الوقت ذاته، نسيان لتجسّد الآخر. وهذا الأمر لم يعد يتعلق بالعرضية. لا شك أنه يبقى عرضياً أن يحصل الانتقال إلى الافتتان المنعكس على ذاته عبر هذا الأسلوب الخاص للتجسّد الذي هو اللذة ـ وهناك أيضاً حالات عديدة من الانتقال إلى الانعكاس على الذات ومن دون تدخّل اللذة ـ لكن الخطورة الدائمة للرغبة من حيث إنها محاولة تجسّد، هي أن الوعي حين يتجسّد يفقد رؤيته لتجسّد الآخر، فيمتصّه تجسّده الخاص ويصبح هدفه الأقصى. في هذه الحال، لا يحسّ باللذة لأنه يداعب بل لأنه يُلامَس ويُداعَب. فما يطلبه ما هو لذاته هو الشعور بأن جسده يتفتّح داخله إلى حد الغثيان. وينتج عن ذلك انقطاع للتماس، وعدم وصول الرغبة إلى هدفها. وغالباً ما يشكّل فشل الرغبة هذا دافعاً للانتقال إلى المازوشية، أي إن الوعي الذي يدرك ذاته في وقائعيته، يطلب من الوعي لدى الآخر أن يدركه ويتجاوزه كجسد ـ للآخر: في هذه الحال، ينهار الآخر كموضوع، ويظهر الآخر كنظرة، ويبدو وعيي غاشياً في لحمه تحت أنظار الآخر.

غير أن الرغبة، على العكس من ذلك، هي السبب في فشلها الخاص من حيث إنها رغبة في الأخذ والامتلاك. لا يكفي بالفعل أن يولّد الاضطراب تجسّد الآخر: الرغبة هي رغبة في امتلاك هذا الوعي المجسّد. وإنها تتواصل طبيعياً، ليس عبر المداعبات والملامسات، بل عبر أفعال الإمساك والاختراق، فالمداعبة لم يكن هدفها أن تغمر جسد الآخر بالوعي والحرية، فهذا الجسد هو مشبع في الوقت الحاضر، فينبغي الإمساك به والقبض عليه والدخول فيه. لكن، بمجرّد أن أحاول الآن أن ألتقطه وأسحبه نحوي وأقبض عليه وأعضّه يكفّ جسدي عن كونه لحماً، فيصبح من جديد الأداة التركيبية التي هي أنا، ويكفّ الآخر، في الوقت ذاته، عن كونه تجسداً: إنه يصبح من جديد أداة وسط العالم بحيث أدركه انطلاقاً من وضعه. أما وعيه الذي كان يلامس سطح لحمه، والذي كنت أحاول تذوّقه مع لحمي[8]، فيتلاشى أمام نظري: ولا يبقى منه سوى موضوع يتضمن صوراً

(8) «لن يعرف المذاق الذي لديّ»، في: Doña Prouhèze, *Le Soulier de satin*, deuxieme journée.

كمواضيع. ويختفي اضطرابي في الوقت ذاته: ذلك لا يعني أنني لم أعد أحس بالرغبة، بل إن الرغبة فقدت مادتها، وأصبحت مجرّدة، إنها الرغبة في الاستخدام والإمساك، فأصرّ على الإمساك والأخذ، لكن إصراري ذاته يزيل تجسّدي: إنني، في الوقت الحاضر، أتجاوز جسدي من جديد نحو إمكانياتي الخاصة (المقصود إمكانية الإمساك والأخذ). وبالمثل، فإن جسد الآخر المتجاوَز نحو احتمالاته الموجودة بالقوة يهبط من مرتبة اللحم إلى مرتبة الموضوع المحض. ويستدعي هذا الموقف انقطاعاً لتبادل التجسد الذي كان تحديداً، الهدف الخاص للرغبة: قد يبقى الآخر مضطرباً، وقد يبقى لحماً بالنسبة إلى نفسه، ويمكنني أن أفهمه: لكنه لحم لم أعد أدركه عبر لحمي، ولم يعد تجسداً لوعيٍ آخر، بل ملكاً للآخر من حيث هو موضوع. وهكذا، إنني جسد (كلٌّ شاملٌ تركيبي ضمن موقف) في مواجهة لحم. وأجد نفسي من جديد تقريباً في الموقف ذاته الذي كنت أحاول أن أخرج منه بواسطة الرغبة، أي إنني أحاول أن أستخدم الآخر كموضوع كي يدفع ثمن التعالي الخاص به، لكنه يفلت مني بكل التعالي لديه، لأنه بالتحديد موضوع بشكل كلّي. حتى إنني فقدت من جديد الفهم الدقيق لما أبحث عنه، ومع ذلك، فإنني ملتزم بهذا البحث. إنني آخذ، وأكتشف نفسي وأنا آخذ، لكن ما آخذه بيديّ هو شيء آخر مختلف عمّا كنت أريد أخذه، إنني أحسّ وأعاني من ذلك، لكنني لا أستطيع أن أقول ما كنت أريد أخذه، لأن اضطرابي يجعلني لا أفهم رغبتي، فأنا كنائم قد استيقظ ليجد نفسه وهو يتشبث بطرف السرير بكلتا يديه، من دون أن يتذكر الكابوس الذي ولّد هذه الحركة. إن هذا الموقف هو أصل السادية.

السادية شغف، وتبلّد في الشعور وتشبث عنيد. إنها تصلّب لأنها حالة ما هو لذاته الذي يحسّ أنه ملتزم من دون أن يفهم بماذا هو ملتزم، ويصرّ على التزامه من دون أن يعي بوضوح الهدف الذي وضعه لنفسه، ومن دون أن يتذكر بدقة القيمة التي يعطيها لهذا الالتزام. وهي تبلّد عاطفي لأنها تظهر عندما تفرغ الرغبة من اضطرابها، فالساديّ قد أدرك جسده من جديد ككل شامل تركيبي وكمركز للعمل، واستأنف هروبه المتواصل من وقائعيته الخاصة. إنه يختبر نفسه كتعالٍ محض في مواجهة الآخر، كما ينظر برعب إلى تأثير الاضطراب فيه، ويعتبره حالة مذلة، ويمكنه أيضاً ألا يكون قادراً على فهم هذا الاضطراب في داخله. وبمقدار ما يتشبث السادي بدم بارد، وبمقدار ما هو في الوقت ذاته،

متشبّث ومتلبّد عاطفياً، فهو شخص مشغوف. أما هدفه، فهو كهدف الرغبة، ويقوم على الإمساك بالآخر واستعباده، ليس من حيث إنه موضوع فحسب، بل من حيث إنه تعالٍ محض مجسّد. لكن السادية تركّز على الامتلاك الأداتي للآخر ـ المجسّد، فهذه «اللحظة» من السادية في الحياة الجنسية، إنما هي التي يتجاوز فيها ما هو لذاته تجسّده، كي يمتلك تجسّد الآخر. كذلك، فإن السادية هي، في الوقت ذاته، رفض للتجسّد وهروب من أي وقائعية، وهي في الوقت ذاته سعي للاستيلاء على وقائعية الآخر. لكن، بما أنها لا تستطيع ولا تريد تحقيق تجسّد الآخر عبر تجسدها الخاص وبواسطته، وبما أنها، بسبب ذلك، لا مفرّ لها من معاملة الآخر كموضوع ـ أداةً، فهي تحاول استخدام جسد الآخر أداةً كي تحقق له الوجود المجسّد. السادية هي سعي لتجسيد الآخر بواسطة العنف، وهذا التجسيد المفروض «بالقوة» لا بدّ من أن يكون أصلاً امتلاكاً واستخداماً للآخر، إذ يحاول السادي أن يعرّي الآخر ـ والرغبة أيضاً ـ من أفعاله التي تحجبه كما يحاول أن يكتشف اللحم عبر العمل الذي يقوم به. لكنه، في حين أن وجود الرغبة لذاتها يضيع في لحمه الخاص كي يكشف للآخر أنه لحم، فإن الساديّ يرفض لحمه الخاص في الوقت ذاته الذي يستخدم فيه أدوات كي يكشف بالقوة لحمه للآخر. إن موضوع السادية هو الامتلاك المباشر. لكن السادية تبدو غير منطقيه لأن السادي لا يستمتع بلحم الآخر فحسب، بل بعدم تجسّده الخاص عبر الاتصال المباشر بلحم الآخر، فهو يريد عدم التبادل في العلاقات الجنسية، ويستمتع بأنه قدرة حرة على الامتلاك في مواجهة حرية أسيرة للحم. لذلك، يريد السادي أن يستحضر اللحم بشكل مغاير لوعي الآخر: إنه يريد استحضار اللحم عبر معاملة الآخر كأداة، فهو يستحضره عبر الوجع. في حالة الوجع، تسيطر الوقائعية على الوعي، وفي نهاية الأمر يصبح الوعي المنعكس على ذاته مفتوناً بوقائعية الوعي غير المنعكس. هناك إذاً تجسّد عبر الوجع، وبواسطته. ويحصل الوجع، في الوقت ذاته، بواسطة أدوات، وإن جسد السادي المعذِّب من حيث هو كائن ـ لذاته، لم يعد سوى أداةٍ للتعذيب. وهكذا، فإنه يمكنه أن يتوهم منذ الأساس، أنه يستولي أداتياً على حرية الآخر، أي إنه يسيّل هذه الحرية ويحوّلها إلى لحم، ويبقى هو الذي يحرّض، ويقبض بيديه، ويمسك... إلخ.

أما بالنسبة إلى نموذج التجسّد الذي تريد السادية تحقيقه، فهو الذي يدعى تحديداً الفاحش. الفاحش هو نوع من الوجود ـ للآخر، وينتمي إلى جنس

«الكريه». لكن، ليس كل كريه فاحشاً. في حالة الظُّرف، يظهر الجسد كموضوع نفسي ضمن موقف، ويكشف، قبل كل شيء، عن التعالي لديه من حيث هو تعالٍ متجاوَز، إنه موجود بالفعل، ويمكن فهمه انطلاقاً من الموقف والغاية التي يستهدفها. يتمّ إدراك كل حركة إذاً، عبر مسار من الإدراك الحسي الذي ينطلق من المستقبل إلى الحاضر. على هذا، فإن الفعل الظريف يتميز من ناحية بدقة الآلة المكيّفة جداً، ومن ناحية ثانية بعدم إمكانية توقّعه بشكل كامل كما هو حال الموضوع النفسي، لأن الموضوع النفسي هو بالنسبة إلى الآخر موضوع لا يمكن توقّعه، كما رأينا سابقاً. يمكننا إذاً في كل لحظة أن نفهم كلياً الفعل الظريف من حيث إننا ننظر إلى ما قد جرى منه. وفوق ذلك، إن هذا الجزء الذي قد جرى منه، يرتكز على نوع من الضرورة الجمالية الناتجة عن تكيّفه الكامل. وفي الوقت نفسه، فإن الهدف الذي سيصل إليه هذا الفعل، يلقي الضوء عليه في كل شموليته، لكن لا يمكن توقّع جزئه المستقبلي بأكمله، مع أننا نشعر أن هذا الجزء الذي سيظهر أثناء الفعل عبر الجسد، سيبدو لنا بأنه ضروري ومتكيّف حالما سيجري ويحصل. إن هذه الصورة المتحركة للضرورة وللحرية (من حيث هي خاصية الآخر كموضوع) هي التي تشكّل الظُّرف بكل معنى الكلمة. وقد أعطاها برغسون وصفاً جيداً. ومن حيث إن الفعل الظريف يكشف الجسد كأداة دقيقة، فإنه، في كل لحظة، يعطي الجسد مبرراً لوجوده: اليد موجودة لكي تأخذ، وتُظهر أولاً وجودها ـ لأجل ـ الأخذ. ومن حيث إننا ندركها انطلاقاً من موقف يتطلب الأخذ، فإن اليد نفسها تبدو مطلوبة في كينونتها، ويستدعيها الموقف. ومن حيث إنها تُظهر حريتها عبر تعذر توقع حركتها، فهي تبدو أنها أساس وجودها، ويبدو أنها تنتج ذاتها مستجيبة لنداء الموقف الذي يبرّرها. الظرف هو إذاً الصورة الموضوعية لكائنٍ هو الأساس لذاته لأجل غاية ما. من هنا، فإن الوقائعية هي إذاً محتجبة وراء الظُّرف: إن عري اللحم هو كلياً حاضر، لكن لا يمكن رؤيته، بحيث إن الدلال الأقصى والتحدي الأقصى في الظُّرف، هو استعراض الجسد المكشوف الذي لا يرتدي أي ثوب وأي حجاب سوى الظُّرف نفسه. والجسد الأكثر ظُرفاً هو الجسد العاري الذي تُلبسه أفعاله ثوباً غير مرئي بحيث يحجب الجسد كلياً عن الأنظار، على الرغم من أنه حاضر كلياً أمام أعين المشاهدين. أما الكريه فيظهر، على عكس ذلك، عندما يكون هناك ما يمنع أحد عناصر الظُّرف من التحقّق خلال الفعل. ويمكن للحركة أن تصبح ميكانيكية. في هذه الحالة، يبقى الجسد جزءاً من كل يبرّره، لكن بوصفه مجرّد أداة،

ويختفي التعالي ـ المتجاوَز ويختفي معه الموقف من حيث إنه تحدّد تضافري جانبي للمواضيع ـ الأدوات في عالمي. وقد تصطدم أيضاً الأفعال بعائق فتبدو عنيفة: وهي حالة ينهار فيها التكيّف مع الموقف، فالموقف يبقى، لكن يتسلّل نوع من فراغ أو من فجوة بينه وبين الآخر الموجود في هذا الموقف. في هذه الحالة، يبقى الآخر حراً، لكن لا تُدرَك هذه الحرية إلا من حيث إنها ما لا يمكن توقّعه، فتكون مشابهة لانحراف الذرّات التي يكوّن التقاؤها الكينونة عند «الأبيقوريين»، أي باختصار مشابهة للّاحتمية. وفي الوقت نفسه، تبقى الغاية مطروحة، ولا ندرك حسياً حركة الآخر إلا انطلاقاً من المستقبل. لكن عدم التكيّف يؤدي إلى هذه النتيجة وهي أن اللجوء إلى المستقبل للتفسير عبر الإدراك الحسي، يُظهر أن هذا التفسير هو دائماً شامل جداً أو محدود جداً: إنه تفسير تقريبي. ومن ثمة، فإن تبرير حركة الآخر ووجوده يبقى غير مكتمل، وفي الحد الأقصى، لا يمكن تبرير الشخص الأخرق، فكل وقائعيته التي كانت مرتبطة بالموقف، يمتصها الموقف وترتدّ عليه. يحرّر الأخرق وقائعيته بطريقة غير ملائمة، ويضعها فجأة أمام أنظارنا: حيث كنا نتوقع أن ندرك مفتاح الموقف المنبثق عفوياً من الموقف ذاته، فإننا نجد فيه فجأة العرضية غير المبرّرة لحضور غير متكيّف، فنجد أنفسنا أمام وجود موجود معيّن. ومع ذلك إذا كان الجسد موجوداً بأكمله في الفعل، فإن الوقائعية لم تصبح لحماً. يظهر الفاحش عندما يتخذ الجسد أوضاعاً تعرّيه بأكمله من أفعاله، وتكشف جمادية لحمه. إن رؤية جسد عارٍ من الوراء ليست فاحشة، بينما بعض التمايلات اللاإرادية للمؤخرة هي فاحشة. إن تأرجح المؤخرة كوسادة معزولة محمولة على ساقي رجل يمشي، إنما هي خضوع محض لقوانين الجاذبية، فلا يمكن تبرير هذه المؤخرة بواسطة الموقف، بل هي بأكملها مدمّرة لكل موقف، لأنها تتصف بسلبية الشيء، وتحملها الساقان كشيء. وبالنتيجة، فإنها تتكشف كوقائعية لا يمكن تبريرها، وتبدو «فائضة» وزائدة عن اللزوم، كما هو حال كل كائن عرضيّ. وهي تنعزل عن هذا الجسم الذي يشكّل السير معناه الحالي، وتبدو عارية حتى لو كانت مغطاة بقماش، لأنها لم تعد مشاركة في التعالي ـ المتجاوَز لدى جسد خلال الفعل، وبدلاً من تفسير تمايلها انطلاقاً مما سيأتي، يتم تفسيره ومعرفته كواقعة فيزيائية، انطلاقاً من الماضي. ويمكن لهذه الملاحظات أن تطبق طبعاً على حالات يحوِّل فيها الجسد نفسه كلياً إلى لحم، إما بمرونة حركاته التي لا يمكن تفسيرها بالموقف، وإما بتشويه بنيته (تكاثر الخلايا الدهنية مثلاً) التي تكشف لنا

وقائعية فائضة بالنسبة إلى الحضور الفعلي الذي يتطلبه الموقف. ويكون اللحم المكشوف فاحشاً بنوع خاص عندما يتكشّف لشخص ليس في حالة رغبة، ومن دون أن يثير الرغبة لديه. حين يكون عدم تكيفي الخاص مدمّراً للموقف، في الوقت ذاته الذي أدركه فيه، وحين يكشف لي عن التفتح الجمادي للحم الذي يظهر بشكل مفاجئ من تحت الثوب الرقيق الذي تُلبسه الحركات للجسد، بينما لا أكون أنا عندئذٍ في حالة رغبة تجاه هذا اللحم: ذلك ما سأدعوه «بالفاحش».

منذ تلك اللحظة، يبدو بوضوح معنى المطلب السادي: إن الظُّرف يكشف الحرية من حيث هي خاصيّة الآخر كموضوع، ويحيلنا بشكل غامض، كما تفعل تناقضات العالم الحسّي في نظرية التذكر الأفلاطونية، إلى وجود ماورائي متعالٍ لا نحتفظ منه سوى بذكرى مشوّشة، ولا يمكننا بلوغه إلا عبر تغيير جذري في وجودنا، أي حين نتحمّل ونتقبّل بعزم وجودنا ـ للآخر. ويكشف هذا الظُّرف لحم الآخر ويحجبه في الوقت ذاته، أو بالأحرى يكشفه كي يَحجبه فوراً: إن اللحم، في حالة الظُّرف، هو الآخر الذي يتعذر بلوغه. إن الساديّ يهدف إلى تدمير هذا الظُّرف كي يكوّن تركيباً واقعياً جديداً للآخر: إنه يريد إظهار لحم الآخر، بحيث يكون، عبر هذا الظهور، مدمّراً للظُّرف، وتنحلّ في الوقائعية حرية الآخر من حيث هي موضوع. وليس هذا الانحلال انعداماً: بالنسبة إلى السادي، الآخر الحرّ هو الذي يتجلى كلحم، وتبقى هوية الآخر كموضوع غير مدمّرة من خلال هذه التحولات، لكن علاقات اللحم بالحرية تصبح معكوسة: الحرية كانت في الظُّرف تحتوي الوقائعية وتحجبها أما في التركيب الجديد الذي سيتمّ، فإن الوقائعية هي التي تحتوي الحرية وتحجبها، فالسادي يهدف إذاً إلى إظهار اللحم بطريقة مفاجئة وقسريّة، أي بمؤازرة جسده كأداة وليس بمؤازرة لحمه الخاص. إنه يهدف إلى أن يجعل الآخر يتخذ مواقف ووضعيات، بحيث يبدو جسده بمظهر الفاحش، هكذا، فإنه يبقى على صعيد امتلاك الآخر كأداة، لأنه يجعل اللحم ظاهراً من خلال ممارسة القوة مع الآخر ـ الذي يصبح أداة بين يديه ـ ويتلاعب بجسده، ويضغط على كتفيه كي يجعله يركع على الأرض، وتظهر كليتاه... إلخ. ومن جهة أخرى، فإن هدف هذا الاستخدام الأداتي ملازم للاستخدام نفسه: السادي يعامل الآخر كأداة لإظهار لحمه، إنه الكائن الذي يدرك الآخر كأداة لها وظيفة هي تجسّده الخاص. وسوف يكون مثاله الأعلى إذاً التوصل إلى اللحظة التي سيكون فيها الآخر لحماً بشكل مسبق، من دون أن يكفّ عن كونه أداة، أي

لحماً يكون أداة لإظهار لحم، حيث يتجلى الفخذان مثلاً في سلبية فاحشة ومتفتحة، كأداتين يتلاعب السادي بهما، ويبعدهما عن بعضهما، ويقوّسهما لإبراز الردفين أكثر، من أجل أن يجسّدهما بدورهما. لكن يجب ألا نُخدع بذلك: إن ما يبحث عنه السادي هكذا بكل تشبّث وإصرار، وما يريد أن يعجنه بيديه، ويلويه بقبضته، إنما هي حرية الآخر، إنها هناك، في ذلك اللحم، إنها هي ذلك اللحم، لأن هناك وقائعية للآخر، إنها هي التي يريد السادي أن يمتلكها. هكذا، فإن الجهد الذي يبذله يهدف إلى إلصاق الآخر بجسده بواسطة العنف والوجع، وذلك بامتلاك جسد الآخر عبر معاملته كلحم لتوليد لحم، لكن هذا الامتلاك يتجاوز الجسد المملوك لأنه لا يريد امتلاكه إلا من حيث إن هذا الجسد قد أوقع حرية الآخر في شركه. لأجل ذلك سوف يريد السادي براهين واضحة على استعباده هذا لحرية الآخر، بواسطة اللحم: سيجعل الآخر يطلب العفو، وسيجبره بواسطة التعذيب والتهديد على إذلال نفسه، وعلى التنكّر لما هو أعز شيء لديه. هناك من عزا ذلك إلى الميل للسيطرة وإلى إرادة القوة. لكن هذا التفسير غامض أو غير منطقي. إن الميل للسيطرة هو الذي يجب شرحه أولاً. ولا يمكن لهذا الميل أن يكون بالتحديد سابقاً للسادية من حيث إنه أساس لها، لأنه يولد كالسادية، وعلى الصعيد نفسه، من القلق في مواجهة الآخر. إذا كان السادي يستمتع بانتزاع الجحود من الآخر، بواسطة التعذيب، فلسبب مشابه للسبب الذي يسمح بتفسير معنى الحب. وقد رأينا بالفعل أن الحب لا يتطلب إلغاء حرية الآخر، بل استعباده من حيث هو حرية، أي استعباد حريته لنفسها. وبالمثل، فإن السادي لا يهدف إلى إلغاء حرية الآخر الذي يعذبه، بل إلى إجبار هذه الحرية على التماهي الحر باللحم المعذب. لأجل ذلك، فإن لحظة اللذة هي بالنسبة إلى الجلاد تلك اللحظة التي تتنكّر فيها الضحية لأعز شيء لديها أو تُذلّ نفسها. ومهما كان الضغط الذي يمارسه على الضحية، يبقى التنكّر حراً، فهو يصدر عفوياً كاستجابة للموقف، إنه يُظهر الواقع ـ الإنساني، ومهما قاومت الضحية، ومهما انتظرت قبل أن تتوسّل، كان يمكنها، على الرغم من كل شيء أن تنتظر عشر دقائق، أو دقيقة، أو ثانية أخرى. لقد قررت اللحظة التي أصبح فيها الوجع غير محتمل. والبرهان على ذلك، هو أنها ستعيش في ما بعد، تنكّرها وجحودها، في حالة من توبيخ الضمير والخجل. هكذا يُنسب إليها كلياً هذا الجحود. لكن، من ناحية أخرى، يعتبر السادي نفسه في الوقت ذاته، السبب في ذلك. إذا قاومت الضحية ورفضت أن تتوسل، فاللعبة ستكون ممتعة أكثر: إذ

تستسلم الضحية عندما يدير السادي البرغي، أو يفتل جسد الضحية مرة إضافية، فالسادي يطرح نفسه من حيث إنه «لديه كل الوقت». إنه هادئ، وغير مستعجل، ويتصرف بأدواته كتقنيّ، ويجربها الواحدة بعد الأخرى، كالحدّاد الذي يجرّب عدة مفاتيح للقفل، إنه يستمتع بهذا الموقف الملتبس والمتناقض: **من ناحية** يتصرف كما لو أنه يتحكّم بكل صبر، ضمن الحتمية الكونية، بوسائل من أجل بلوغ غاية سيبلغها بطريقة آلية ـ مثل القفل الذي سيفتح آلياً عندما سيجد المفتاح المناسب. من **ناحية** أخرى، لا يمكن لهذه الغاية المحدّدة أن تتحقق إلا عبر التصاق كامل وحر بالآخر. تبقى إذاً هذه الغاية حتى النهاية، قابلة للتوقع ويتعذر توقعها في الوقت نفسه. والموضوع المتحقق هو بالنسبة إلى السادي، ملتبس، متناقض وغير متوازن، لأنه في الوقت نفسه نتيجة صارمة لاستخدام تقني للحتمية، وتجلٍ لحرية غير مشروطة. أما المشهد الذي يتجلّى للسادي، فهو مشهد حرية تقاوم تفتُّح اللحم، وتختار في نهاية الأمر، بحرية أن تستسلم للحم. في لحظة الجحود، يتم بلوغ النتيجة المستهدفة: من ناحية، الجسم بأكمله لحم لاهث وفاحش، ويحتفظ بالوضعية التي فرضها عليه الجلاّدون، وليست الوضعية التي يمكنه أن يتخذها هو بذاته، فالحبال التي أوثق بها تدعمه كشيء جماديّ، ومن هنا، فهو لم يعد الموضوع الذي يتحرك عفوياً. إن هذا الجسد هو الذي اختارت الحرية أن تتماهى به عبر الجحود، هذا الجسد المشوّه واللاهث هو الصورة نفسها للحرية المحطمة والمستعبدة.

هذه الإشارات القليلة لا تهدف إلى استنفاد مشكلة السادية. كنا أردنا بكل بساطة أن نبرهن أن هذه المشكلة تجد جذورها في الرغبة نفسها، من حيث إنها فشل للرغبة: منذ تلك اللحظة وأنا أحاول بالفعل أن آخذ جسد الآخر الذي استدرجته للتجسد عبر تجسدي، فأقطع تبادل التجسّد، وأتجاوز جسدي نحو مشاريعه الخاصة، وأتجه نحو السادية. هكذا، فالسادية والمازوشية هما عقبتان بالنسبة إلى الرغبة، إما لأنني أتجاوز الاضطراب نحو امتلاك لحم الآخر، وإما لأنني أستمتع باضطرابي الخاص، ولا أعود أنتبه إلا إلى لحمي، ولا أعود أطلب أي شيء من الآخر سوى أن يكون هو النظرة التي تساعدني على تحقيق لحمي. وبسبب تقلّب الرغبة هذا، وتأرجحها المتواصل بين هاتين العقبتين، تُطلق عادة تسمية «سادو ـ مازوشية» على الجنسانيّة «السوية».

إلا أن السادية نفسها تحمل في ذاتها، كما اللامبالاة العمياء والرغبة، مبدأ

فشلها. أولاً، هناك تعارض عميق بين إدراك الجسد كلحم واستخدامه كأداة. إذا جعلت من اللحم أداة، فهو يحيلني إلى أدوات أخرى واحتمالات موجودة بالقوة، وباختصار إلى مستقبل، ويمكن تبرير وجوده ـ هناك جزئياً بالموقف الذي خلقته حولي، مثلما وجود المسامير والبساط الذي يجب تعليقه على الجدار، يبرر وجود المطرقة. وبالنتيجة، فإن طبيعته كلحم أي كوقائعية لا يمكن استخدامها، تحلّ مكانها طبيعته كشيء ـ أداة، فالمركّب «لحم ـ أداة» الذي حاول السادي خلقه يتفكك. ويمكن لهذا التفكك العميق أن يكون محجوباً مادام اللحم أداة لكشف اللحم، لأنني أكون بذلك قد شكّلت أداة لها غاية محايثة لها. لكن عندما يكون التجسد مكتملاً، وعندما يكون أمامي جسد لاهث، لا أعود أعرف كيف أستخدم هذا اللحم: ولن يكون ممكناً أن يُنسب أي هدف إلى هذا اللحم، لأنني تحديداً جعلت عرضيته المطلقة تظهر. إنه «موجود ـ هناك»، إنه هناك «لأجل لا شيء». بهذا المعنى لا يمكنني أن أستولي عليه من حيث كونه لحماً، لا يمكنني أن أدمجه بنظام معقّد من الأداتية من دون أن تفلت مني فوراً مادية اللحم واللون اللحمي للبشرة. ولا يمكنني سوى أن أبقى مضطرباً أمامه، في حالة من الدهشة التأملية، وإلا فإنني أتجسد بدوري، وأدع الاضطراب يسيطر عليّ، كي أضع نفسي من جديد، على الأقل على الأرضية التي ينكشف فيها اللحم أمام اللحم عبر بشرته كلها. هكذا، في اللحظة التي تصل فيها السادية إلى هدفها، تحلّ الرغبة مكانها، فالسادية هي فشل للرغبة، والرغبة هي فشل للسادية. ولا يمكن الخروج من الدائرة إلا عبر الإشباع والامتلاك البدني المزعوم. وفي هذا الامتلاك، هناك تركيب جديد للسادية والرغبة: إن انتصاب العضو الذكري يُظهر التجسّد، وإن عملية «إدخاله في» جسد أو تعرّض الجسد «للاختراق»، تمثّل رمزياً محاولة امتلاك سادي ومازوشي. لكن إذا كانت اللذة تتيح الخروج من الدائرة، فذلك لأنها تقتل في الوقت نفسه، الرغبة والشغف الساديّ من دون أن تشبعهما.

وفي الوقت نفسه، تُخفي السادية حافزاً جديداً للفشل، لكن على مستوى آخر. إنها تهدف في الحقيقة إلى امتلاك الحرية المتعالية لدى الضحية. لكن هذه الحرية تبقى تحديداً بعيدة عن المتناول، من حيث المبدأ. وكلما أصرّ السادي على معاملة الآخر كأداة، فلتت منه هذه الحرية، فلا يمكنه أن يؤثر إلا في الحرية من حيث هي خاصية موضوعية للآخر كموضوع، أي في الحرية وسط العالم مع إمكانياتها ـ الميتة. لكن بما أن هدفه هو بالضبط استعادة وجوده ـ للآخر، فإنه لا

يصل إلى هدفه هذا من حيث المبدأ، لأن الآخر الوحيد الذي له شأن معه، إنما هو الآخر في العالم الذي ليس لديه عن السادي المتشبث بعدائه ضده، سوى «صور في رأسه».

ويكتشف السادي خطأه عندما تنظر إليه ضحيته، أي عندما يختبر الاستلاب المطلق لوجوده عبر حرية الآخر: لا يُدرك عندئذٍ أنه لم يستعد «وجوده ـ خارجاً» فحسب، بل إن نشاطه الذي يحاول به أن يستعيد وجوده هذا هو نفسه متجاوَز ومجمّد عبر السادية، كمظهر وخاصية مع كل إمكانياتها ـ الميتة، وإن هذا التحوّل يحصل بواسطة الآخر الذي يريد استعباده، وبالنسبة إلى هذا الآخر. ويكتشف عندئذٍ أنه لا يمكنه أن يؤثر في حرية الآخر، حتى لو أجبره على إذلال نفسه وعلى التوسل، لأنه عبر حرية الآخر المطلقة وبواسطتها، يظهر في الوجود عالم يضمّ سادياً وأدوات التعذيب ومئة ذريعة لإذلال الذات وللتنكر للذات. لم يصف أحد قوة تأثير نظرة الضحية في جلاديها أفضل من فولكنر (Faulkner) في الصفحات الأخيرة من كتابه **ضياء آب**. ثمة «أناس خيِّرون» كانوا قد انكبّوا على الزنجي كريسماس (Christmas) وخصوه. وكان يحتضر:

«لكن الرجل الذي وقع أرضاً لم يكن يتحرك! كان يرقد هناك، وعيناه مفتوحتان فارغتان من أي شيء سوى من معرفة. وهناك شيء ما، هناك ظلّ كان يحيط بفمه. وخلال لحظة نظر إليهم بعينين هادئتين، لا يمكن سبر أغوارهما ولا تحمّلهما. ثم بدا أن وجهه وجسده قد انهارا وتكتلا على بعضهما، وانبثق من ثيابه الممزقة حول وركيه وكليتيه، فيض كثيف من دم أسود كتنفس قد زفر فجأة. . . ومن هذا التفجر الأسود بدا الرجل وكأنه قد ارتفع وطفا على سطح ذاكرتهم إلى الأبد. ومهما كانت الأمكنة التي سيتأملون فيها كوارثهم القديمة وآمالهم الجديدة (أودية ساكنة، وجداول ساكنة ومطمئنة للشيخوخة، ووجوه تعكس أطفالاً) فإنهم لن ينسوا ذلك على الإطلاق. سيبقى هناك دائماً حالماً، هادئاً وثابتاً، لا يشحب وجهه إطلاقاً وليس له أي مظهر متهدّد، لكنه صافٍ بذاته، ومنتصر بذاته. ويرتفع من جديد، في المدينة صراخ الصفارة الذي يتصاعد بشكل غير معقول، لكن الجدران تخفّفه بعض الشيء، ثم يتلاشى خارج حدود السمع»[9].

---

(9) انظر: William Faulkner, *Lumière d'août*, traduction et introduction de Maurice E. Coindreau (Paris: N.R.F, 1935), p. 385.

هكذا، فإن تفجّر نظرة الآخر هذه في عالم الساديّ يؤدي إلى انهيار معنى السادية وهدفها. وتكتشف السادية في الوقت نفسه أن تلك الحرية هي التي كانت تريد أن تستعبدها، وتدرك في الوقت نفسه، عدم جدوى جهودها. ها نحن قد انتقلنا مجدداً من الكائن ـ الناظر إلى الكائن ـ المنظور إليه، ولا نخرج من هذه الدائرة.

لم يكن قصدنا من تلك الملاحظات القليلة استنفاد المسألة الجنسية ولا مسألة المواقف تجاه الآخر بشكل خاص. أردنا بكل بساطة الإشارة إلى أن الموقف الجنسي سلوك بدائي تجاه الآخر. ومن الطبيعي أن يتضمن هذا السلوك، بالضرورة، العرضية الأصلية للوجود ـ للآخر، ولوقائعيتنا. لكن لا يمكننا أن نقرّ بأنه يخضع، منذ الأساس، لتكوين فيزيولوجي وأمبيريقي. ولمجرد أن يكون هناك جسد، وأن يكون هناك الآخر، فإننا نستجيب بالرغبة والحب وبالمواقف المشتقة المذكورة آنفاً. أما بنيتنا الفيزيولوجية فتقتصر على التعبير الرمزي عن إمكانيتنا الدائمة لاختيار هذا الموقف أو ذاك من هذه المواقف، وذلك على قاعدة العرضية المطلقة. هكذا، سيكون بإمكاننا القول إن ما هو لذاته هو جنسي في انبثاقه بالذات حيال الآخر، وإن الجنسانيّة تأتي بواسطته إلى العالم.

من البديهي أننا لا نزعم أن المواقف تجاه الآخر تقتصر على تلك المواقف الجنسية التي كنا قد وصفناها. وإذا كنا قد توقفنا عندها طويلاً، فلأجل غايتين: أولاً لأنها أساسية، ولأن كل التصرفات المركبة في ما بين الناس، ليست في نهاية الأمر، سوى مشتقات متطورة لهذين الموقفين الأصليين (ولموقف ثالث هو الكره، وسنصفه بعد قليل). ولا شك أن التصرفات العينية (تعاون، صراع، منافسة، مزاحمة، التزام، طاعة[10]... إلخ) تتطلب وصفاً أكثر دقة بما لا يقاس، لأنها تتعلق بالموقف التاريخي لكل علاقة بين ما هو لذاته والآخر، وبخصائصها العينية: لكنها تتضمن كلها العلاقات الجنسية كهيكل لها. وذلك ليس بسبب «الليبيدو» المتسلّل في كل مكان، بل لأن المواقف الجنسية التي وصفناها هي مشاريع أساسية يحقق فيها ما هو لذاته وجوده ـ للآخر، ويحاول أن يتجاوز هذا الوضع الواقعي. ولا مجال هنا لإظهار أن الشفقة والإعجاب والاشمئزاز والحسد، وعرفان الجميل... إلخ، يمكن أن تتضمن حباً ورغبة. لكن كل واحد منا

(10) انظر أيضاً الحب الأمومي والشفقة والطيبة... إلخ.

يستطيع أن يحدّد ذلك بالاستناد إلى تجربته الشخصية وإلى الحدس الذي يستحضر هذه الماهيات المتنوعة. ذلك لا يعني، بطبيعة الحال، أن هذه المواقف المختلفة هي مجرّد مشتقات مموهة عن الجنسانيّة. لكن يجب أن يكون مفهوماً أن الجنسانيّة تندمج في هذه المواقف من حيث إنها أساس لها، وأن هذه المواقف تتضمن الجنسانيّة وتتخطاها كما هو حال مفهوم الدائرة الذي يتضمن ويتجاوز مفهوم القطعة التي تدور حول أحد أطراف الدائرة الذي يبقى ثابتاً. ويمكن لهذه «المواقف ـ الأسس» أن تبقى محجوبة كما يغطي اللحم الهيكل العظمي ويحيط به: هذا ما يحصل عادة، إذْ إن عرضية الأجساد، وبنية مشروعي الأصلي الذي هو أنا والتاريخ الذي أعطيه بُعداً تاريخياً، كل ذلك يمكنه أن يجعل عادة الموقف الجنسي مضمراً، ضمن المواقف الأكثر تعقيداً. وبشكل خاص، ليس شائعاً أن يرغب المرء علنيّاً في الآخرين من جنسه نفسه، لكن، تحت تأثير المحرّمات الأخلاقية والاجتماعية، تتخذ البنية الأصلية لهذه الرغبة شكلاً خاصاً هو الاضطراب المدعو «اشمئزازاً جنسياً». ويجب أن لا نفهم هذا الثبات للمشروع الجنسي كما لو أنه يبقى «فينا» بشكل لاواعٍ. إن أي مشروع لدى ما هو لذاته لا يمكنه أن يوجد إلا بشكل واعٍ. لكنه يوجدُ من حيث هو مندمج في بنية خاصة ينصهر فيها. وهذا ما شعر بهِ المحللون النفسانيون عندما جعلوا من التركيبة العاطفية الجنسية «لوحاً مصقولاً» يستمدّ كل تحديداته من التاريخ الشخصي. إلا أنه يجب عدم الاعتقاد أن الجنسانيّة هي في أصلها غير محددة: إنها تتضمن بالفعل كل تحديداتها، منذ انبثاق ما هو لذاته في عالم يوجد فيه آخرون. إن ما هو غير محدد، ولا بدّ من أن يكون صادراً عن التاريخ الشخصي، إنما هو نموذج العلاقة بالآخر الذي يشكّل مناسبة كي يتجلى فيها الموقف الجنسي في طبيعته الخالصة البيّنة (رغبة ـ حب، مازوشية ـ سادية).

وبما أن هذه المواقف هي بالتحديد أصلية، فقد اخترناها كي نبيّن الطبيعة الدائرية للعلاقات بالآخر. وبما أنها مندمجة في كل المواقف تجاه الآخرين، فهي تجعل مجمل التصرفات حيال الآخر دائرية. وكما أن الحب يحمل بذور فشله في ذاته، وأن الرغبة تنبثق من موت الحب كي تنهار بدورها، ويحلّ الحب مكانها، فإن كل التصرفات تجاه الآخر كموضوع تتضمن رجوعاً ضمنياً مموهاً إلى الآخر كذاتٍ فاعلة، وهذا الرجوع هو موت لهذه التصرفات: وعلى أنقاض السلوك تجاه الآخر كموضوع، ينبثق موقف جديد يهدف إلى الاستيلاء على الآخر كذاتٍ

فاعلة، ويكشف بدوره عدم ثباته، وينهار كي يحل مكانه الموقف المعاكس. هكذا، ننتقل بشكل غير محدود من الآخر كموضوع إلى الآخر كذات فاعلة والعكس بالعكس: ولا يتوقف إطلاقاً هذا الجري الذي يشكل، مع كل الانحرافات المفاجئة في توجّهه، علاقتنا بالآخر. وفي أي لحظة يُنظر إلينا فيها، نكون في موقف من الموقفين ـ ونكون غير راضين عن كل منهما، ويمكننا أن نمكث في الموقف الذي اتخذناه، مدة تتغير بحسب «خداعنا النفسي» أو بحسب الظروف الخاصة لتاريخنا الشخصي، لكن هذا الموقف لا يكتفي بذاته إطلاقاً فهو يدل دائماً بطريقة غامضة على الآخر. ذلك أننا لا يمكننا اتخاذ موقف ثابت تجاه الآخر إلا إذا كان يبدو لنا في الوقت ذاته ذاتاً فاعلة وموضوعاً، تعالياً متجاوِزاً وتعالياً متجاوَزاً، وهذا مستحيل أصلاً. وهكذا، فنحن في تأرجحنا بين الكائن كنظرة والكائن كمنظور إليه، وفي هبوطنا من الواحد إلى الآخر بطريقة متعاقبة، نبقى في حالة عدم ثبات بالنسبة إلى الآخر مهما كان موقفنا الذي اتخذناه، ونحن نلاحق مثالاً أعلى مستحيلاً هو الإدراك المتزامن لحرية الآخر ولموضوعيته. إذا استخدمنا عبارات جان فال (Jean Wahl)، فنحن بالنسبة إلى الآخر، تارة في حالة تجاوز للهبوط (عندما ندركه كموضوع وندمجه بالعالم) وطوراً في حالة تجاوز للصعود (عندما نختبره كتعالٍ يتجاوزنا)، لكن أي حالة منهما لا تكتفي بذاتها، ولا يمكننا إطلاقاً أن نضع أنفسنا، بشكل عينيّ، على قدم المساواة، أي على صعيد يؤدي فيه الاعتراف بحرية الآخر إلى اعتراف الآخر بحريتنا. إن الآخر هو الذي يتعذر إدراكه من حيث المبدأ، فهو يهرب مني عندما أبحث عنه، ويمتلكني عندما أهرب منه. وإذا أردت أن أتصرف، وفقاً لمبادئ الأخلاق «الكَنْتية»، وذلك باعتبار حرية الآخر غاية غير مشروطة، فإن هذه الحرية تصبح تعالياً متجاوَزاً لمجرّد أن أجعل منها هدفاً لي. ومن جهة أخرى، لا يمكنني أن أعمل لمصلحة هذه الحرية إلا إذا استخدمت الآخر كموضوع، كأداة لتحقيق هذه الحرية. سيتوجب عليّ بالفعل أن أدرك الآخر ضمن موقف، كموضوع ـ أداة، وستقتصر قدرتي إذاً على تغيير الموقف بالنسبة إلى الآخر، وتغيير الآخر بالنسبة إلى الموقف. وأنساق هكذا إلى تلك المفارقة التي هي عقبة أمام كل سياسة ليبرالية، والتي عرّفها روسو بكلمة: يجب أن «أرغم» الآخر على أن يكون حراً. وبما أنه لا يُمارَس هذا الإرغام بالقوة دائماً ولا غالباً، فإنه لا يحكم علاقات الناس في ما بينهم. وإذا كنت أواسي، وإذا كنت أطمئن، فذلك كي أخلّص حرية الآخر من المخاوف والأوجاع التي تُضعفها وتربكها، لكن المواساة أو البرهان

المطمْئن هو تنظيم نمط علاقة بين الوسائل والغاية، مهمته التأثير في الآخر، وبالنتيجة، دمجه بدوره، كشيء ـ أداة، في هذا النظام. وعلى الرغم من أن المواسي يقوم بتمييز اعتباطي بين الحرية التي يماثلها باستعمال العقل والبحث عن الخير، وبين الحزن الذي يبدو له كنتيجة حتمية نفسية. إنه يعمل إذاً كي يفصل بين الحرية والحزن، كما يتم الفصل بين مركبّي منتج كيميائي. وبمجرّد أن يعتبر أنه من الممكن استبعاد الحرية، فإنه يتجاوزها ويفرض عليها عنفاً، ولا يمكنه أن يدرك هذه الحقيقة، انطلاقاً من موقعه: ذلك أن الحرية ذاتها هي التي تجعل نفسها حزناً، ومن ثمة فإن العمل من أجل تحرير الحرية من الحزن، إنما هو عمل ضد الحرية.

إلا أنه يجب عدم الاعتقاد أن الأخلاق القائمة على حرية الفعل والتسامح تحترم أكثر حرية الآخر: منذ وُجدت، وأنا أضع حداً فعلياً لحرية الآخر، وإنني أنا هذا الحدّ، فكل مشروع من مشاريعي يرسم حدوداً حول الآخر: المحبة وحرية الفعل والتسامح ـ أو كل موقف قائم على الزهد ـ تمثل مشروعاً لذاتي، يلزمني به ويلزم الآخر على الموافقة عليه. إن تحقيق التسامح حول الآخر، يعني العمل على إرغام الآخر على الكينونة في عالم متسامح، كما يعني تجريده مبدئياً من إمكانياته الحرة في المقاومة الشجاعة، والمثابرة وإثبات الذات التي كان قد طوّرها في عالم غير متسامح. وهذا ما سيتضّح أكثر أيضاً في مشكلة التربية: إن التربية القاسية تعامل الطفل كأداة، لأنها تحاول إخضاعه بالقوة لقيم لم يتقبلها، لكن التربية الليبرالية التي تستعمل طرائق أخرى، تختار أيضاً بطريقة قبلية مبادئها وقيمها التي ستعامل الطفل في ضوئها. إن معاملة الطفل على قاعدة الإقناع واللطف لا تستدعي إرغاماً أقلّ: هكذا، فإن احترام حرية الآخر هي كلمة فارغة: إذا كان بإمكاننا أن نعتزم احترام هذه الحرية، فكل موقف نتخذه تجاه الآخر، هو انتهاك لهذه الحرية التي نزعم احترامها. أما الموقف الأقصى الذي يتجلى عبر اللامبالاة الكلية تجاه الغير، فهو ليس حلاً كذلك: نحن محكومون مسبقاً بالكينونة في العالم وجهاً لوجه مع الغير، وانبثاقنا في العالم هو تحديد حرّ لحريته، ولا شيء يستطيع، حتى الانتحار، أن يغير هذا الموقف الأصلي، فمهما تكن أفعالنا، نحن نقوم بها في عالم يوجد فيه الغير مسبقاً، وأوجد فيه كفائض، زائد عن اللزوم، بالنسبة إلى الغير.

يبدو أن فكرة الذنب والخطيئة تستمد أصلها من هذا الموقف الفريد، فأنا

مذنب عبر مواجهتي للآخر. أنا مذنب أولاً لأنني عندما ينظر إليّ أختبر استلابي وعريي كسقوط عليّ أن أتحمله وأتقبله، هذا هو معنى ذلك القول في «العهد القديم»: «لقد عرفوا أنهم كانوا عراة». وإضافة إلى ذلك، أنا مذنب حين أنظر بدوري إلى الآخر، لأنني بمجرّد تأكيدي لذاتي أشكّله كموضوع وكأداة وأسبب له الاستلاب الذي عليه أن يتحمله. هكذا، فالخطيئة الأصلية إنما هي انبثاقي في عالم يوجد فيه الغير، ومهما كانت علاقاتي المقبلة بالغير فلن تكون سوى تجليات متنوعة للمسألة الأصلية التي هي ذنبي.

لكن هذا الذنب مصحوب بالعجز، من دون أن يستطيع هذا العجز أن يطهّرني من ذنبي. فمهما عملت لأجل حرية الآخر، كما رأينا، فإن جهودي تقتصر على معاملته كأداة، وعلى طرح حريته كتعالٍ ـ متجاوَز: لكن، من جهة أخرى، مهما كانت قدرتي على الإرغام لن أصل إطلاقاً إلى الآخر إلا في وجوده كموضوع. ولن أستطيع إطلاقاً أن أزوّد حريته سوى بالفرص والمجالات التي تتجلى فيها، من دون أن أتوصل إطلاقاً إلى زيادتها أو إنقاصها، وإلى توجيهها أو الاستيلاء عليها. هكذا، فأنا مذنب تجاه الآخر في وجوده ذاته، لأن انبثاق وجودي يمنحه، رغماً عنه، بُعداً جديداً في كينونته، ولأنني عاجز من ناحية أخرى عن الاستفادة من غلطتي أو عن إصلاحها.

حين يتخذ كائن ـ لذاته بُعداً تاريخياً، يكون قد اختبر هذه التحولات المختلفة، فيمكنه أن يقرّر مسعاه وراء موت الآخر، بملء معرفته بعدم جدوى الجهود التي سيبذلها. ويُسمى هذا القرار الحرّ «كرهاً»، وهو يستدعي تنازلاً أساسياً: إن ما هو لذاته يكفّ عن مطالبته بتحقيق وحدة مع الآخر، ويتخلى عن استخدام الآخر كأداة لاستعادة وجوده في ـ ذاته. إنه يريد ببساطة أن يستعيد حرية من دون أن يكون لها حدود فعلية، أي إنه يريد أن يتخلص من كونه ـ موضوعاً ـ للآخر غير القابل للإدراك، وإن يلغي بُعده الاستلابي. ذلك يعني أنه يعتزم تحقيق عالم لا يوجد فيه الغير. إن ما هو لذاته الذي يكره، يقبل ألا يكون بعد الآن سوى لذاته، فانطلاقاً من تجاربه المتنوعة التي علمته أنه يستحيل عليه الاستفادة من وجوده ـ للآخر، يفضّل أيضاً ألا يكون سوى تعديم حرّ لوجوده، وكل شامل مفكّك، وملاحقة تعيّن لنفسها غاياتها الخاصة. والذي يكره، يعتزم ألا يكون إطلاقاً بعد الآن موضوعاً، ويبدو الكره طرحاً مطلقاً لحرية ما هو لذاته في مواجهته للآخر. لذلك، في المقام الأول، لا يستطيع الكره أن يذلّ الآخر ويُنقص

من قدره، لأنه يطرح المسألة في إطارها الحقيقي: إن ما أكرهه في الآخر ليس هذا المظهر أو ذاك العيب أو ذلك العمل الخاص الذي قام به، بل وجوده بشكل عام، من حيث هو تعالٍ متجاوَز. لذلك، فإن الكره يستدعي اعترافاً بحرية الآخر. إلا أن هذا الاعتراف مجرّد وسلبيّ: لا يعرف الكره سوى الآخر كموضوع ويتمسك بهذا الموضوع. إذ إن هذا الموضوع هو الذي يريد أن يدمّره كي يلغي، في الوقت نفسه، التعالي الذي يلازمه. ولا يمكن سوى استشعار هذا التعالي من حيث إنه أبعد ممّا يمكن الوصول إليه، ومن حيث إنه إمكانية دائمة لاستلاب ما هو لذاته الذي يكره. إذاً لا يُدرَك هذا التعالي لذاته على الإطلاق: ولا يمكن إدراكه لذاته، فوق ذلك، من دون أن يصبح موضوعاً، لكنني أختبره بوصفه خاصيّة للآخر كموضوع، تفلت مني باستمرار، وبوصفه مظهراً «غير معطى» و«غير مكوَّن» لصفاته التجريبية الأكثر قابلية للإدراك، وبوصفه نوعاً من إخطار متواصل يُنذرني أن «المسألة ليست هناك». لذلك، أنا أكره من خلال الموضوع النفسي المكشوف، وليس هذا الموضوع النفسي ذاته، ولذلك أيضاً، لا يهمّني أن أكره التعالي لدى الآخر من خلال ما أعتبره عبر التجربة، عيوبه أو فضائله. ما أكرهه، إنما هو الكل الشامل النفسي من حيث إنه يحيلني إلى التعالي لدى الآخر: إنني لا أتنازل وأكره تفصيلاً موضوعياً خاصاً. وهذا ما يميز الكره من المقت والنفور. لا يظهر الكره بالضرورة، بمناسبة تعرّضي لأذى أو لسوء، إذ يمكنه على عكس ذلك أن يولد حيث من المفروض توقّع عرفان بالجميل، أي بمناسبة معاملتي بالمعروف: إن المناسبة التي تثير الكره، هي ببساطة الفعل الذي قام به الآخر، بحيث جعلني في موقع خضعت فيه لحريته، فهذا الفعل هو بحدّ ذاته مذلّ ومهين: إنه مذلّ من حيث إنه يكشف بشكل ملموس موضوعانيتي الأداتية تجاه حرية الآخر، ولكن سرعان ما يصبح هذا الكشف غامضاً، فيغوص في الماضي ويفقد شفافيته. لكنه يترك لي بالتحديد شعوراً بأن هناك شيئاً ما يجب أن أحطّمه كي أتحرّر. لأجل ذلك، يبدو عرفان الجميل قريباً جداً من الكره: الاعتراف بالجميل، يعني الاعتراف أن الآخر كان حراً بشكل كامل، عند قيامه بعمله، فلا شيء أجبره، حتى الواجب، على القيام به، فهو مسؤول كلياً عن فعله وعن القيم التي توجِّهه في تنفيذه. إنني، لم أكن سوى ذريعة، أي المادة التي مارس عليها فعله. وانطلاقاً من العرفان بالجميل هذا، يستطيع ما هو لذاته أن يسقط الحب أو الكره على اختياره: إنه لم يعدْ بإمكانه تجاهل الآخر.

أما النتيجة الثانية لهذه الملاحظات، فهي أن الكره هو كره لكل الآخرين من خلال شخص واحد. وما أريد الوصول إليه رمزياً في سعيي وراء موت هذا الشخص الآخر إنما هو المبدأ العام لوجود الآخر. والآخر الذي أكرهه يمثّل بالفعل كل الآخرين. وإن مشروعي الهادف إلى إلغائه هو مشروع لإلغاء الغير بشكل عام، أي هو استعادة لحريتي غير الجوهرية بصفتي كائناً ـ لذاته. ويلازمني في الكره إدراك أن البُعد المستلَب لكينونتي هو استعباد واقعيّ مصدره الآخرون. إن إلغاء هذا الاستعباد هو المقصود، لذلك فإن الكره شعور «أسود» أي شعور يستهدف إلغاء شخص آخر، وهو من حيث كونه مشروعاً ينطلق باتجاه عدم القبول بالآخرين. إن الكره الذي يضمره الآخر لغيره أستنكره أنا لأنه يقلقني، فأحاول أن أزيله لأنني أعرف أنه يخصني وموجّه ضدي، على الرغم من أنه لا يستهدفني مباشرة بكل وضوح. إنه يهدف إلى تدميري، ليس من حيث إنه يحاول إلغائي، بل من حيث إنه يطلب أساساً أن أستنكره كي يمكنه تجاوزي. والكره يتطلب أن يكون مكروهاً بمقدار ما أن الكره الموجّه ضد الكره يعني اعترافاً قلِقاً بحرية الكاره.

لكن الكره بدوره فشل، فمشروعه الأساسي هو في الواقع إلغاء الوعي لدى الآخرين. لكنه، حتى لو توصّل إلى ذلك، أي حتى لو استطاع إلغاء الآخر في الوقت الحاضر، فلن يكون بإمكانه إزالة وجود الآخر قبل الآن. وفوق ذلك، كي يُعاش إلغاء الآخر كانتصار للكره، فإنه يستدعي اعترافاً واضحاً بوجود الآخر قبل الآن. من هذا المنطلق، فإن وجودي ـ للآخر يصبح عبر انزلاقه نحو الماضي بُعداً من أبعاد ذاتي يتعذر إصلاحه. إنه ما عليّ أن أكونه من حيث إنه ما كنت عليه في الماضي، فلا يمكنني إذاً أن أتحرّر منه. سيقال إنني أفلت منه، على الأقل في الوقت الحاضر، وسأفلت منه في المستقبل، لكن هذا ليس صحيحاً، فالذي لوّثه الآخر مرة واحدة في وجوده، فإنه يلوّثه لبقية حياته، حتى لو أُلغيَ هذا الآخر كلياً: سيبقى يدرك هذا البُعد لوجوده ـ للآخر كإمكانية دائمة لكينونته. ولن يمكنه أن يستعيد ما كان قد تخلّى عنه، لقد فقد حتى كلّ أمل في التأثير في استلابه، وتحويله لمصلحته، لأن الآخر المدمَّر قد حمل معه مفتاح هذا الاستلاب إلى القبر. إن ما كنت عليه بالنسبة إلى الآخر جمّده موت هذا الآخر، وسأكون عليه نهائياً في الماضي، وكذلك سأكون عليه بالطريقة نفسها، في الحاضر إذا ما ثابرتُ على الموقف نفسه والمشاريع وأسلوب الحياة التي حكم عليها هذا الآخر. إن موت الآخر قد شكّلني موضوعاً يتعذر إصلاحه، تماماً كما

لو أنه موتي أنا. هكذا، فإن انتصار الكره يتحوّل عبر انبثاقه ذاته إلى فشل، فلا يتيح الكره الخروج من الدائرة. ويمثّل ببساطة المحاولة النهائية، المحاولة اليائسة. وبعد فشل هذه المحاولة، لن يبقى أمام ما هو لذاته سوى الدخول في هذه الدائرة، والتأرجح إلى ما لا نهاية بين موقفين أساسيين[11].

III ـ «الكينونة ـ مع» (Mitsein) والـ «نحن»

لا شك أن هناك من سيلفت نظرنا إلى عدم اكتمال الوصف الذي قدّمناه، لأنه لا يفسح في المجال لبعض التجارب العينية التي لا نكتشف فيها أنفسنا في صراع مع الآخر، بل في تآلف معه. وصحيح أنه غالباً ما نقول «نحن». إن وجود هذه الصيغة اللغوية واستعمالها يعكسان بالضرورة التجربة الواقعية «للكينونة ـ مع». إن كلمة «نحن» قد تكون «فاعلاً»، وهي بمثابة صيغة الجمع بالنسبة إلى كلمة «أنا». ومن المؤكد أن التوازي بين قواعد اللغة والفكر هو، في الكثير من الحالات، أكثر من مشكوك بصحته، وقد يكون من المفروض أيضاً، إعادة النظر كلياً بالمسألة، ودراسة العلاقة بين اللغة والفكر، بشكل جديد كلياً. وصحيح أيضاً أن «نحن» كـ «فاعل»، لا يمكن فهمه إذا لم يستند على الأقل إلى فكرة «تعددية» الذوات الفاعلة، بحيث تدرك كل واحدة منها الأخرى، بشكل متزامن، من حيث إن كلاً منها هو ذاتية أي تعالٍ ـ متجاوِز وليس تعالياً ـ متجاوَزاً. إذا لم تكن كلمة «نحن» مجرّد لفظة صوتية، فإنها تدلّ على مفهوم يتضمن تنوّعاً لامتناهياً من التجارب الممكنة. وتبدو هذه التجارب قبلياً متناقضة مع وجودي كموضوع بالنسبة إلى الآخر، ومع تجربة وجود الآخر كموضوع بالنسبة إلي. إن «نحن» كفاعل لا يتضمن أي شخص كموضوع، فهو يحتوي على كثرة من الذاتيات التي يتعرف بعضها إلى بعضها الآخر كذاتيات. إلا أن هذا التعرّف لا يشكل موضوعاً لطرح واضح: وما هو مطروح بوضوح إنما هو عمل مشترك أو موضوع لإدراك حسي مشترك. «نحن» نقاوم، «نحن» نقتحم، «نحن» ندين المذنب، «نحن» ننظر إلى هذا المشهد أو ذاك. وهكذا، إن التعرف إلى الذاتيات مشابه لتعرّف الوعي غير النظري إلى ذاته، ولا بدّ من أن يقوم به، بطريقة جانبية، وعي غير نظري بحيث يكون موضوعه النظري هذا المشهد من العالم أو ذاك، فأفضل مثال ملموس على

---

(11) لا تستبعد هذه الاعتبارات إمكانية صياغة نظرية أخلاقية للخلاص والسلامة، لكن ينبغي التوصل إلى هذه النظرية بعد تحوّل جذري لا مجال لشرحه الآن.

هذا الـ «نحن»، إنما يقدِّمه المشاهد لأداء مسرحي، حين يبذل وعيه قصارى جهده لإدراك المشهد الخيالي، ولتوقّع الأحداث عبر تصورات استباقية، ولطرح شخصيات خيالية كالبطل، والخائن، والأسيرة... إلخ. ومع ذلك، فإنه عبر انبثاقه كوعي بالمشهد، يكوّن نفسه بطريقة غير نظرية، كوعي (بـ) أنه مشاهد مشارك في المشهد. كل واحد منا يعرف بالفعل، هذا الضيق المكتوم الذي يخنقنا في قاعة نصف فارغة، أو يعرف، عكس ذلك، هذا الحماس الذي ينطلق ويقوى في قاعة مكتظة بالناس ومتحمسة. ومن المؤكد، من جهة أخرى، أن التجربة التي نكون فيها «نحن» ذاتاً فاعلة واحدة قد تتجلّى في أي مناسبة. أنا جالس على رصيف مقهى، أراقب الزبائن الآخرين، وأعرف أنني مراقَب. نبقى هنا في أبسط حالة من الصراع مع الآخر (صراع بين وجود الآخر كموضوع لي، ووجودي أنا كموضوع له). لكن، ها هو حادث ما يحصل فجأة في الشارع: تصادم بسيط مثلاً، بين دراجة بثلاثة مقاعد وتاكسي. وفي اللحظة ذاتها التي أصبح فيها مشاهداً للحادث، أشعر فوراً بطريقة غير نظرية أننا أصبحنا «نحن» أنا والزبائن، فالمنافسات والصراعات البسيطة السابقة قد اختفت، وشكلت أنشطة الوعي لدى الزبائن المادة التي تألّف منها هذا الـ «نحن»: «نحن» ننظر إلى الحدث، «نحن» نتخذ موقفاً. إن هذه «الإجماعيّة هي التي حاول جول رومان (Jules Romains) تصويرها في **الحياة الإجماعية**(*) (*La Vie unanime*) أو في **خمر لافيتيت الأبيض** (*Le Vin blanc de La Vileltte*). ها نحن قد رجعنا إلى مفهوم هايدغر «للكينونة مع»، فهل كان يستحق انتقادنا له[12]؟

سنلفت النظر هنا فقط إلى أننا لم نقصد الشك في تجربة الـ «نحن». لقد اكتفينا بإظهار أن هذه التجربة لا تصلح لتكون الأساس لوعينا بالآخر. وواضح أنه لا يمكنها بالفعل أن تشكّل بنية أنطولوجية للواقع ـ الإنساني: وقد أثبتنا أن وجود ما هو لذاته وسط الآخرين، هو في الأصل واقعة ميتافيزيقية وعرضية. وواضح، فوق ذلك، أن «نحن» ليس وعياً بالذاتية الأخرى، بل هو كائن جديد يتجاوز أجزاءه ويستوعبها ككل تركيبي، على طريقة الوعي الجماعي عند علماء الاجتماع.

(*) الإجماعية (Unanimisme): هي مدرسة أدبية في القرن العشرين، تقوم على التعبير عن سيكولوجيا الجماعات بدلاً من سيكولوجيا الأفراد.

(12) انظر القسم الثالث، الفصل الأول من هذا الكتاب.

إن الوعي الذي يعيش تجربة الـ «نحن»، هو وعي خاص، فليس ضرورياً أن يكون لدى كل زبائن المقهى وعي بالـ «نحن»، كي أختبر انخراطي معهم في هذا الـ «نحن». وكلنا يعرف هذا الحوار العادي: «نحن مستاؤون جداً». «لكن يا عزيزي، تحدَّث فقط عن نفسك». ذلك يفترض وجود وعي لدى بعض الأفراد، يشذّ عن الـ «نحن»، ومن حيث هو كذلك، فهو وعي كلياً طبيعي وسويّ. إذا كان الأمر كذلك، فلكي يعي الوعي الفردي أنه منخرط في هذا الـ «نحن»، من الضروري أن يكون الوعي لدى الآخرين الذين يؤلفون معه جماعة، معطى له أولاً بطريقة مختلفة: أي بوصفه تعالياً ـ متجاوِزاً أو تعالياً ـ متجاوَزاً. إن تجربة الـ «نحن» هي خاصة، وتحصل في حالات خاصة، بالارتكاز على الكينونة ـ للآخر عامة، فالكينونة ـ للآخر تسبق الكينونة ـ مع الآخر وتؤسس لها.

وإضافة إلى ذلك، يجب على الفيلسوف الذي يريد دراسة مسألة الـ «نحن»، أن يكون حذراً وعارفاً بموضوع دراسته. إن «نحن» ليس دائماً ذاتاً فاعلة، فقواعد اللغة تعلّمنا أن «نحن» قد يكون مفعولاً به، أي موضوعاً. إلا أنه وِفقاً لما قلناه حتى الآن، نفهم بسهولة لماذا لا يمكن أن نضع على المستوى الأنطولوجي نفسه، «نحن» في عبارة «نحن ننظر إليهم»، و«نحن» في عبارة «ينظرون إلينا نحن». لا يمكن أن يكون هنا ذاتية وهناك ذاتية. عندما أقول: «ينظرون إلي»، أريد أن أشير إلى أنني أختبر ذاتي كموضوع بالنسبة إلى الآخر، وبأنني «أنا» مستلَب، وتعالٍ ـ متجاوَز. إذا كان لا بد من أن تشير هذه الجملة «ينظرون إلينا نحن» إلى تجربة واقعية، فلا بدّ لي من أن أختبر عبر هذه التجربة، انخراطي مع آخرين في مجموعة مستلَبة من «الأنا» من حيث هو تعالٍ ـ متجاوَز. إن «نحن» تعكس هنا تجربة مشتركة بين كائنات من حيث هي مواضيع. هكذا، هناك شكلان لتجربة الـ «نحن»، يختلفان جذرياً عن بعضهما، ويتطابقان تماماً مع الكائن الناظر والكائن المنظور اللذين يشكلان العلاقات الأساسية بين ما هو لذاته والآخر. ينبغي الآن دراسة هذين الشكلين لتجربة الـ «نحن».

أ ـ الـ «نحن» كموضوع

سنبدأ بتفحّص التجربة الثانية من هاتين التجربتين: إن إدراك دلالتها يبدو بالفعل أكثر سهولة، وقد تمهّد لنا الطريق لدراسة الآخر. ويجب أن نلاحظ أولاً أن «نحن» كموضوع يلقي بنا في العالم، إذ نختبره عبر الخجل من حيث هو

استلاب جماعي. وهذا ما تدلّ عليه هذه الواقعة المعبّرة حيث إن المحكومون بالتجذيف، يختنقون غيظاً وخجلاً لأن امرأة جميلة متبرّجة جاءت تزور المركب، فرأت ثيابهم الرثّة، وإرهاقهم وبؤسهم. الخجل هو هنا خجل مشترك، والاستلاب مشترك. كيف يمكن للفرد أن يشعر بنفسه متآلفاً مع آخرين من حيث هم مواضيع؟ لمعرفة ذلك، ينبغي الرجوع إلى الخصائص الأساسية لكينونتنا ـ للآخر.

لقد قمنا حتى الآن بمقاربة الحالة البسيطة التي أكون فيها وحيداً قبالة شخص آخر وحيد. في هذه الحالة أنظر إليه أو ينظر إليّ، أحاول أن أتجاوز التعالي لديه أو أشعر أن التعالي لديّ هو متجاوَز، وأشعر أن إمكانياتي هي إمكانيات ـ ميتة، فنحن نشكّل ثنائياً، ونحن موجودان الواحد بالنسبة إلى الآخر، ضمن الموقف ذاته. لكن ليس لهذا الموقف وجود موضوعي إلا بالنسبة إلي وبالنسبة إلى الآخر. وليس هناك مقلب آخر مخفي لعلاقتنا المتبادلة. إلا أننا، في وصفنا، لم نحسب حساب أن علاقتي بالآخر تظهر على الخلفية اللامتناهية لعلاقتي أنا، ولعلاقته هو بكل الآخرين، أي بالكل الشامل التقريبي للكائنات الواعية. ولهذا السبب فقط، فإن علاقتي بهذا الآخر التي كنت أختبرها منذ قليل كأساس لوجودي ـ للآخر، وإن علاقة الآخر بي يمكنهما في كل لحظة وبحسب الدوافع التي تتدخل أن تُعتبرا موضوعين بالنسبة إلى الآخرين. وهذا ما سيتجلّى بوضوح في الحالة التي يتدخل فيها شخص ثالث. لنفترض مثلاً أن الآخر ينظر إلي، فأختبر ذاتي في هذه اللحظة، كمستلَب بشكل كامل، وأتقبّل ذاتي على هذا النحو. ويتدخل شخص ثالث. إذا نظر إلي، فإنني اختبرهما معاً من خلال استلابي، من حيث إنهما «هما» أي إن كلاًّ منهما هو ذات فاعلة. وكما نعرف، فإن «هم»(*) يتحوّل بسهولة إلى ضمير غائب مجهول، وهذا لا يغيّر أي شيء في وضعي من حيث كوني منظوراً إليه، ولا يزيد ـ أو يكاد ـ من استلابي الأصلي. أما إذا نظر الشخص الثالث إلى الآخر الذي ينظر إليّ، فإن المشكلة تصبح أكثر تعقيداً. إذ يمكنني بالفعل أن أدرك الشخص الثالث، ليس بطريقة مباشرة، بل عبر الآخر الذي أصبح الآخر ـ المنظور ـ إليه (من الشخص الثالث). هكذا، فإن التعالي لدى الشخص الثالث يتجاوز التعالي الذي يتجاوزني. ومن هنا، فهو

(*) في اللغة الفرنسية «Eux» ضمير منفصل يدلّ على صيغة الجمع (هم) كما قد يدلّ على صيغة المثنى (هما).

يساهم في تجريده من تأثيره، فتتشكل هنا حالة غير ثابتة نسبياً تتفكك بسرعة، فإما أن أتحالف مع الشخص الثالث كي أنظر إلى الآخر الذي يتحوّل عندئذٍ إلى موضوعنا «نحن» ـ وهنا اختبر الـ «نحن» كذات فاعلة، وهو ما سنعالجه في ما بعد ـ وإما أن أنظر إلى الشخص الثالث، فأتجاوز هكذا التعالي الثالث الذي يتجاوز الآخر. في هذه الحالة، يصبح الشخص الثالث موضوعاً في عالمي، فإمكانياته هي إمكانيات ـ ميتة، ولا يمكنه أن يحرّرني من الآخر. ومع ذلك، فإنه ينظر إلى الآخر الذي ينظر إلي. ينتج عن ذلك موقف سندعوه موقفاً غير محدّد ولا يؤدي إلى نتيجة، لأنني موضوع بالنسبة إلى الآخر الذي هو موضوع بالنسبة إلى الشخص الثالث الذي هو موضوع بالنسبة إلي. الحرية وحدها تستطيع أن تعطي بنية لهذا الموقف، وذلك بتركيزها على إحدى هاتين العلاقتين.

لكن، قد ينظر الشخص الثالث إلى الآخر الذي أنظر أنا إليه. في هذه الحالة، يمكنني أن أنظر إليهما، فأجرّد هكذا نظرة الشخص الثالث من تأثيرها. سيظهران لي عندئذٍ من حيث «هما» موضوعان. ويمكنني أيضاً أن أدرك من خلال الآخر نظرة الشخص الثالث إليه، بمقدار ما أدرك من خلال تصرفات الآخر معرفته بأنه عرضة لنظرة شخص ثالث لا أراه أنا. في هذه الحالة، أختبر من خلال الآخر وفي ما يخصّ الآخر التعالي ـ المتجاوِز لدى الشخص الثالث. الذي يختبر هذا التعالي ـ المتجاوِز كاستلاب جذري ومطلق للآخر. هذا الآخر يهرب من عالمي، إذ لم يعد يخصّني، إنه موضوع بالنسبة إلى تعالٍ آخر، فلا يفقد إذاً خاصيته كموضوع، لكنه يصبح ملتبساً، ويفلت مني، ليس بواسطة التعالي الخاص به، بل بواسطة التعالي لدى الشخص الثالث. ومهما يكن الشيء الذي يمكنني إدراكه الآن من خلال الآخر ومنه، فهو يبقى دائماً آخر. وبمقدار ما هناك آخر، هناك آخرون كي يدركوه حسيّاً ويتصوّروه. ولكي أمتلك الآخر من جديد، عليّ أن أنظر إلى الشخص الثالث وأمنحه موضوعانية. وذلك ليس ممكناً بشكل دائم من ناحية، ومن ناحية أخرى يمكن أن ينظر إلى الشخص الثالث أشخاص آخرون مثله، أي إنه يمكن أن يكون، إلى ما لا نهاية، غير ما أراه. وينتج عن ذلك عدم ثبات أصلي للآخر كموضوع، وسعي لامتناهٍ يحاول فيه ما هو لذاته أن يمتلك مجدداً هذه الموضوعانية. وهذا هو السبب الذي يدفع العشاق إلى الاختلاء بأنفسهم، كما رأينا. ويمكنني أن أشعر أن الشخص الثالث ينظر إلي في الوقت الذي أنظر فيه إلى الآخر. في هذه الحال، اختبر استلابي من دون أن أموضعه في

الوقت الذي أطرح فيه استلاب الآخر كموضوع. أما إمكانياتي في استخدام الآخر أداةً، فأختبرها كإمكانيات ـ ميتة، وإن التعالي لدي الذي يستعدّ لتجاوز الآخر نحو إمكانياتي الخاصة، يهبط من جديد إلى منزلة التعالي ـ المتجاوَز، أتخلّى عن هذا الأمر، فأدع كل شيء يفلت مني. ومع ذلك، فإن الآخر لا يصبح ذاتاً فاعلة، لكنني لم أعد مؤهلاً لأمنحه موضوعانية، فهو ليس ذاتاً فاعلة، ولا موضوعاً، بل محايداً؛ إنه شيء ما موجود هناك من دون قيد ولا شرط، ولا أستطيع أن أفعل به أي شيء. وتحصل هذه الحالة مثلاً، إذا ضُبطتُ وأنا أقوم بضرب شخص ضعيف وإذلاله. إن ظهور شخص ثالث «يقطع اتصالي» بهذا الضعيف الذي لم يعدْ موضوعاً يجب «ضربه» أو «إذلاله»، بل وجوداً خالصاً ولا شيء غير ذلك، ولم يعد حتى «ضعيفاً»، أو إذا أصبح من جديد ضعيفاً، فسيكون ذلك بواسطة الشخص الثالث الذي سيعلمني أنه كان ضعيفاً («أنت لا تخجل، تعتدي على شخص ضعيف... إلخ»)، فهو الذي سينسب إليه بنظري صفة الضعف التي لن تكون جزءاً من عالمي، بل من عالم أكون فيه موجوداً مع الذي يعتبره الشخص الثالث ضعيفاً.

وهذا يؤدي بنا أخيراً إلى الحال التي تشغلنا: إنني متورط بصراع مع الآخر، فيتدخل شخص ثالث ويرمقنا بنظراته، فأختبر بشكل متزامن استلابي وموضوعانيتي. بالنسبة إلى الآخر، أنا موجود في الخارج كموضوع وسط عالم ليس «عالمي». لكن الآخر الذي كنت أنظر إليه أو كان ينظر إلي، يتعرض للتغيير ذاته، وأكتشف هذا التغيير بالتزامن مع التغيير الذي أختبره أنا، فالآخر هو موضوع وسط عالم الشخص الثالث. وليست هذه الموضوعانية، من جهة أخرى، تغييراً بسيطاً في وجوده، موازياً للتغيير الذي تعرّضت له أنا، لكنها أتت إليّ وإليه ضمن تغيّر شامل في الموقف الذي وُجدنا فيه معاً. وقبْل أن ينظر إلينا الشخص الثالث كان هناك موقف تحدّده إمكانيات الآخر، وكنت فيه بوصفي أداة، وكان هناك موقف معاكس تحدِّده إمكانياتي، ويتضمن الآخر. وكل موقف من هذين الموقفين كان يشكّل موتاً للآخر، ولم نكن ندرك الموقف الواحد إلا حين نموضع الموقف الآخر. عند ظهور الشخص الثالث، أشعر دفعة واحدة أن إمكانياتي مستلَبة، وأكتشف دفعة واحدة أن إمكانيات الآخر هي إمكانيات ـ ميتة. لهذا لا يختفي الموقف، بل يهرب خارج عالمي وعالم الآخر، ويتكوّن وسط عالم ثالث متخذاً شكلاً موضوعياً: يبدو مرئياً وعرضة للحكم عليه، ومتجاوَزاً ومستخدَماً، لكن نتيجة لذلك يحصل تعادل بين

الموقفين المتعاكسين، وسط هذا العالم الثالث: لا يعود هناك بنية فيها أولوية تنتقل مني إلى الآخر، أو بالعكس من الآخر إليّ، لأن إمكانياتنا متشابهة بالنسبة إلى الشخص الثالث، أي إمكانيات ـ ميتة. ذلك يعني أنني أشعر أنه يوجد في عالم الشخص الثالث موقف له شكل موضوعي، نظهر فيه أنا والآخر، بوصفنا بنيتين متعادلتين ومتضامنتين. وفي هذا الموقف الموضوعي، لا ينبثق الصراع من الانبثاق الحر للتعالي لدينا، بل يكتشفه الشخص الثالث ويتجاوزه كمعطى واقعي ويحدّدنا ويبقينا مع بعضنا. إن إمكانية أن يضربني الآخر، وإمكانية دفاعي عن نفسي لا تستبعد الواحدة الأخرى، بل تتكاملان وتستدعيان بعضهما بالنسبة إلى الشخص الثالث، بوصفهما إمكانيات ـ ميتة، وهذا هو بالتحديد ما أختبره بشكل غير نظري، ومن دون أن يكون لي معرفة به. هكذا، إن ما أختبره هو وجود ـ في ـ الخارج حيث أنتظم مع الآخر ضمن وحدة كلية موضوعية لا تنقسم، بحيث لا أعود أميّز نفسي، في الأصل، عن الآخر، لكنني أسهم في تشكيل هذه الوحدة الكلية بالتضامن معه. وبمقدار ما أتقبّل مبدئياً وجودي ـ في ـ الخارج بالنسبة إلى الشخص الثالث، عليّ أن أتقبّل بالمثل وجود الآخر في الخارج، فما أتقبّله إنما هي المشاركة المتساوية التي بواسطتها أوجد ملتزماً بتنظيم أسهم في تكوينه مع الآخر. باختصار: إنني أتقبّل ذاتي من حيث إنني ملتزم بالآخر في الخارج، وأتقبّل الآخر من حيث إنه ملتزم بي في الخارج. وإن هذا التحمل الأساسي لهذا الالتزام الذي أضطلع به من دون أن أدركه، وإن هذا الاعتراف الحرّ بمسؤوليتي من حيث إنها تتضمن مسؤولية الآخر، هو اختبار الـ «نحن» كموضوع. وهكذا، فإنني أعرف هذا الـ «نحن» كموضوع، بالمعنى الذي نعرف فيه «الأنا» الخاص بنا عبر الانعكاس على الذات مثلاً، ولا أشعر بهذا الـ «نحن» كموضوع إطلاقاً، بالمعنى الذي يكشف فيه الشعور لنا، موضوعاً عينياً كالشخص المنفّر، والكريه والمزعج... إلخ. كما أنني لا أختبره أيضاً، لأن ما أختبره إنما هو مجرّد موقف تضامني مع الآخر. ولا ينكشف الـ «نحن» كموضوع، إلا باضطلاعي بهذا الموقف، أي بضرورة تحمّلي للآخر أيضاً بكل حرية، بسبب العلاقة المتبادلة داخل الموقف. هكذا، يمكنني القول: «أنا أتقاتل مع الآخر»، في غياب الشخص الثالث. لكنه ما إن يظهر حتى تصبح العلاقة متبادلة، وأضطر لأن أختبر «نحن نتقاتل»، وذلك انطلاقاً من تحوّل إمكانياتي الخاصة وإمكانيات الآخر إلى إمكانيات ـ ميتة. إن صيغة «يضربني وأضربه» تبدو غير كافية بكل وضوح: إنني أضربه بالفعل لأنه يضربني والعكس

بالعكس. إن مشروع التقاتل قد تكوّن في فكره وفكري، وإنه يؤلّف بالنسبة إلى الشخص الثالث مشروعاً واحداً مشتركاً بين ـ «هما»[*] كموضوع ينظر إليه، ويشكّل تركيباً موحداً لـ «هما». عليّ إذاً أن أتقبّل ذاتي من حيث إن الشخص الثالث يدركني كجزء مكمّل لـ «هما». هذا الـ «هما» (أو «هم») الذي تتقبله ذاتية فردية من حيث هو معناها في وجودها ـ للآخر، يصبح «نحن». ولا يمكن للوعي المنعكس على ذاته أن يدرك هذا الـ «نحن»، فظهور هذا الوعي يتطابق، على العكس من ذلك، مع انهيار الـ «نحن». إن ما هو لذاته يتحرّر ويطرح إنيّته ضد الآخرين. يجب أن يكون مفهوماً أن الانتماء إلى الـ «نحن» كموضوع، يشعر به ما هو لذاته كاستلاب أكثر جذرية أيضاً، لأن ما هو لذاته ليس ملزماً على تقبّل ما هو عليه بالنسبة إلى الآخر فحسب، بل على تقبّل ما ليس هو عليه أيضاً أي هذا الكل الشامل للـ «نحن»، ولو أنه يشكّل جزءاً مكملاً له. بهذا المعنى، إن الـ «نحن» هو اختبار مفاجئ للوضع البشري في انخراطه وسط الآخرين، من حيث إنه واقعة تُكتشف موضوعياً. وعلى الرغم من أن هذا الـ «نحن» كموضوع يُختبر بمناسبة تضامن عينيّ، ويرتكز على هذا التضامن (سأكون خجِلاً لأننا نحن تحديداً، ضُبطنا ونحن نتقاتل)، فإن له دلالة تتجاوز المناسبة الخاصة التي يُختبر فيها، لتشمل انتمائي كموضوع إلى الكل الشامل الإنساني الذي يُدرَك كذلك كموضوع (من دون الوعي المحض لدى الشخص الثالث). إن هذا الـ «نحن» كموضوع يتطابق إذاً مع تجربة الإذلال والعجز: إن الذي يشعر أنه يشكّل الـ «نحن» مع الرجال الآخرين، يحسّ أنه ملتصق بوجود عدد لامتناه من الغرباء، وأنه مستلَب جذرياً، ولا حماية له.

إن بعض المواقف تبدو صالحة أكثر من غيرها، لإثارة تجربة الـ «نحن». وبشكل خاص، العمل المشترك: عندما يختبر عدة أشخاص أنفسهم، من حيث إن شخصاً ثالثاً يدركهم خلال قيامهم بعمل تضامني يستهدف الموضوع ذاته، فإن معنى هذا الموضوع المصنوع بالذات، يعكس الجماعة العاملة من حيث هي «نحن». والحركة التي أقوم بها، والتي يستدعيها تحقيق الجمع بين الحركات، لا معنى لها إلا إذا سبقتها هذه الحركة لجاري، وتبعتها تلك الحركة الأخرى لعامل آخر. وينتج عن ذلك شكل للـ «نحن» يمكن إدراكه بسهولة

(*) إن الضمير المنفصل «Eux» يعني هنا «هما» أي أنا والآخر من وجهة نظر الشخص الثالث.

أكبر، لأن متطلبات الموضوع نفسه واحتمالاته الموجودة بالقوة و«معامل معاكسته»، تحيل كلها إلى الـ «نحن» الخاص بالعمّال كموضوع. نختبر إذاً أنفسنا من حيث إننا نُدرَك بوصفنا «نحن» من خلال الموضوع المادي الذي «يجب صنعه». إن مادية الموضوع تطبع ختمها على مجموعتنا المتضامنة، ونظهر لأنفسنا كتنظيم أداتي تقني لوسائل بحيث تتخذ كل وسيلة موقعها الذي تعيّنه لها غاية محدَّدة. لكن إذا بدت بعض المواقف عبر التجربة أكثر ملاءمة لانبثاق هذا الـ «نحن»، يجب أن لا يغيب عن بالنا هذا الأمر: بما أن كل موقف إنساني هو انخراط وسط الآخرين، فكل شخص يختبره من حيث هو «نحن»، ما إن يظهر شخص ثالث. إذا سرت على الطريق، ووراء هذا الرجل الذي لا أراه إلا من الخلف، فهناك حدّ أدنى من العلاقات التقنية والعملية تنشأ بيننا، ويمكن تصوّرها. ومع ذلك، يكفي أن ينظر إليّ شخص ثالث، وينظر إلى الطريق وإليه، كي أصبح مرتبطاً بهذا الرجل، ومتضامناً معه عبر الشعور بالـ «نحن». في صباح يوم من شهر تموز، قمنا بمسح شارع بلوميه (Blomet)، الواحد منا وراء الآخر. هناك دائماً وجهة نظر من خلالها يمكن لنظرةٍ أن توحّد عدة أفراد من حيث هم كائنات ـ لذاتها، وتمنحهم الشعور بالـ «نحن». والعكس بالعكس، فكما أن النظرة ليست سوى التجلي العيني للواقعة الأصلية التي هي وجودي ـ للآخر، كذلك أختبر وجودي ـ للآخر خارج أي ظهور خاص للنظرة، وكذلك ليس من الضروري أن تجمّدنا نظرة عينية وتخترقنا، كي يمكننا أن نختبر اندماجنا خارجاً ضمن الـ «نحن». يكفي أن يوجد الكل الشامل المفكّك أي «الإنسانية»، كي تختبر كثرة من الأفراد شعورها بالـ «نحن»، بالنسبة إلى كل الآخرين أو إلى جزء منهم، أكانوا حاضرين بأشخاصهم أم كانوا واقعيين لكنهم غائبون. أستطيع هكذا دائماً أن أدرك ذاتي من حيث إنني إنية خالصة أو من حيث إنني مندمج ضمن الـ «نحن»، أكان الشخص الثالث حاضراً أم غائباً. وهذا يقودنا إلى بعض حالات الـ «نحن» الخاصة، وبشكل أخصّ إلى ما يسمّى «الوعي الطبقي». من البديهي أن يكون الوعي الطبقي هو الاضطلاع بـ «نحن» خاص، بمناسبة موقف جماعي، له بنية أكثر وضوحاً مما هو عادة. ولا نبالي هنا بتعريف هذا الموقف، سيهمّنا فقط طبيعة الـ «نحن» الذي نضطلع به. إذا كان المجتمع منقسماً بحكم بنيته الاقتصادية أو السياسية إلى طبقات مضطهَدة وطبقات مضطهِدة، فإن هذه الأخيرة تمثّل، بالنسبة إلى الطبقات المضطهَدة، صورة عن شخص ثالث دائم، يراقبها ويتجاوزها بحريته. ليست

قساوة العمل أو انخفاض مستوى المعيشة أو معاناة العذاب هي التي ستجعل من هذه الجماعة المضطهَدة طبقة، بل يمكن للتضامن في العمل ـ كما سنرى ذلك في الفقرة اللاحقة ـ أن يجعل من الجماعة الكادحة بنية لـ «نحن» كذات فاعلة، من حيث إن هذه الجماعة تختبر تجاوزها للمواضيع داخل العالم، باتجاه غاياتها الخاصة ـ مهما كان «مُعامل ـ المعاكسة» في الأشياء، من جهة أخرى: إن مستوى المعيشة هو مسألة نسبية، إذ إن تقديره يختلف بحسب الظروف (يمكن تحمّله أو تقبّله أو المطالبة به وفقاً لمثال أعلى مشترك)، أما معاناة العذاب، إذا نظرنا إليها بحد ذاتها، فإنها لا تؤدي إلى جمع الأشخاص المعذبين، بل تؤدي بالأحرى إلى عزلهم عن بعضهم البعض، وتشكّل عامة مصدراً للصراع. أخيراً، إن المقارنة التي يمكن أن يجريها أعضاء الجماعة المضطهَدة، من دون قيد ولا شرط، بين صعوبة وضعهم والامتيازات التي تتمتّع بها الطبقات المضطهِدة، لا يمكنها، بأي حال، أن تكون كافية لتكوين وعي طبقي، كما أنها تولّد حالات فردية من الغيرة أو من اليأس، وليست لها الإمكانية كي توحّد أعضاء الطبقة المضطهَدة، وتجعلهم يتقبّلون هذا التوحيد. لكنهم لا يتحمّلون، أو لا يتقبّلون بكل بساطة، مجموعة هذه الخصائص من حيث إنها تشكّل وضعية الطبقة المضطهَدة. ومع ذلك، من الخطأ القول أيضاً إن الطبقة المضطهَدة تعتبر أصلاً أن الطبقة المضطهِدة هي التي تفرض عليها مجموعة هذه الخصائص، فعلى العكس من ذلك، يلزمنا وقت طويل لصياغة نظرية للاضطهاد، ونشر هذه النظرية التي لن يكون لها سوى قيمة التفسير النظري. الواقعة الأولى، هي أن يتورّط عضو الجماعة من حيث إنه مجرّد شخص، في صراعات أساسية مع أعضاء آخرين من هذه الجماعة (حب، كره، منافسة بسبب المصالح... إلخ)، وأن يدرك أن هناك كائنات واعية لا يعرفها، تنظر وتفكّر في وضعه ووضع الأعضاء الآخرين في هذه الجماعة. إن «رب العمل» و«السيد الإقطاعي»، و«البورجوازي» و«الرأسمالي» لا يبدون أشخاصاً قادرين وآمرين فحسب، بل يبدون أيضاً، وقبل كل شيء، رموزاً للشخص الثالث، أي موجودين خارج المجموعة المضطهَدة التي هي موجودة بالنسبة إليهم. إن واقع الطبقة المضطهَدة سيكون إذا موجوداً بالنسبة إليهم وبملء حريتهم. إنهم يولّدون هذا الواقع بواسطة نظرتهم. إن هوية وضعي مع المضطهَدين الآخرين ينكشف لهم وبهم، فأنا موجود بالنسبة إليهم، مع آخرين، ضمن موقف منظّم، وممكناتي هي إمكانيات ـ ميتة معادلة تماماً لممكنات

الآخرين، وبالنسبة إليهم أنا عامل، وإنني أختبر ذاتي واحداً من بين العمال الآخرين، حين ينكشف رموز الطبقة المضطهِدة من حيث إنهم يمثلون نظرة الآخر. ذلك يعني أنني أكتشف هذا الـ «نحن» الذي أندمج فيه، أو «الطبقة» في الخارج، في نظرة الشخص الثالث، وهذا هو الاستلاب الجماعي الذي أتحمّله وأتقبله عندما أقول «نحن». من وجهة النظر هذه، إن امتيازات الشخص الثالث، وإن أعباءنا «نحن» وبؤسنا «نحن» ليس لها أصلاً إلا قيمة دلالة، إنها تعني استقلالية الشخص الثالث بالنسبة إلينا، وهي تُظهر لنا استلابنا بوضوح أكبر، وبما أنني أعاني منها، كما أعاني بشكل خاص، من كدحي وتعبي، فإنني من خلال عذابي هذا أختبر كوني ـ شيئاً ـ منظوراً ـ إليه ـ ومنخرطاً ـ في الكل ـ الشامل ـ للأشياء. انطلاقاً من عذابي هذا، ومن بؤسي هذا، يدركني الشخص الثالث جماعياً مع الآخرين، أي انطلاقاً من معاكسة العالم ومن وقائعية وضعي. ومن دون الشخص الثالث، ومهما كانت معاكسة العالم، فإنني أدرك ذاتي بوصفي تعالياً منتصراً، ومع ظهور الشخص الثالث، أختبر الـ «نحن» من حيث إننا نُدرَك انطلاقاً من الأشياء، ومن حيث إننا أشياء قهرها العالَم. وهكذا، فإن الطبقة المضطهَدة تجد وحدتها الطبقية في معرفة الطبقة المضطهِدة بها، وإن ظهور الوعي الطبقي لدى الشخص المضطهَد، يتطابق مع تحمّل الـ «نحن» كموضوع عبر حالة من الخجل. سنرى في الفقرة اللاحقة، ما يمكن أن يكون عليه «الوعي الطبقي» بالنسبة إلى عضو من الطبقة المضطهِدة. وما يهمّنا هنا، على كل حال، وما يُظهره بشكل وافٍ، المثل الذي قد اخترناه، هو أن تجربة الـ «نحن» كموضوع تفترض تجربة الوجود ـ للآخر، وهي ليست سوى شكل معقد جداً من تجربة الوجود ـ للآخر. إنها تدخل إذاً، بوصفها حالة خاصة، في إطار الوصف الذي قدّمناه. وتتضمن فوق ذلك قدرة على التفكيك، لأننا نختبر هذه التجربة عبر الخجل، ولأن الـ «نحن» ينهار لمجرّد أن يطالب ما هو لذاته بإنيته، في مواجهته للشخص الثالث، و«ينظر» إليه بدوره. وهذه المطالبة الفردية بالإنية ليست، إضافة إلى ذلك، سوى أحد الأشكال الممكنة لإلغاء الـ «نحن» كموضوع. إن تحمّل الـ «نحن» في بعض الحالات التي لها تركيبة محدّدة جداً، كحالة الوعي الطبقي مثلاً، لا يفترض مشروع تحرّر الوعي الفردي من الـ «نحن» باستعادة إنيته الفردية، بل تحرير الـ «نحن» كلياً من الموضوعانية، وتحويله إلى «نحن» كذات فاعلة. والمقصود في حقيقة الأمر مشروع وصفناه سابقاً، ويهدف إلى تحويل الناظر إلى منظور إليه، إنه الانتقال

الاعتيادي من أحد الموقفين الأساسيين للوجود ـ للآخر إلى الموقف الآخر. لا تستطيع الطبقة المضطهَدة بالفعل أن تؤكد ذاتها من حيث هي «نحن» كذات فاعلة إلا بالنسبة إلى الطبقة المضطهِدة، وعلى حساب هذه الطبقة، أي بتحويل أعضاء الطبقة المضطهِدة، بدورهم، إلى «هم» كموضوع. لكن الشخص الملتزم موضوعياً بالطبقة يهدف إلى جرّ الطبقة بأكملها إلى مشروعه الانقلابي، وبواسطته. بهذا المعنى إن تجربة الـ «نحن» كموضوع تحيلني إلى تجربة الـ «نحن» كذات فاعلة، مثلما تحيل تجربة وجودي ـ كموضوع ـ للآخر إلى تجربة وجود ـ الآخر كموضوع ـ لي. وبالمثل، فإننا سنجد في ما يسمى «سيكولوجيا الجماهير» حالات من الشغف الجماعي (التعلق بالجنرال بولانجيه (Boulanger)... إلخ) وهي شكل خاص للحب: إن الشخص الذي يقول «نحن»، يستعيد عندئذٍ في صميم قلب الجمهور، المشروع الأصلي للحب، لكن لن يكون ذلك على حسابه، فهو يطلب من الشخص الثالث إنقاذ الجماعة بكاملها في موضوعانيتها بالذات، وذلك بأن يضحي بحريته من أجلها. وهنا كما في إحدى الفقرات السابقة، الحب الخائب يؤدي إلى المازوشية. وهذا ما نراه في الحالة التي ترمي فيها الجماعة نفسها في العبودية، وتطلب أن تعامَل كموضوع. والمقصود هنا أيضاً، مشاريع فردية متعددة لدى أفراد الجمهور: إن الذي كوّن الجمهور كجمهور، إنما هي نظرة الزعيم أو الخطيب، ووحدته هي وحدة ـ موضوع بحيث يدرك كل عضو تعبيرها في نظرة الشخص الثالث الذي يسيطر على الجمهور، فيعتزم عندئذٍ أن يفقد ذاته في هذه الموضوعانية، وأن يتخلى كلياً عن إنيته، كي لا يعود سوى أداة بين يدي الزعيم. لكن هذه الأداة التي يريد الانصهار فيها، لم تعد هي وجوده المحض الشخصي ـ للآخر، بل هي الكل الموضوعي الشامل للجمهور. إن الكتلة المادية الهائلة للجمهور وواقعه العميق (على الرغم من أنهما موضوع اختبار فقط) يفتنان كل عضو من أعضائه بحيث يريد أن يضمحل في الجمهور ـ الأداة بواسطة نظرة الزعيم[13].

في هذه الحالات المختلفة، رأينا دائماً كيف يتشكّل الـ «نحن» كموضوع، انطلاقاً من موقف ملموس ينغمس فيه جزء من الكل الشامل المفكّك أي

---

(13) انظر حالات رفض «الإنية» العديدة. إن ما هو لذاته يرفض التجلي خارج الـ «نحن» عبر الشعور بالقلق.

«الإنسانية»، بمعزل عن الجزء الآخر. ونحن لسنا نحن إلا في عيون الآخرين، وإننا انطلاقاً من نظرة الآخرين نتقبّل أنفسنا من حيث إننا نحن. لكن هذا يفترض إمكانية وجود مشروع مجرد ويتعذر تحقيقه، ينطلق به ما هو لذاته نحو توحيد كلي شامل لذاته ولكل الآخرين. ولا يمكن لهذا الجهد المبذول لاستعادة الكل الشامل الإنساني، أن يتحقق من دون أن يطرح وجود شخص ثالث يتميز مبدئياً عن الإنسانية التي تشكل بأكملها موضوعاً في نظره. هذا الشخص الثالث الذي يتعذر تحقيقه، هو ببساطة الموضوع الذي يعبر عنه المفهوم ـ الأقصى للغيرية، وهو الشخص الثالث بالنسبة إلى كل التجمعات الممكنة، وهو ما لا يمكنه بأي حال أن يدخل في تآلف مع أي تجمّع إنساني أي كان. إنه الشخص الثالث الذي لا يستطيع أي شخص آخر أن يشكّل شخصاً ثالثاً بالنسبة إليه، وهذا المفهوم هو نفسه مفهوم الكائن ـ الناظر الذي لا يمكنه أن يكون منظوراً إليه، أي الله. لكن بما أن الله يتميّز بأنه غياب جذري، فإن الجهد المبذول لتحقيق الإنسانية من حيث هي إنسانيتنا نحن، لا بد من أن يتجدد باستمرار، ويبوء دائماً بالفشل. وهكـذا، إن الـ «نحن» ذا النزعة الإنسانية ـ من حيث هو «نحن» كموضوع ـ يطرح نفسه على كل وعي كمثال أعلى يستحيل بلوغه، مع أن كل واحد يتوهّم أنه قادر على الوصول إليه بتوسيع متزايد لدائرة المجموعات التي ينتمي إليها. هذا الـ «نحن» ذو النزعة «الإنسانية» يبقى مفهوماً فارغاً، ودلالة خالصة على توسيع ممكن للاستعمال العادي لكلمة «نحن». كل مرة نستعمل فيها الـ «نحن» بهذا المعنى، (للدلالة على الإنسانية المعذبة، والإنسانية الخاطئة، ولتحديد معنى موضوعي للتاريخ، وذلك باعتبار الإنسان موضوعاً يطوّر إمكانياته الموجودة بالقوة)، فإننا نكتفي بالدلالة على تجربة عينية معينة علينا الخضوع لها في حضور شخص ثالث مطلق أي الله. وهكذا، فإن المفهوم ـ الأقصى للإنسانية (من حيث هي كل شامل للـ «نحن» كموضوع) والمفهوم ـ الأقصى لله، إنما يفترض كل منهما المفهوم الآخر، وهما مترابطان ببعضهما.

ب ـ الـ «نحن» كذات فاعلة

إن العالم هو الذي يعلن لنا عن انتمائنا إلى مجموعة كذات فاعلة، ويعلن بشكل خاص عن وجودنا في عالم من المواضيع المصنوعة. هذه المواضيع قد صنعها رجال من أجل آخرين غير محدَّدين أي «هم» كذوات فاعلة، أي من أجل تعالٍ يتجاوز الأفراد والأعداد، ويتطابق مع النظرة اللاامتمايزة التي دعوناها سابقاً

«الضمير الغائب المجهول»(*) لأن العامل ـ أكان عبداً أم لا ـ يعمل في حضور تعالٍ غير متمايز وغائب، بحيث يكتفي بأن يطبع الموضوع الذي يصنعه، بطابع الإمكانيات الحرة لهذا التعالي. بهذا المعنى، مهما كان هذا العامل، فإنه، عبر عمله، يختبر وجوده كأداة لأجل الغير، وعندما لا يكون العمل مخصصاً كلياً لخدمة غايات العامل الشخصية، فإنه يصبح شكلاً من أشكال الاستلاب. والتعالي الذي هو مصدر الاستلاب، هو المستهلك في هذه الحالة، أي إنه «الضمير الغائب غير الشخصي»، ويكتفي العامل بأن يستبق مشاريع هذا المستهلك غير المحدد. حين أستعمل موضوعاً مصنوعاً، أجد فيه ملامح التعالي الخاص بي، فهو يدل على الحركة التي علي القيام بها، إذ عليّ أن أدير، أن أدفع إلى الأمام، أن أسحب، أن أكبس أو أن أسند. وإنه إضافة إلى ذلك، بمثابة أمر شرطي، فهو يحيلني إلى غاية هي أيضاً من العالم: إذا أردت أن أجلس، إذا أردت أن أفتح العلبة... إلخ. وقد أُخذت هذه الغاية بعين الاعتبار في تكوين الموضوع المصنوع، من حيث إنها غاية يطرحها تعالٍ أي كان. وهي تخصّ هذا الموضوع في الوقت الحاضر، من حيثّ إنها إمكانيته الكامنة الأكثر خصوصيّة. وهكذا، صحيح أن الموضوع المصنوع يعلن لي عني من حيث إنني هذا «الضمير المجهول غير الشخصي»، أي إنه يعكس لي صورة عن التعالي الخاص بي، من حيث هي صورة عن تعالٍ أي كان. وإذا استخدمت إمكانياتي عبر الأداة المصنوعة، فإنني أختبر ذاتي كتعالٍ أي كان: من أجل الذهاب من محطة المترو في تروكاديرو (Trocadéro) إلى محطة سفر ـ بابيلون (Sèvres - Babylone)، يجب أن يُبدّل المسار في محطة موت ـ بيكيه (Motte - Picquet). إذا بدّلت المسار في محطة موت ـ بيكيه، فإنني أمثّل أي امرئ يبدّل هذا المسار. لكنني أتمايز بالتأكيد عن أي امرئ يستقل المترو، بالانبثاق الفردي لوجودي بمقدار ما أتمايز عنه بالغايات البعيدة التي أسعى وراءها. لكن هذه الغايات الأخيرة موجودة فقط في العمق الخلفي لأفعالي. وإن غاياتي المقبلة هي غايات امرئ غير محدّد، فأدرك نفسي من حيث إن أي جار من جيراني يمكنه أن يحل مكاني. بهذا المعنى، نحن نفقد فرديتنا الواقعية، لأن المشروع الذي يشكل وجودنا هو بالتحديد، ذاته الذي يشكل وجود الآخرين. ليس هناك في رواق المترو، سوى مشروع وحيد، محفور

(*) الكلمة الفرنسية «On» هي ضمير منفصل يدل على فاعل غائب مجهول غير محدَّد وغير شخصي.

في المادة منذ زمن طويل، وقد انطبع فيه التعالي الخاص بكائن حي لاامتمايز. وبمقدار ما أحقّق ذاتي في عزلتي، من حيث إنني تعالٍ أي كان، فإنني ليس لديّ سوى تجربة الكائن اللاامتمايز (إذا كنت وحدي في غرفتي، وفتحت إحدى المعلّبات بفتّاحة العلب المناسبة)، لكن إذا صمّم هذا التعالي اللاامتمايز مشاريع، مهما كانت هذه المشاريع، بالارتباط مع كائنات متعالية أخرى تبدو لي في حضورها الواقعي منغمسة مثلي في مشاريع مشابهة لمشاريعي، عندئذٍ، أحقّق مشروعي كواحد من بين ألف مشروع مماثل صمّمه التعالي اللاامتمايز ذاته، وعندئذٍ أختبر تعالياً مشتركاً وموجهاً نحو هدف وحيد، لست أنا سوى حالة خاصة عابرة من هذا التعالي، فأندمج في التيار الإنساني الكبير الذي يجري من دون كلل، منذ وُجد المترو، في أروقة محطة «La Motte - Picquet - Grenelle».

لكن يجب أن نلاحظ **أولاً** أن هذه التجربة هي ذات طابع سيكولوجي وليست ذات طابع أنطولوجي. ولا تتطابق إطلاقاً مع توحيد واقعي للأفراد المعنيين من حيث هم كائنات ـ لذاتها، كما أنها لا تنتج عن اختباري المباشر للتعالي لدى هؤلاء الأفراد من حيث هم كائنات متعالية (كما في حالة الكائن المنظور إليه) بل تنتج بالأحرى عن الإدراك المزدوج الذي يموضع الموضوع المتجاوَز بشكل جماعي، ويموضع الأجساد المحيطة بجسدي. وبشكل خاص، إن كوني منخرطاً مع الآخرين ضمن إيقاع مشترك ساهمت أنا في خلقه يشكل حافزاً ملحاً جداً لي، من أجل أن أدرك ذاتي، منخرطاً في الـ «نحن» كذات فاعلة. هذا هو معنى مشية الجنود بخطوات موزونة، وكذلك معنى العمل المنظَّم للفِرق. تجدر الملاحظة أن الإيقاع في هذه الحالة ينبثق بحرية مني، إنه مشروع أحققه بواسطة التعالي لدي، إنه يركّب مستقبلاً مع حاضر وماضٍ عبر منظور التكرار المنظم، إنني أنا الذي يخلق هذا الإيقاع، لكنه ينصهر في الوقت ذاته، مع الإيقاع العام للعمل أو لمسيرة المجموعة العينية التي تحيط بي، ولا يكتسب معناه إلا بواسطتها، وهذا ما أختبره مثلاً، عندما يكون الإيقاع الذي أتبناه «في غير محله». ومع ذلك فإن إيقاع الآخرين يحيط بإيقاعي، وأدرك ذلك بطريقة «جانبية»، ولا أستخدم هذا الإيقاع الجماعي أداة، ولا أتأمله كذلك ـ بالمعنى الذي أتأمل فيه مثلاً، راقصين على المسرح ـ فهو يحاصرني ويأخذني معه، من دون أن يكون موضوعاً بالنسبة إلي، فأنا لا أتجاوزه بإمكانياتي الخاصة، بل أسيّل التعالي لديّ في التعالي لديه، فتصبح غايتي الخاصة ـ تنفيذ هذا العمل، الوصول إلى ذاك المحل ـ غاية لفاعل «غير محدّد» بحيث لا تتميّز من الغاية الخاصة بالجماعة.

هكذا فإن الإيقاع الذي أخلقه، يولد مرتبطاً بي، ويولد جانبياً كإيقاع جماعي، إنه إيقاعي بمقدار ما هو إيقاع الجماعة والعكس بالعكس. وهو، تحديداً، الحافز لتجربة الـ «نحن» كذات فاعلة: إنه في نهاية الأمر، إيقاعنا. لكن ذلك ليس ممكناً إلا إذا شكّلت ذاتي مسبقاً كتعالٍ لامتمايز، بقبول غاية مشتركة وأدوات مشتركة، رافضاً غاياتي الشخصية المتجاوزة للغايات الجماعية الحالية. هكذا، في حين أن انبثاق بُعد وجودي عينيّ وواقعي في اختبار الوجود ـ للآخر هو شرط لهذا الاختبار بالذات، فإن تجربة الـ «نحن» كذات فاعلة هي حدث نفسي ذاتي محض يعيشه وعي فردي خاص، يتطابق مع تغيّر داخلي في بنية هذا الوعي، لكنه لا يظهر بالارتكاز على علاقة أنطولوجية عينية بالآخرين، ولا يحقّق أي «كينونة ـ مع». والمقصود هنا فقط، هو طريقة شعوري بذاتي وسط الآخرين. ولا شك أنه يمكن لهذه التجربة أن تكون هدفاً منشوداً، من حيث إنها رمز لوحدة مطلقة وميتافيزيقية لكل الكائنات المتعالية، ويبدو بالفعل أنها تزيل الصراع الأصلي بين هذه الكائنات المتعالية، إذ تجعلها تتلاقى في توجّهها نحو العالم، وبهذا المعنى، فإن الـ «نحن» كذات فاعلة مثالية سيكون هو الـ «نحن» لإنسانية تجعل نفسها سيدة على الأرض. لكن تجربة الـ «نحن» تبقى على صعيد السيكولوجية الفردية، وتظل مجرد رمز للوحدة المنشودة للكائنات المتعالية، فهي ليست مطلقاً تجربة تعيشها ذاتية فردية بحيث تدرك جانبياً وواقعياً ذاتية الأفراد من حيث هي ذاتية، إذ إن الذاتيات الفردية تبقى خارج المتناول، وهي منفصلة جذرياً عن بعضها. لكن الأشياء والأجساد والتجسيدات المادية للتعالي لدي هي التي تتيح لي إدراك هذا التعالي الخاص بي من حيث إن الكائنات المتعالية الأخرى امتداد له ودعم له، من دون أن أخرج أنا من ذاتي، ولا أن يخرج الآخرون من ذواتهم، وأعلم أنني أشكّل جزءاً من «نحن»، بواسطة العالم. لذلك، فإن اختباري للـ «نحن» كذات فاعلة، لا يفترض مطلقاً أن يكون للآخرين اختبار مشابه له ومرتبط به، ولذلك فهو أيضاً غير ثابت لأنه يفترض تنظيمات خاصة وسط العالم، ويختفي مع هذه التنظيمات. في الحقيقة توجد في العالم مجموعة تشكيلات تدل عليّ من حيث إنني أي كان، الأدوات أولاً، ثم الوسائل بكل معنى الكلمة، وصولاً إلى البنايات مع مصاعدها، وإمدادات الماء أو الغاز، والكهرباء فيها مروراً بوسائل النقل، والمخازن... إلخ. كل واجهة من واجهات المحلات تعكس لي صورتي من حيث إنني تعالٍ لامتمايز. وإضافة إلى ذلك، فإن العلاقات المهنية والتقنية بين الآخرين وبيني، تعلن عني أيضاً كشخص أي كان، فبالنسبة إلى نادل المقهى أنا

زبون مستهلك، وبالنسبة إلى قاطع التذاكر أنا راكب في المترو. أخيراً، إن الحادث الذي يحصل في الشارع فجأة، أمام رصيف المقهى الذي أجلس فيه، إنما يدل علي أيضاً كمشاهِد مجهول، «وكنظرة خالصة تجعل هذا الحادث موجوداً كشيء خارجي». كذلك، فإن المسرحية التي أحضرها أو معرض الرسوم الذي أزوره يدل على الطابع المجهول للمشاهِد. ومن المؤكد أنني أجعل نفسي أياً كان، عندما أجرّب حذاء، أو أفتح زجاجة، أو أدخل إلى المصعد، أو أضحك في المسرح. لكن اختبار هذا التعالي اللامتمايز هو حدث حميم وعرضي لا يخص سواي. وإن بعض الظروف الخاصة التي تصدر عن العالم يمكنها أن تضيف إلى هذا الاختبار الانطباع بأننا «نحن». لكنه لا يمكن أن يكون المقصود، على كل حال، سوى انطباع ذاتي محض لا يلزم غيري أنا.

ثانياً، إن تجربة الـ «نحن» كذات فاعلة، لا يمكنها أن تكون هي الأولى. ولا يمكنها أن تشكّل موقفاً أصلياً تجاه الآخرين، لأن تحقيقها يفترض مسبقاً اعترافاً مزدوجاً بوجود الآخر. أولاً، لأن الموضوع المصنوع ليس ما هو عليه إلا لأنه يدلّ على منتجين قد صنعوه، وعلى قواعد لاستعماله، قد وضعها آخرون. وحيال شيء جامد غير مصنوع، أحدّد أنا طريقة استعماله، وأعيّن له أنا استعمالاً جديداً (إذا استخدمت مثلاً، حجراً كمطرقة)، يكون لديّ وعي غير نظري بشخصي أنا، أي بإنيتي، بغاياتي الخاصة وبقدرتي الحرّة على الاختراع. إن قواعد استخدام المواضيع المصنوعة، و«طرق استعمالها» التي هي، في الوقت ذاته، صارمة ومثالية كالمحرّمات، تجعلني في علاقة بنيوية مع الغير. إذا كنت أستطيع أن أحقّق ذاتي كشخص ما، فلأن الغير يعاملني من حيث إنني تعالٍ لامتمايز. وأفضل مثال على ذلك، تلك اللافتات الكبيرة التي تعلو أبواب محطة، وقاعة انتظار، والتي كتب عليها كلمات «مخرج» أو «مدخل»، وكذلك تلك الملصقات التي تحمل أصابع تشير إلى بناية أو إلى اتجاه. إنها أيضاً أوامر شرطية. لكن صياغة الأمر هنا، تُظهر الآخر بوضوح وكأنه يوجّه الكلام إليّ مباشرة. إن الجملة المطبوعة مخصّصة لي وتمثل اتصالاً مباشراً من الآخر بي: إنني مستهدَف. لكن إذا كان الآخر يستهدفني، فذلك من حيث إنني تعالٍ لامتمايز. من هذا المنطلق، إذا سلكت المنفذ الذي تدلّ عليه لافتة «المخرج»، بقصد الخروج من المحطة، فإنني لا أستعمله عبر الحرية المطلقة التي تميّز مشاريعي الشخصية: أنا لا أخترع وسيلة، ولا أتجاوز المادية الخالصة للشيء نحو ممكناتي، لكن بين

الموضوع وبيني هناك تعالٍ إنساني كان قد تسلّل أصلاً، وهو يوجّه التعالي لديّ الآن، فالموضوع قد «تأنسن» أصلاً، ويعبّر عن «السيطرة الإنسانية». إن «المخرج» معادل تماماً للمدخل ـ باعتباره مجرد فتحة تطلّ على الشارع، فالذي يحدّده كمخرج، ليس «مُعامل معاكسته»، أو منفعته المرئية. عندما أستخدمه كـ «مخرج»، فإنني لا أخضع للموضوع ذاته، إنني أتكيّف مع النظام الإنساني، وأعترف عبر فعلي هذا بالذات بوجود الآخر، وأجري حواراً معه. وقد تحدث هايدغر عن كل ذلك كثيراً. لكنه نسي أن يستنتج هذه الخلاصة: كي يبدو الموضوع أنه مصنوع، لا بدّ من أن يكون الآخر معطى أولاً بطريقة من الطرق. ومن ليس لديه أصلاً تجربة مع الآخر لا يمكنه إطلاقاً أن يميّز الموضوع المصنوع عن الماديّة الخالصة لشيء غير مصنوع. إذا كان لا بدّ له من أن يستخدم الموضوع المصنوع، وفقاً لطريقة استعمال قد تصوّرها الصانع مسبقاً، فإنه سيخترع من جديد طريقة الاستعمال هذه وسيحقق هكذا امتلاكاً حراً لشيء طبيعي. وإذا خرج من المنفذ المسمّى «مخرجاً»، من دون أن يقرأ اللافتة، ومن دون أن يفهم لغتها، فإنه يكون كالمجنون الذي ذكره «الرواقيون»، والذي يقول في وضح النهار: «طلع النهار»، ولا يقول ذلك نتيجة استنتاج موضوعي، بل بمقتضى الدوافع الداخلية لجنونه. إذا أحالني الموضوع المصنوع إلى الآخرين، ومن ثمة إلى التعالي اللاامتمايز لديّ، فلأنني أعرف الآخرين مسبقاً. هكذا، إن اختبار الـ «نحن» كذات فاعلة يتأسس على اختباري الأصلي للآخر، ولا يمكنه أن يكون سوى اختبار ثانوي وتابع.

لكن إضافة إلى ذلك، وكما رأينا، إن إدراك الذات كتعالٍ لاامتمايز، أي في الحقيقة، كتمثيل للـ «نوع البشري»، لم يصبح إدراكاً للذات كبنية جزئية من الـ «نحن» كذات فاعلة. يلزمني لتحقيق ذلك، أن أكتشف ذاتي كشخص ما، داخل تيّار إنساني مهما كان. ينبغي إذاً أن أكون محاطاً بالآخرين. ورأينا كذلك أنني، في هذه التجربة، لا أختبر الآخرين إطلاقاً كذوات، ولا أعود أدركهم كمواضيع، فهم لا يُطرحون كمواضيع. ومن المؤكد أنني أنطلق من وجودهم الفعلي في العالم، ومن إدراكي الحسّي لأفعالهم. لكنني لا أدرك وقائعيتهم أو حركاتهم بحيث أموضعها: إنني أعي، بطريقة جانبية وغير مموضِعة، أجسادهم من حيث هي مرتبطة بجسدي، وأفعالهم من حيث إن انبثاقها مرتبط بأفعالي، بحيث لا يمكنني أن أحدّد إذا كانت أفعالي هي التي تولّد أفعالهم، أو إذا كانت أفعالهم هي التي تولّد أفعالي. وتكفي هذه الملاحظات القليلة لإفهامنا أن اختبار الـ «نحن» لا يمكنه

أن يجعلني أعرف أصلاً الآخرين في هذا الـ «نحن»، من حيث هم آخرون. لكن، على العكس من ذلك، يجب أن تكون هناك معرفة مسبقة بما هو الآخر، كي يمكن أن تتحقّق تجربة علاقاتي بالآخر عبر «الكينونة ـ مع». وتبدو هذه «الكينونة ـ مع» مستحيلة لوحدها، من دون معرفة مسبقة بما هو الآخر: أنا «كائن ـ مع»، فليكن، لكن مع من؟ إضافة إلى ذلك، حتى لو كانت هذه التجربة هي أولى أنطولوجياً، فلا نرى كيف يمكن الانتقال عبر تغيير جذري، من هذه التجربة لتعالٍ لامتمايز كلياً إلى اختبار الأشخاص كأفراد. إذا لم يكن الآخر معطى، فضلاً عن ذلك، فإن اختبار الـ «نحن» حين يتحطم، لن يؤدي إلا إلى إدراك محض للمواضيع ـ الأدوات في العالم الذي يكتنفه التعالي الخاص بي.

لا تزعم هذه الملاحظات القليلة استنفاد مسألة الـ «نحن»، بل تستهدف الإشارة فقط إلى أن تجربة الـ «نحن» كذات فاعلة، ليس لها البتة قيمة كشف ميتافيزيقي، إنها تتعلق بشكل وثيق بمختلف أشكال الوجود ـ للآخر، وليست سوى إغناء أمبيريقي لبعض هذه الأشكال. من البديهي أن ننسب إلى ذلك عدم الثبات الكلّي لهذه التجربة، فهي تظهر وتختفي بحسب النزوات، وتتركنا في مواجهة الآخرين كمواضيع، أو كأشخاص غير محدَّدين ينظرون إلينا. وهي تظهر كتهدئة مؤقتة تتشكّل في صميم الصراع ذاته، وليس كحلّ نهائي لهذا الصراع. ولا جدوى من التوق إلى «نحن» إنساني، حيث الكل الشامل للذاتيات في ما بينها، يعي نفسه كذاتية موحدة. ولا يمكن لمثال أعلى مماثل أن يكون سوى وهم ناتج عن الانتقال إلى الحد الأقصى، وإلى المطلق، انطلاقاً من تجارب جزئية وسيكولوجية بشكل حصريّ. ويفترض المثال الأعلى هذا، فوق ذلك، معرفة الصراع بين الكائنات المتعالية من حيث إنه حالة أصلية للكينونة ـ للآخر. وهذا ما يفسّر هذه المفارقة الظاهرة: بما أن وحدة الطبقة المضطهَدة ناتجة عن كونها تختبر الـ «نحن» كموضوع، في مواجهتهم «هم» كأشخاص غير محدّدين يمثلون «الشخص الثالث» أو الطبقة المضطهِدة، فإنه قد يساورنا الاعتقاد بأن الطبقة المضطهِدة تدرك ذاتها، بالمقابل، على أنها «نحن» كذات فاعلة، في مواجهة الطبقة المضطهَدة. إلا أن ضعف الطبقة المضطهِدة يعود إلى أنها، بحد ذاتها، فوضوية كلياً، على الرغم من أنها مزوّدة بأجهزة دقيقة وصارمة للقهر والإلزام، «فالبورجوازي» لا يعرّف نفسه فقط كرجل اقتصادي يتمتع بسلطة وامتيازات دقيقة في صميم مجتمع من نمط معيّن: إنه يصف نفسه من الداخل كوعي لا يعترف

بانتمائه إلى طبقة. ولا يسمح له وضعه بأن يدرك ذاته منخرطاً في الـ «نحن» كموضوع، ومتآلفاً مع أعضاء الطبقة البورجوازية الآخرين. لكن من ناحية أخرى، تفترض طبيعة الـ «نحن» كذات فاعلة ألاّ يقوم البورجوازي سوى بتجارب عابرة، ومن دون بُعد ميتافيزيقي. إنه ينفي بشكل عام وجود الطبقات، ويربط وجود البروليتاريا بعمل المشاغبين، بحوادث مزعجة وبتصرفات ظالمة يمكن إصلاحها بتدابير متفرقة، ويؤكد وجود تضامن في المصالح بين الرأسمال والعمل، ويطرح مقابل التضامن الطبقي، تضامناً أوسع، هو التضامن الوطني حيث يندمج العامل ورب العمل في «وجود معاً»، يلغي الصراع. ليس المقصود هنا، كما قيل دائماً، مناورات أو رفضاً غبياً لرؤية الوضع على حقيقته: لكن عضو الطبقة المضطهِدة يرى أمامه الكل الشامل للطبقة المضطهَدة، كمجموعة موضوعية من حيث «هم ذوات فاعلة»، من دون أن يحقّق، بالتلازم مع ذلك تآلفه الوجودي مع الأعضاء الآخرين من الطبقة المضطهدة: التجربتان لا تتكاملان على الإطلاق، إذ يكفي أن يكون وحيداً في مواجهة جماعة مضطهَدة، كي يدركها كموضوع ـ أداة، وكي يدرك ذاته كسلب داخلي لهذه الجماعة، أي كشخص ثالث محايد. المضطهِدون لا يختبرون أنفسهم من حيث إنهم «نحن»، إلا عندما يفرض أعضاء الطبقة المضطهَدة أنفسهم من حيث «إنهم ـ نظرة» تواجه أعضاء الطبقة المضطهِدة، وذلك عبر التمرّد أو التزايد المفاجئ لقدراتهم. لكن هذا الاختبار سيحصل في حالة من الخوف والخجل، والإحساس بأنهم «نحن» كموضوع.

هكذا، لا يوجد أي تشابه بين اختبار الـ «نحن» كموضوع واختبار الـ «نحن» كذات فاعلة، **فالأول** هو كشف لبعدٍ وجودي واقعي، ويتطابق مع إغناء بسيط للاختبار الأصلي للوجود ـ للآخر. أما **الثاني** فهو تجربة سيكولوجية يحققها رجل تاريخي، منغمس في عالم مصنوع بالعمل، وفي مجتمع له نمط اقتصادي محدّد، فهو لا يكشف شيئاً خاصاً، إنها تجربة معاشة محض ذاتية.

يبدو إذاً أن اختبار الـ «نحن»، على الرغم من واقعيته، ليس قادراً على تغيير نتائج أبحاثنا السابقة. هل المقصود هو الـ نحن ـ كموضوع؟ إنه تابع مباشرة للرجل الثالث، أي لوجودي ـ للآخر، وهو يتشكّل بالارتكاز على وجودي ـ للآخر ـ في الخارج. هل المقصود هو «نحن» كذات فاعلة؟ إنه تجربة سيكولوجية تفترض بشكل أو بآخر أن يكون وجود الآخر قد انكشف لنا من حيث هو وجود، فلا جدوى إذاً من محاولة الواقع ـ الإنساني الخروج من هذه المعضلة

ذات الحدّين: إما إنه هو الذي يتجاوز الآخر، وإما إنه يدع الآخر يتجاوزه. ليست «الكينونة ـ مع» هي ماهية العلاقات بين وعي ووعي آخر، بل هو الصراع.

في نهاية هذا الوصف الطويل لعلاقات ما هو لذاته بالآخر، توصّلنا إذاً إلى هذا اليقين: إن ما هو لذاته ليس فقط كائناً ينبثق كتعديم لما هو عليه في وجوده ـ في ـ ذاته، وكسلب داخلي لما ليس هو عليه في وجوده ـ في ـ ذاته. هذا الهروب المعدِّم يستعيده ما هو في ـ ذاته كلياً ويجمّده بمجرّد أن يظهر الآخر. وحده ما هو لذاته هو متعالٍ على العالم، إنه اللاشيء الذي بواسطته هناك حضور للأشياء. إن الآخر حيث ينبثق، يمنح ما هو لذاته وجوداً في ـ ذاته ـ وسط ـ العالم من حيث هو شيء بين الأشياء. إن هذا التجميد لما هو في ـ ذاته بواسطة نظرة الآخر، هو المعنى العميق لأسطورة ميدوز (Méduse). لقد تقدّمنا إذاً في بحثنا: كنا نريد أن نحدّد، في الحقيقة، علاقة ما هو لذاته الأصلية بما هو في ـ ذاته. علمنا أولاً أن ما هو لذاته تعديم وسلب جذري لما هو في ـ ذاته، أما في الوقت الحاضر، فنستخلص أنه، بمجرد مشاركة الآخر، يوجد ما هو لذاته كلياً في ـ ذاته، وهو حاضر وسط الوجود ـ «في ـ ذاته». لكن هذا المظهر الثاني لما هو لذاته يمثّل وجوده خارجَه، إذ إنه بطبيعته كائن لا يمكنه أن يتطابق مع كينونته في ـ ذاتها.

يمكن لهذه الملاحظات أن تصلح مرتكزات لنظرية عامة للكينونة، وهي بالذات الهدف الذي نسعى وراءه. إلا أنه من المبكر التمهيد لها: ولا يكفي أن نصف ما هو لذاته من حيث إنه يطرح إمكانياته كمشروع يتجاوز الكينونة في ذاتها. إن طرح هذه الإمكانيات عبر مشروع لا يحدد بشكل جامد وجه العالم، بل هو يغير العالم في كل لحظة. إذا قرأنا هايدغر مثلاً، من وجهة النظر هذه، فإننا ندهش لعدم كفاية توصيفاته التأويلية. إذا تبنينا مصطلحاته، فإننا سنقول إنه قد وصف الدازاين من حيث إنه الكائن الموجود الذي يتجاوز الموجودات نحو كينونتها. والكينونة تعني هنا معنى هذا الموجود أو طريقة وجوده. ومن الصحيح أن ما هو لذاته هو الكائن الذي تكشف بواسطته الموجودات طريقة وجودها. لكن هايدغر يغض الطرف عن حقيقة أن ما هو لذاته ليس هو الكائن الذي يشكل أنطولوجيا الموجودات فحسب، بل هو أيضاً الكائن الذي بواسطته تحصل التغيرات الأنطيقية للموجود من حيث هو موجود. إن إمكانية الفعل المتواصلة هذه أي إمكانية تغيير ما هو في ذاته في ماديته الأنطيقية، في «لحمه»، ينبغي

اعتبارها خاصية أساسية لما هو لذاته، ومن حيث هي كذلك، لا بد من أن ترتكز على علاقة ما هو لذاته الأصلية بما هو في ذاته، وهي علاقة لم نوضحها حتى الآن.

ما هو الفعل؟ لماذا يقوم ما هو لذاته بهذا الفعل؟ وكيف يقوم بهذا الفعل؟

هذه هي الأسئلة التي يجب أن نجيب عنها الآن، فلدينا كل العناصر لإجابة معينة: التعديم، الوقائعية والجسد، الكينونة للآخر، الطبيعة الخاصة لما هو في ذاته، ينبغي أن نسائلها من جديد.

القسم الرابع

مِلْــكٌ، فِعْــلٌ وكَــوْن

القسم الرابع

مِلْكٌ، فِعْلٌ وكَوْن

ملك، فعل وكون، هذه هي المقولات الرئيسية للواقع الإنساني، فهي تنطبق على كل التصرفات الإنسانية. إن المعرفة مثلاً، هي شكل من أشكال الملك. وليست هذه المقولات منفصلة عن بعضها، فقد ركّز عدة كتّاب على العلاقات في ما بينها. وقد ألقى دينيز دو روجمون (Denis de Rougemont) الضوء على هذا النوع من العلاقات عندما كتب في مقالته عن دون جوان (Don Juan): «كان أقلّ مما ينبغي كونه كي يملك». ويُشار إلى علاقة مماثلة عندما يُشار إلى ناشط أخلاقي يعمل كي يصنع نفسه، ويصنع نفسه كي يكون.

إلا أنه، بسبب انتصار الاتجاه المناقض «للجوهرانية» في الفلسفة الحديثة، حاول أغلبية المفكّرين في مجال التصرفات الإنسانية، أن يقلّدوا أسلافهم الذين كانوا قد استبدلوا، في الفيزياء، الجوهر بالحركة البسيطة. ولقد كان هدف علم الأخلاق منذ زمن طويل، تزويد الإنسان بالوسيلة التي تتيح له أن يكون. هذا هو معنى نظرية الأخلاق الرواقية، ومعنى الفلسفة الأخلاقية عند سبينوزا. لكن إذا كان لا بدّ من أن تـنحلّ كينونة الإنسان في تعاقب أفعاله، لن يكون هدف علم الأخلاق رفع الإنسان إلى مرتبة أنطولوجية عالية. بهذا المعنى، إن نظرية الأخلاق «الكَنْتية» هي أول نظام أخلاقي كبير يستبدل الكوْن بالفعل من حيث إن هذا الفعل هو القيمة الأسمى للعمل. إن أبطال رواية **الأمل** (*L'Espoir*)، هم في غالبيتهم،

موجودون على مستوى الفعل، إذ إن مالرو يقدم لنا في هذه الرواية، صراعاً بين قدامى الديمقراطيين الإسبان الذين يستمرون في محاولتهم كي «يكونوا»، والشيوعيين الذين تقتصر أخلاقهم على سلسلة التزامات دقيقة ومفصّلة، بحيث يستهدف كل منها فعلاً خاصاً. من هو على صواب؟ هل القيمة الأسمى للنشاط الإنساني هي فعل أو كون؟ ومهما كان الحلّ المعتمد، ما هو مصير «الملك»؟ لا بدّ للأنطولوجيا من أن تفيدنا بشأن هذه المشكلة، وهذه هي فوق ذلك، إحدى مهماتها الأساسية، إذا كان ما هو لذاته هو الكائن الذي يعرَّف بالعمل. يجب علينا إذاً ألا ننهي هذا المؤلّف من دون أن نقدم تمهيداً عاماً يرسم الخطوط الكبرى لدراسة الفعل عامة، ولدراسة العلاقات الجوهرية بين الفعل والكون والمِلك.

الفصل الأول

كون وفعل: الحرية

I ـ الشرط الأول للفعل، إنها الحرية

إنه لأمر غريب كيف كان ممكناً التفكير إلى أبعد مدى في مسألة الحتمية والحكَم الحرّ، والاستشهاد بأمثلة لصالح هذه الأطروحة أو تلك، من دون أن تحصل أي محاولة لتوضيح مسبق للبنى التي تتضمنها فكرة العمل بالذات. يتضمن مفهوم الفعل أفكاراً عديدة خاضعة له، وعلينا أن ننظمها ونسلسلها. الفعل يعني تغيير وجه العالم، وامتلاك الوسائل في سبيل غاية، وصنع مركّب أداتي منظم، بحيث إنه، عبر سلسلة ترابطات وعلاقات، كل تغيير يحصل لإحدى الحلقات، يؤدي إلى تغيرات في كل السلسلة، ويولّد في النهاية، النتيجة المتوقعة. لكن لا يهمنا أيضاً كل ذلك. تجدر الملاحظة أولاً أن العمل هو من حيث المبدأ قصديّ، فالمدخّن الأخرق الذي تسبب سهواً بانفجار مخزن البارود، لم يقم بعمل. بالمقابل، إن العامل المكلّف بتفجير مقلع بالديناميت، والذي نفّذ الأوامر المعطاة له، إنما يكون قد قام بعمل عندما ولّد الانفجار المتوقع: فقد كان يعرف، في الواقع، ما الذي يفعله، أو بالأحرى، كان يحقق عن قصد مشروعاً واعياً. ذلك لا يعني بالتأكيد أنه يجب توقّع كل نتائج الفعل الذي نقوم به: الإمبراطور قسطنطين لم يكن يتوقع، حين أقام في بيزنطة (Byzance)، أنه سيؤسّس مدينة للثقافة واللغة اليونانية بحيث سيؤدي ظهورها في ما بعد إلى انشقاق في الكنيسة المسيحية، وستسهم في إضعاف الإمبراطورية الرومانية. ومع ذلك، فإنه قام بعمل بمقدار ما حقق مشروعه، وهو إنشاء إقامة جديدة للأباطرة في الشرق. ويكفي التطابق هنا بين النتيجة والقصد، لتوصيف العمل. لكن، إذا كان الأمر كذلك، نستنتج أن العمل يفترض شرطاً ضرورياً له، وهو الاعتراف بنقص موضوعي أو

بسالبية أيضاً. إن القصد الهادف إلى إنشاء مدينة منافسة لروما، لا يمكن أن يولد لدى قسطنطين إلا عبر إدراك نقص موضوعي: إذ إن روما ينقصها ما هو موازٍ لها، وكان ينبغي أن يكون هناك مقابل هذه المدينة الوثنية كلياً، مدينة مسيحية كانت غير موجودة في تلك اللحظة. إن إنشاء القسطنطينية لا يُعتبر عملاً إلا إذا كان هذا مسبوقاً أولاً بتصورٍ لمدينة جديدة، أو على الأقل، إذا كان هذا التصوّر موضوعاً فكرياً ينظّم كل المساعي والمسالك المقبلة. لكن لا يمكن لهذا التصوّر أن يكون مجرد تمثّل للمدينة من حيث إنها ممكنة. إنه إدراك لخاصية المدينة الأساسية، وهي أنها ممكن مرغوب فيه، وليس محقَّقاً. ذلك يعني أن الوعي، حين تصوّر الفعل، استطاع أن ينسحب من كل العالم الذي يعيه، وأن يترك منطقة الكينونة كي يقارب بلا تردد منطقة اللاكينونة. وما دام الوعي ينظر حصرياً في كينونة ما هو كائن، فإنه يُحال باستمرار من الكائن إلى الكينونة، ولن يجد في الكائن حافزاً لاكتشاف اللاكينونة، فمن حيث إن روما هي عاصمة النظام الإمبراطوري، يعمل هذا النظام بطريقة إيجابية وواقعية يمكنها أن تنكشف بسهولة. هل سيقال إن جباية الضرائب سيئة، وإن روما ليست بمنأى عن الغزوات، وإن موقعها الجغرافي لا يلائم عاصمة إمبراطورية متوسطية يهددها البرابرة، وإن الفساد الأخلاقي يجعل انتشار الديانة المسيحية فيها صعباً؟ من المستغرب تجاهل أن كل هذه الاعتبارات هي سالبة أي إنها تستهدف ما ليس كائناً، وليس ما هو كائن. القول إن 60 في المئة من الضرائب المتوقعة قد تمت جبايتها، يمكن اعتباره، إلى حد ما، تقويماً إيجابياً للموقف كما هو كائن. أما القول إنها تُجبى بشكل سيئ، فهو يعني النظر في الموقف من خلال موقف مطروح كغاية مطلقة، وهو موقف غير كائن تحديداً. والقول إن الفساد الأخلاقي يعرقل انتشار المسيحية، لا يعني النظر في هذا الانتشار من حيث هو كائن، أي النظر في معدّل انتشاره الذي يمكن أن تحدّده لنا تقارير رجال الإكليروس: بل يعني اعتبار الانتشار غير كافٍ بحدّ ذاته، أي إنه يشكو من عدم خفيّ. لكن هذا الانتشار لا يبدو بالضبط انتشاراً، إلا إذا تمّ تجاوزه نحو موقف يشكّل الحدّ الأقصى ويُطرح قبلياً كقيمة ـ مثلاً نحو معدل معين في حالات اعتناق المسيحية، نحو أخلاقية معينة لدى الجمهور ـ ولا يمكن تصوّر هذا الموقف الأقصى انطلاقاً من مجرّد النظر في الحالة الواقعية للأشياء، لأن أجمل فتاة في العالم لا تستطيع أن تقدّم إلا ما «تملكه»، وكذلك فإن الموقف الأكثر بؤساً لا يمكنه أن يظهر، من تلقاء نفسه، إلاّ كما هو «كائن»، من دون أي إحالة إلى عدم مثالي. وطالما الإنسان

منغمس في الموقف التاريخي، يمكنه ألا يدرك العيوب أو النواقص في نظام سياسي أو اقتصادي محدّد، وذلك ليس لأنه «يعتاد» على هذا النظام، بل لأنه يدركه ككائن مكتمل، ولا يمكنه حتى أن يتخيّل إمكانية وجوده بشكل آخر. يجب الإقرار، بالعكس من الرأي العام، بأن صعوبة الوضع والمعاناة التي يفرضها، ليست هي الحوافز التي تدفعنا لتصوّر وضع آخر مناسب أكثر لكل الناس، بل بالعكس، إذ إننا عندما نصبح قادرين على تصوّر وضع آخر، يمكننا عندئذٍ أن نكتشف آلامنا ومعاناتنا، وأن نقرر أنها لا تحتمل. إن العامل قادر على التمرد عام 1830، بسبب تخفيض الأجور، لأنه يتصور بسهولة وضعاً يكون فيه مستوى معيشته التعيسة أقل انخفاضاً من مستوى المعيشة الذي يُفرض عليه. لكنه لا يتصوّر أن معاناته غير محتملة، فهو يتأقلم مع هذا الوضع، ليس بسبب خضوعه له، بل لأنه تنقصه الثقافة والتفكير الضروريان كي يستطيع أن يتصوّر حالة اجتماعية تنتهي فيها معاناته. وبالنتيجة فإنه لا يقوم بفعل التمرّد. على أثر انتفاضة ضد أسياد ليون (Maîtres de Lyon)، عاد العمال مرتبكين إلى منازلهم في «Croix - Rousse» حيث لم يجد الجيش النظامي صعوبة في مباغتتهم والقبض عليهم. إن مصائبهم لا تبدو لهم «اعتيادية ومألوفة»، بل بالأحرى «طبيعية»، إنها موجودة، وهذا كل شيء، فهي تكوّن وضعية العامل، وهي ليست منفصلة، ولا تُرى بوضوح، ومن ثمة، فإن العامل يدمجها في وجوده، ويعاني من دون أن يفكر في عذابه ومن دون أن يعطيه قيمة: المعاناة والكينونة هما الشيء نفسه بالنسبة إليه، فعذابه هو المحتوى العاطفي المحض لوعيه غير المموضِع، لكنه لا يتأمله. لا يمكنه إذاً أن يكون دافعاً لأفعاله. لكن، على العكس من ذلك، سيبدو له العذاب غير محتمل حين يصوغ مشروع تغييره. ذلك يعني أنه يجب أن يكون قد انكفأ على ذاته واتخذ مسافة من عذابه، وقام بعملية تعديم مزدوج: من **ناحية**، سيتوجب عليه أن يطرح وضعاً مثالياً من حيث إنه عدم محض حاضر، ومن ناحية ثانية، سيتوجب عليه أن يتصوّر سعادة من حيث هي ممكن محض مرتبط بطبقته، أي من حيث إنها مجرّد عدم في الوقت الحاضر. **ومن ناحية أخرى**، سيتفحص الموقف الحاضر لتوضيحه في ضوء هذا العدم، ولتعديمه بدوره، وذلك حين يعلن: «أنا لست سعيداً». وتنتج عن ذلك هاتان الخلاصتان المهمتان: الأولى هي أن أي حالة فعلية، ومهما تكن هذه الحالة (بنية سياسية، اقتصادية للمجتمع، حالة نفسية. . . إلخ) لا تستطيع، من تلقاء نفسها، أن تكون دافعاً للقيام بفعل ما، لأن الفعل هو اندفاع ما هو لذاته باتجاه ما ليس كائناً، وإن

ما هو كائن لا يستطيع بأي حال أن يحدد، من تلقاء ذاته، ما ليس كائناً. والخلاصة الثانية هي أن أي حالة فعلية لا تستطيع أن تدفع الوعي إلى إدراك هذه الحالة من حيث هي سالبية أو نقص. وإن أي حالة فعلية لا يمكنها، فوق ذلك، أن تدفع الوعي إلى تعريفها، واستيعابها لأن صيغة سبينوزا: «كل تحديد هو سلب» تبقى، كما رأينا، صحيحة كلياً. إلا أن كل عمل لا يشترط بإلحاح اكتشاف وضع من حيث هو «منقوص منه» أي شيء سالبية فحسب، بل يشترط أيضاً ـ ومسبقاً ـ تكوين وضع باعتباره نظاماً معزولاً، فلا توجد حالة فعلية ـ مُرضية أو غير مُرضية ـ إلا بواسطة القدرة المعدِّمة التي يملكها ما هو لذاته. لكن لا يمكن لهذه القدرة المعدّمة أن تقتصر على تحقيق انكفاء بسيط تجاه العالم. ومن حيث إن الوعي «محاط» بالكينونة، ومن حيث إنه يعاني ببساطة ممّا هو كائن، فلا بدّ من أن تشمله الكينونة من كل ناحية: هذا هو الشكل المنظّم: إنه عامل ـ يعتبر ـ عذابه ـ طبيعياً، بحيث يجب تجاوز هذا العذاب وإنكاره، كي يكون موضوعاً لتأمل كاشف. ذلك يعني بوضوح أن العامل يستطيع، بانسلاخه عن ذاته وعن العالم أن يطرح عذابه كعذاب غير محتمل، وبالنتيجة، أن يجعل منه الدافع لنشاطه الثوري. ذلك يفترض إذاً، أن تكون للوعي الإمكانية الدائمة في تحقيق قطيعة مع ماضيه الخاص، وانسلاخ عنه كي يستطيع أن يتفحصه في ضوء اللاكائن، وأن يمنحه المعنى الذي لديه انطلاقاً من مشروع لمعنى ليس لديه. لا يمكن للماضي، بأي حال وبأي طريقة، أن يُنتج عملاً، أي أن يطرح غاية ترتدّ إلى الماضي كي تلقي ضوءاً عليه. وهذا ما كان هيغل قد استشفّه عندما كتب أن «الروح هو السالب»، مع أنه لم يتذكر هذا الأمر عندما كان عليه أن يعرض نظرية العمل والحرية الخاصة به. مادمنا ننسب إلى الوعي هذه القدرة السالبة تجاه العالم وتجاه ذاته، ومادام التعديم يشكل جزءاً مكمّلاً من عملية طرح غاية كموضوع، ينبغي أن نعترف أن الشرط الضروري والأساسي لكل عمل هو حرية الكائن الفاعل.

هكذا يمكننا بداية أن ندرك ما يشوب تلك المناقشات المملّة بين أتباع الحتمية وأتباع حرية استواء الطرفين الذين يركزون على إيجاد حالات تُتخذ فيها القرارات من دون أن يكون لها أي حافز سابق، أو يركزون على مداولات تتناول عملين متعارضين وممكنين على حدّ سواء، ومتساويين تماماً في حوافزهما (ودوافعهما). وقد اغتنم أتباع الحتمية الفرصة، وردّوا عليهم بالقول إنه لا يوجد

عمل من دون حافز، وإن الحركة الأكثر تفاهة (رفع اليد اليمنى بدلاً من اليد اليسرى... إلخ) ترتبط بحوافز ودوافع تمنحها دلالتها. ولا يمكن أن يكون الأمر غير ذلك، لأنه لا بدّ من أن يكون كل عمل قصدياً: لا بدّ من أن يكون له غاية، وتستند الغاية بدورها إلى حافز. هذه هي، في الواقع، وحدة الخروج الثلاثي من الذات عبر الزمنية: إن الغاية أو التكوّن الزمني لمستقبلي، تفترض حافزاً (أو دافعاً)، أي تشير نحو الماضي، والحاضر هو انبثاق للفعل. إن الحديث عن فعل من دون حافز، يعني الحديث عن فعل تنقصه البنية القصدية الملازمة لكل فعل، ولا يمكن لأتباع الحرية سوى أن يجعلوا الحرية عبثية حين يبحثون عنها على مستوى الفعل في اللحظة ذاتها التي يحصل فيها. لكن أتباع الحتمية قاموا بدورهم، بجولتهم الأخيرة حين أوقفوا بحثهم بمجرد تعيينهم للحافز وللدافع، فالمسألة الجوهرية هي، في الواقع، أبعد من التنظيم المعقّد «حافز ـ قصد ـ فعل ـ غاية»: علينا في الحقيقة، أن نتساءل كيف يمكن لحافز ما (أو لدافع ما) أن يتكوّن كحافز. لكننا رأينا أنه، إذا لم يكن هناك فعل من دون حافز، فليس هذا بالمعنى الذي نقول فيه إنه لا توجد ظاهرة من دون سبب. وكي يكون الحافز حافزاً، يجب أن نختبره من حيث هو كذلك. ومن المؤكد أن ذلك لا يعني إطلاقاً أننا يجب أن نتصوره وأن نوضّحه كموضوع فكري، كما يحصل خلال المداولة. لكن ذلك لا يعني على الأقل، أن ما هو لذاته يجب أن يمنحه قيمته كدافع أو كحافز. وكما رأينا، لا يمكن أن يتشكّل الحافز كحافز، بالاستناد إلى موجود آخر واقعي «ووضعيّ»، أي إلى حافز سابق وإلا تزول طبيعة الفعل ذاتها، من حيث إن الفعل منخرط قصدياً في اللاكينونة. ولا يمكن أن نفهم الدافع إلا بواسطة غايته، أي بواسطة ما هو غير موجود، فالدافع هو إذاً بحدّ ذاته سالبية. إذا قبلت راتباً هزيلاً، فمن دون شك، بسبب الخوف ـ فالخوف هو دافع. لكنه خوف من الموت جوعاً، أي إنه ليس لهذا الخوف معنى إلا خارجاً عنه، في غاية مطروحة مثالياً، وهي الحفاظ على الحياة التي أدرك أنها «مهددة بالخطر». وكذلك لا يمكن فهم هذا الخوف إلا بالنسبة للقيمة التي أعطيها ضمنياً لهذه الحياة، أي إن هذا الخوف يستند إلى ذلك النظام التراتبي لمواضيع مثالية هي القيم. هكذا، فإن ما هو عليه الدافع، يُعرف بواسطة مجموعة كائنات ليست موجودة، وبواسطة موجودات مثالية وبواسطة المستقبل. وكما أن إيضاح المستقبل يستدعي رجوعاً إلى الحاضر والماضي، كذلك، فإن مجموع مشاريعي يرجع إلى الوراء كي يمنح الدافع بنيته كدافع. ولأنني حصراً أفلت مما هو في ـ ذاته، عبر

تعديم ذاتي في اندفاعي نحو إمكانياتي، يستطيع ما هو في ـ ذاته هذا أن يكتسب فقط قيمة كحافز أو كدافع. ليس للحوافز وللدوافع من معنى إلا ضمن كل مجموع منطلق إلى الأمام، أي بالضبط، ضمن مجموع من غير الموجودات. وهذا المَجموع الكلّي هو، في نهاية الأمر أنا ذاتي من حيث إنني تعالٍ، وعليّ أن أكون أنا ذاتي خارج ذاتي. إذا تذكرنا المبدأ الذي أثبتناه منذ قليل، وهو أن إدراك العامل لإمكانية الثورة، هو الذي يعطي عذابه قيمته كدافع، فإنه علينا الاستنتاج من ذلك أننا، في هروبنا من موقف نحو إمكانيتنا في تغييره، ننظّم هذا الموقف بتحويله إلى مركّبات من حوافز ودوافع. إن التعديم الذي ننكفئ عبره على أنفسنا بعيداً عن الموقف، هو ذاته الخروج من الذات الذي نندفع عبره إلى الأمام، باتجاه تغيير هذا الموقف. وينتج عن ذلك أنه يستحيل علينا أن نجد في الواقع فعلاً من دون دافع، لكن، يجب أن لا نستنتج من ذلك أن الدافع هو سبب الفعل، بل هو جزء مكمّل له. وبما أن التصميم على مشروع للتغيير، لا يتميز من الفعل، فإن الدافع والفعل والغاية تتكوّن عبر الانبثاق ذاته. إن كل بنية من هذه البنى الثلاث، تستدعي البنيتين الأخريين من حيث هما دلالتها، لكن الكل الشامل المنظّم لهذه البنى، لا يمكن شرحه بأي بنية مفردة، وليس انبثاقه سوى الحرية نفسها من حيث إن هذا الانبثاق هو تعديم محض يعطي ما هو في ذاته بعداً زمنياً. إن الفعل هو الذي يقرّر غاياته ودوافعه، وهو التعبير عن الحرية.

إلا أننا لا نستطيع أن نتوقف عند هذه الاعتبارات السطحية: إذا كانت الحرية هي الشرط الأساسي للفعل، علينا أن نحاول تقديم وصفٍ أكثر دقة للحرية. لكننا نصادف في البداية صعوبة كبيرة: الوصف هو عادة نشاط توضيحي يستهدف بُنى ماهية خاصة. إلا أن الحرية ليست لها ماهية، ولا تخضع لأي ضرورة منطقية، وينبغي أن نقول عنها ما قاله هايدغر عن «الدازاين» عامة: «الوجود فيها يسبق الماهية ويتحكم بها»، فالحرية تجعل نفسها فعلاً، وندركها عادة من خلال الفعل الذي تنظمه بما تتضمنه من حوافز ودوافع وغايات. وبما أن هذا الفعل له بالتحديد ماهية، فهو يبدو لنا مكوَّناً: وإذا أردنا الرجوع إلى القدرة المكوِّنة لهذا الفعل، علينا أن نفقد كل أمل في إيجاد ماهية له، فهذه الماهية ستقتضي قدرة جديدة مكوِّنة وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية. كيف نصفُ إذاً وجوداً يكوّن نفسه باستمرار، ويرفض أن يُحتجز في تعريف؟ إن تسميته «حرية» هي نفسها خطيرة إذا كان المقصود ضمنياً أن الكلمة تحيل إلى مفهوم كما هو

حال كل الكلمات عادةً. إذا كانت الحرية غير قابلة للتعريف وللتسمية، فهل هي غير قابلة للوصف؟

لقد صادفنا صعوبات مماثلة عندما أردنا وصف كينونة الظاهرة والعدم، ولم تستطع أن تعيقنا في وصفنا. ذلك أنه يمكن أن تكون هناك أوصاف لا تستهدف الماهية بل الموجود نفسه في فرادته. لن يكون بإمكاني بالتأكيد أن أصف حرية ستكون مشتركة بين الآخر وبيني: ولن يكون بإمكاني إذاً مقاربة ماهية الحرية، إذ إن الحرية هي، على عكس ذلك، أساس كل الماهيات، لأن الإنسان يكشف الماهيات داخل العالم عبر تجاوزه للعالم نحو إمكانياته الخاصة، لكن المقصود هو في الواقع، حريتي. وبالمثل، عندما وصفت الوعي، لم يكن المقصود وصف طبيعة مشتركة بين بعض الأفراد، بل وصف وعيي الخاص الذي هو، كحريتي، متجاوز للماهية، أي إنه بالنسبة إليه ـ كما بيّنا تكراراً ـ «أن يكون يعني أنه قد كان». وكنت أستخدم تجربة خاصة تحديداً كي أدرك الوعي في وجوده: إنه الكوجيتو. وقد بيّن غاستون برجيه[1] (Gaston Berger) أن هوسرل وديكارت يطلبان من الكوجيتو أن يكشف لهما حقيقة ماهيّة: سيوصلنا أحدهما إلى الارتباط بين طبيعتين بسيطتين، وسندرك عند الآخر الماهية البنيوية للوعي. لكن إذا كان لا بدّ من أن يسبق الوعي ماهيته في وجوده، فلا بدّ من أن يكون هوسرل وديكارت قد ارتكبا خطأً، فما يمكن أن نطلبه من الكوجيتو هو أن يكشف لنا فقط ضرورة واقعية، فنحن نتوجه أيضاً للكوجيتو لتحديد الحرية كحرية لنا، وكضرورة واقعية خالصة، أي كموجود عرضيّ، لكنني لا أستطيع إلاّ أن أختبره. إنني بالفعل موجود يعلم بحريته من خلال أفعاله، لكنني أيضاً موجود يتحقق وجوده الفردي والفريد كحرية عبر الزمنية كحرية. ومن حيث إنني كذلك، فأنا بالضرورة وعي (بـ) حريتي، لأنه لا يوجد شيء في الوعي، ما عدا وعي غير نظري بأنه موجود. هكذا، فإن حريتي هي باستمرار موضع تساؤل، في وجودي، إنها ليست صفة مضافة أو خاصية لطبيعتي، إنها بالضبط نسيج كينونتي، وبما أن كينونتي هي موضع تساؤل في وجودي، عليّ بالضرورة أن أمتلك فهماً معيناً للحرية. وهذا الفهم هو الذي نعتزم توضيحه في الوقت الحاضر.

إن ما يمكنه مساعدتنا على إدراك الحرية في صميمها، إنما هي بعض

---

(1) انظر: Gaston Berger, *Le Cogito chez Husserl et chez Descartes* ([s. l.]: [s. n.], 1940).

الملاحظات التي علينا الآن تلخيصها هنا. في الواقع إننا أثبتنا اعتباراً من الفصل الأول، أنه، إذا جاء السلب إلى العالم بواسطة الواقع ـ الإنساني، فإن الواقع ـ الإنساني يجب أن يكون كائناً قادراً على تحقيق قطيعة معدِّمة مع العالم ومع ذاته، وكنا قد أثبتنا أن الإمكانية الدائمة لهذه القطيعة ليست سوى الحرية نفسها. لكن، من ناحية أخرى، كنا قد استنتجنا أن هذه الإمكانية الدائمة لتعديم ما أنا عليه، عبر تحويله إلى «ما كنت عليه»، يفترض نمطاً خاصاً للوجود لدى الإنسان. واستطعنا عندئذٍ، انطلاقاً من تحاليلنا، كتحليل الخداع النفسي، أن نقرر أن الواقع ـ الإنساني هو عدم لذاته. بالنسبة إلى ما هو لذاته، أن يكون يعني أن يعدّم كونه في ـ ذاته. ولا يمكن أن تكون الحرية، في هذه الظروف سوى هذا التعديم. بواسطتها يفلت ما هو لذاته من كينونته ومن ماهيته، ويكون دائماً غير ما يمكن «القول» عنه، لأنه على الأقل هو الذي يفلت من هذه التسمية بالذات، وهو أصلاً متجاوز للاسم المعطى له، وللخاصية المنسوبة إليه. والقول إن ما هو لذاته عليه أن يكون ما هو عليه، والقول إنه ما ليس عليه، وليس ما هو عليه، والقول إن وجوده يسبق ماهيته وهو شرط لها أو بالعكس، «وإن الكائن، بالنسبة إليه هو «ما قد كان» بحسب صيغة هيغل، يعني القول الشيء ذاته، وهو أن الإنسان حرّ». وبمجرد أن أعي الحوافز التي تحثني على القيام بالعمل، فإن هذه الحوافز تكون أصلاً مواضيع متعالية بالنسبة إلى وعيي، إذ إنها خارجه. ولا جدوى من محاولتي التمسك بها: أنا أفلت منها عبر وجودي بالذات. إنني محكوم دائماً بالوجود، متجاوزاً ماهيتي، ودوافع أفعالي وحوافزها: أنا محكوم بأن أكون حراً. ذلك يعني أن حريتي ليس لها حدود سوى نفسها، أو بالأحرى، نحن لسنا أحراراً بأن نكفّ عن كوننا أحراراً، فبمقدار ما يريد ما هو لذاته أن يحجب عدمه الخاص عن نفسه، ويستدمج ما هو في ـ ذاته من حيث هو أسلوب وجوده الحقيقي، فإنه يحاول أيضاً أن يحجب حريته عن نفسه. إن المعنى العميق للحتمية، هو أنها تُرسي فينا وجوداً في ذاته يتواصل من دون أي انقطاع. إن الدافع الذي تعتبره نظرية الحتمية واقعة نفسية أي واقعاً مكتملاً ومعطى، يرتبط بشكل متواصل كلياً بالقرار والفعل اللذين تعتبرهما أيضاً معطيات نفسية. بعد أن يستولي ما هو في ـ ذاته على كل هذه المعطيات، فإن الدافع يولّد الفعل كما يولّد السبب النتيجة، كل شيء واقعي، كل شيء مكتمل. هكذا، لا يمكن تصوّر رفض الحرية إلا كمحاولة لإدراك الذات كوجود في ـ ذاته، فهما مرتبطان ببعضهما: إن الواقع ـ الإنساني هو كائن تبدو فيه كينونة حريته في خطر، لأنه يحاول باستمرار أن

يرفض الاعتراف بها. ويرجع السبب في ذلك، من الناحية النفسية، إلى أن كلاً منا يحاول أن يعتبر الدافع والحوافز كأشياء، وأن ينسب إليها الثبات، كما يحاول ألاّ يرى أن طبيعتها وقيمتها تتعلقان، في كل لحظة، بما يعطيها من معنى، فيعتبرها من الثوابت: ويعود السبب في ذلك إلى أنني أتفحص المعنى الذي أعطيته لها منذ قليل أو البارحة ـ والذي لا يتغير لأنه ماضٍ ـ فأعمّمه وأطبّقه بشكل جامد على الحاضر، وأحاول أن أقنع نفسي أن الحافز موجود الآن كما كان موجوداً من قبل. هكذا سينتقل كلياً من وعيي الماضي إلى وعيي الحاضر: وسيلازمه. ويعود السبب في ذلك إلى أنني أحاول إعطاء ماهية لما هو لذاته. وسأعتبر الغايات متعالية، وهذا ليس خطأ. لكن، بدلاً من اعتباري أن التعالي لديّ هو الذي يطرح هذه الغايات المتعالية ويحافظ على وجودها، سأفترض أنني أصادفها عبر انبثاقها في العالم: أعتبر أنها تصدر عن الله، وعن الطبيعة، وعن طبيعتي، وعن المجتمع. هذه الغايات الجاهزة والسابقة للإنسان ستحدّد إذاً معنى العمل الذي أقوم به، حتى قبل أن أتصوّره، مثلما ستحرّك الحوافز هذا العمل، من حيث هي معطيات نفسية خالصة، حتى قبل أن أتبيّن ذلك. الحافز والعمل والغاية تشكّل عناصر متداخلة بشكل كامل. إن هذه المحاولات الخائبة لخنق الحرية تحت ثقل الوجود ـ تنهار عندما ينبثق القلق أمام الحرية ـ تبيّن بشكل كافٍ أن الحرية تنصهر في عمقها، بالعدم القابع في صميم الإنسان. والواقع الإنساني حر لأنه أقل مما ينبغي أن يكون، ولأنه ينسلخ باستمرار عن ذاته، ولأن ما كان عليه قد فصله عدم عمّا هو عليه الآن، وعمّا سيكون عليه، وأخيراً، لأن وجوده الحاضر ذاته هو تعديم يتخذ شكل علاقة بين «الانعكاس والعاكس». الإنسان حر لأنه ليس ذاتاً، بل حضوراً تجاه الذات. إن الكائن الذي هو ما هو عليه، لا يمكن أن يكون حراً. والحرية، هي تحديداً، ذلك العدم الذي هو ما قد كان في صميم الإنسان، والذي يُلزم الواقع ـ الإنساني بأن يكوِّن ذاته بدلاً من أن يكون. بالنسبة إلى الواقع الإنساني، أن يكون يعني أن يختار ذاته، كما رأينا: لا شيء يأتيه من الخارج، ولا من الداخل كذلك، يمكنه أن يتلقّاه أو يقبله. إنه متروك من دون أي مساعدة من أي نوع، لضرورة غير محتملة تضطره أن يكوِّن ذاته بذاته حتى في أدق التفاصيل. هكذا، ليست الحرية كائناً، إنها كينونة الإنسان، أي عدم في كينونته. إذا تصوّرنا الإنسان أولاً كامتلاء، يصبح من العبث أن نبحث بعد ذلك في داخله عن لحظات أو عن مناطق نفسية يكون فيها حراً: كما هو الحال عندما نبحث عن الفراغ في وعاء كنا قد ملأناه مسبقاً حتى الشفة، فالإنسان لا

يمكنه أن يكون تارة حراً وطوراً عبداً: إما أنه حر كلياً ودائماً أو أنه ليس حراً.

تستطيع هذه الملاحظات أن تقودنا إلى اكتشافات جديدة، إذا عرفنا كيف نستخدمها. ستتيح لنا أولاً توضيح علاقات الحرية بما يسمى «الإرادة». ثمة ميل شائع يهدف بالفعل إلى تشبيه الأفعال الحرة بالأفعال الإرادية، وإلى حصر اللجوء إلى الحتمية لشرح حالات الشغف والأهواء. إنها، إجمالاً، وجهة نظر ديكارت، فالإرادة الديكارتية حرة، لكن هناك أهواء النفس التي سيحاول أن يشرحها فيزيولوجياً. وسيحاول البعض في ما بعد، أن يؤسس لحتمية سيكولوجية خالصة. والمحاولات التي قام بها بروست مثلاً، من وجهة نظر السيكولوجيا ذات «النزعة الإدراكية»، لتحليل الغيرة أو «التأنق المتصنِّع»، يمكنها أن تشكّل توضيحات لهذا التصوّر «لآليَّة» الشغف. ينبغي إذاً تصوّر الإنسان حراً ومحدَّداً في الوقت نفسه، فتصبح المشكلة الأساسية هي مشكلة علاقات هذه الحرية غير المشروطة بالمسارات المحدَّدة للحياة النفسية: هل سيمكنها أن تسيطر على الأهواء الشغفية، وكيف ستستخدمها لصالحها؟ ثمة حكمة قديمة ـ الحكمة الرواقية ـ تعلمنا أنه على المرء أن يتآلف مع أهوائه كي يمكنه ضبطها، أي إنه عليه أن يتصرف مع تركيبته العاطفية كما يتصرف الإنسان مع الطبيعة عامة، حين يخضع لها كي يتحكّم بها بشكل أفضل. يبدو الواقع ـ الإنساني إذاً قدرة حرة محاصَرة بمجموعة مسارات محددة. سنميز بين أفعال حرة كلياً، ومسارات محددة تحت سلطة الإرادة، ومسارات تفلت مبدئياً من الإرادة ـ الإنسانية.

واضح أننا لا نستطيع أن نقبل تصوراً كهذا. لكننا سنحاول أن نفهم بشكل أفضل أسباب رفضنا له. إنه اعتراض بديهي، ولن نضيع وقتنا في توسيعه: ذلك أنه لا يمكن تصوّر ثنائية منشطرة كهذه، في صميم الوحدة النفسية، فكيف يمكن تصوّر كائنٍ يشكّل وحدة، ومع ذلك، فهو يتكوّن، من جهة، من سلسلة وقائع تحدّد بعضها البعض كالموجودات الخارجية، ويتكون، من جهة أخرى، من عفوية تحدّد ذاتها في وجودها، وليست خاضعة إلا لذاتها؟ ولا يمكن لهذه العفوية قبلياً أن يكون لها أي تأثير في حتمية مكوّنة مسبقاً، فما هو الذي يمكنها التأثير فيه؟ في الموضوع نفسه (الواقعة النفسية الحاضرة)؟ لكن كيف يمكنها أن تغير وجوداً في ـ ذاته ليس هو، بحسب تعريفه، سوى ما هو عليه، ولا يمكنه أن يكون سوى ذلك؟ هل يمكنها التأثير في قانون المسار ذاته؟ لكن الأمران سيّان، أكانت تؤثر في الواقعة النفسية الحاضرة لتغييرها بحدّ ذاتها، أو لتغيير

نتائجها. وفي هاتين الحالتين، نصادف الاستحالة نفسها التي أشرنا إليها منذ قليل. وإضافة إلى ذلك، أي أداة سوف تستخدمها العفوية؟ إذا استطاعت اليد أن تأخذ، فذلك لأنه يمكن أن تؤخذ. والعفوية التي يتعذر بلوغها، وفقاً لتعريفها، لا تستطيع هي أن تبلغ هدفاً: لا يمكنها سوى أن تنتج ذاتها. إذا كان لا بدّ من أن تتصرف بأداة خاصة، ينبغي إذاً أن نتصورها كطبيعة وسيطة بين الإرادة الحرة والأهواء المحدَّدة، وهذا ما لا يمكن قبوله. وبطبيعة الحال، لا يمكن للأهواء أن يكون لها، بطريقة مختلفة، أي تأثير في الإرادة. ومن المستحيل أن يؤثر مسار محدَّد في العفوية، كما أنه من المستحيل بالضبط أن يكون للمواضيع أي تأثير في الوعي. كذلك، يصبح مستحيلاً أي تركيب لنموذجين من الموجودات: إنهما ليسا متجانسين، وسيبقى كل منهما منفصلاً كلياً عن الآخر. والصلة الوحيدة التي يمكنها أن تربط عفوية معدِّمة بالمسارات الميكانيكية، هي أن تولّد هذه العفوية ذاتها عبر سلب داخلي انطلاقاً من هذه الموجودات، لكنها لن تكون عندئذٍ موجودة إلا من حيث إنها ستنفي بذاتها أن تكون هي تلك الأهواء الشغفية. من الآن وصاعداً، ستدرك العفوية بالضرورة، مجمل ما هو نفسي ومحدَّد من حيث هو متعالٍ محض أي ما هو حتماً في الخارج، وليس هو ذاته هذه العفوية. ولن يؤدي السلب الداخلي إذاً إلا إلى دمج ما هو نفسي بالعالم، بحيث يبدو هذا النفسي للعفوية التي هي إرادة ووعي معاً، كموضوع ما موجود وسط العالم. ويثبت هذا الجدل أنه لا يوجد سوى حلّين ممكنين: إما أن الإنسان محدَّد بشكل كامل (وهذا ما لا يمكن القبول به، بشكل خاص، لأن الوعي المحدَّد أي المحكوم بدوافع خارجية يصبح هو ذاته خارجانية، فلا يظلّ وعياً)، وإما أن الإنسان حر بشكل كامل.

غير أن هذه الملاحظات لا تستجيب حتى الآن لما يهمّنا بشكل خاص. إذ ليس لها سوى مفعولٍ سلبي. بالمقابل، فإن دراستنا للإرادة لا بدّ من أن تسمح لنا بأن نتقدّم أكثر في فهمنا للحرية. لذلك فإن ما يسترعي انتباهنا أولاً هو أنه، إذا كان لا بدّ من أن تكون الإرادة مستقلة، فمن المستحيل أن ننظر إليها كما لو أنها واقعة نفسية أي كمعطى في ـ ذاته. ولا يمكن تصنيفها من بين «حالات الوعي» التي يعرّفها عالم النفس. ونلاحظ دائماً أن «حالة الوعي» هي مفهوم محوري في علم النفس «الوضعي». والإرادة هي بالضرورة سالبية وقدرة على التعديم إذا كان ينبغي لها أن تكون حرية. لكن لن يعود هناك مبرر عندئذٍ، لحصر

الاستقلالية فيها. وهناك فهم خاطئ لفجوات التعديم هذه التي ستكون هي الأفعال الإرادية، والتي ستنبثق من النسيج الكثيف والممتلئ للأهواء الشغفية، ولما هو نفسي بشكل عام. إذا كانت الإرادة تعديماً، لا بدّ من أن يكون مجمل ما هو نفسي تعديماً بالمثل. إضافة إلى ذلك ـ كما سنرى ـ من أين ذلك الاعتقاد أن «واقعة» شغف أو مجرد رغبة ليستا معدِّمتين؟ أليس الشغف في أساسه قصداً ومشروعاً؟ ألا يطرح بالضبط وضعاً لا يُطاق؟ أليس هو إكراهاً لمجرّد أن يتخذ المشغوف موقفاً منه لتعديمه، وذلك بعزله وبتفحصه في ضوء غاية، أي في ضوء ما هو غير كائن؟ أليست للشغف غاياته الخاصة التي يتعرّف إليها تحديداً في اللحظة التي يطرحها من حيث إنها غير موجودة؟ وإذا كان التعديم هو بالتحديد كينونة الحرية، فكيف نحجب الاستقلالية عن الشغف ونمنحها للإرادة؟

لكن، إضافة إلى ذلك، ليست الإرادة هي التجلي الوحيد أو على الأقل، التجلي المتميّز للحرية، بل هي، على عكس ذلك، ككل حدث يعيشه ما هو لذاته، تفترض حرية أصلية كأساسٍ لها كي يمكنها أن تكوّن نفسها كإرادة. في الواقع أن الإرادة تطرح نفسها كقرار متعقّل يتناول غايات معينة، لكنها لا تخلق هذه الغايات. إنها، بالأحرى، طريقة وجود بالنسبة إلى ذاتها: وهي تقرر أن تسعى وراء هذه الغايات عبر التفكير والمداولة. كذلك يمكن للشغف أن يطرح الغايات نفسها. عندما أتعرض للتهديد، مثلاً، يمكنني أن أطلق ساقيّ للريح خوفاً من الموت. هذه الواقعة الشغفية تطرح كذلك ضمنياً قيمة الحياة كغاية قصوى. رُبَّ امرئ آخر سيفكّر، أنه على عكس ذلك، ينبغي أن يبقى في مكانه حتى لو بدت له المقاومة أكثر خطورة من الهروب، «وسيصمد». لكن هدفه يبقى مماثلاً للهدف في الاستجابة الانفعالية، مع أنه مفهوم بشكل أفضل ومطروح بشكل أوضح. إلا أنه يتصوّر وسائله لبلوغ الهدف بوضوح أكثر، فهو يرفض بعضها من حيث هي غير مؤكدة أو غير فعالة، وينظم بعضها الآخر تنظيماً متيناً. والفرق هنا يتعلق باختيار الوسائل وبدرجة التفكير والتفسير، ولا يتعلق بالغاية. ومع ذلك، فإن الهارب يُعتبر «مشغوفاً»، ونخصص صفة «إرادي» للرجل الذي يقاوم. إنه إذاً فرق في الموقف الذاتي بالنسبة إلى غاية متعالية. لكن، إذا أردنا ألا نقع في الخطأ الذي كشفناه منذ قليل، والناتج عن اعتبار هذه الغايات المتعالية غايات سابقة ـ للإنسان، وحداً قبلياً للتعالي لدينا، فنحن مضطرون للإقرار بأنها عملية اندفاع إلى الإمام تكوّن بها الحرية زمنيتها. لا يمكن أن يتلقى الواقع ـ الإنساني

غاياته، كما رأينا، لا من الخارج ولا من «طبيعة» داخلية مزعومة. إنه يختارها، ويمنحها بهذا الاختيار، وجوداً متعالياً من حيث هو الحدّ الخارجي لمشاريعه. من وجهة النظر هذه ـ إذا فهمنا جيداً أن وجود «الدازاين» يسبق ماهيته ويتحكم بها ـ يقرر الواقع ـ الإنساني أن يحدّد وجوده الخاص بغاياته، وذلك عبر انبثاقه ذاته وبوساطته. إن ما يميز كينونتي، هو قدرتي على طرح غاياتي النهائية، وهذا ما يتطابق مع الانبثاق الأصلي للحرية التي هي حريتي. وهذا الانبثاق هو وجود، وليست له ماهية أو خاصية كائن اقترنت ولادته بفكرة. هكذا، بما أن الحرية مماثلة لوجودي، فإنها أساس الغايات التي سأحاول بلوغها، إما بالإرادة، وإما بالجهود الشغفية. إنها لا تقتصر إذاً على الأفعال الإرادية. لكن، على العكس من ذلك، الأفعال الإرادية هي كالشغف، مواقف ذاتية نحاول بها بلوغ غايات تطرحها الحرية الأصلية. وبطبيعة الحال، نحن لا نقصد بالحرية الأصلية، حرية سابقة للفعل الإرادي، أو الشغفي، بل نقصد بها أساساً متزامنا تماماً مع الإرادة أو مع الشغف، بحيث يُظهره كل منهما على طريقته الخاصة. ويجب أن لا نجعل أيضاً تعارضاً بين الحرية والإرادة أو الشغف، مثلما هو التعارض بين «الأنا العميق» و«الأنا السطحي» عند برغسون: إن ما هو لذاته هو كلياً إنيّة، ولا يمكنه أن يكون له «أنا عميق»، إلا إذا لم يكن المقصود بذلك بعض البُنى المتعالية للنفس. ليست الحرية سوى وجود إرادتنا أو شغفنا، من حيث إن هذا الوجود هو تعديم للوقائعية، أي تعديم لكائن هو نفسه وجوده بالطريقة التي عليه أن يكون فيها هذا الوجود. وسنعود لاحقاً إلى هذا الموضوع. لنحفظ على كل حال، أن الإرادة تقرر في إطار الدوافع والغايات التي يطرحها ما هو لذاته عبر اندفاع متعالٍ منه نحو ممكناته. وإلاّ كيف يمكننا فهم المداولة التي هي تقويم للوسائل بالنسبة إلى غايات موجودة مسبقاً؟

إذا كانت هذه الغايات مطروحة مسبقاً، فما يبقى لي أن أقرّره في كل لحظة، إنما هي طريقة تصرّفي تجاه الغايات، أي الموقف الذي سأتخذه حيالها. هل سأكون إرادياً أم شغوفاً؟ من يستطيع أن يحسم هذا الأمر إلا أنا؟ إذا أقرّينا بالفعل أن الظروف هي التي تقرّر ذلك عني، فإننا نلغي بذلك الحرية كلها (يمكنني مثلاً أن أكون إرادياً حيال خطر بسيط، لكن يمكنني إذا ازداد الخطر، أن أقع في الشغف): من العبث القول إن الإرادة تكون مستقلة عندما تظهر، لكن الظروف الخارجية تحدّد بدقة لحظة ظهورها. لكن كيف نؤكد، من ناحية أخرى،

أن إرادة لم توجد، يمكنها أن تقرّر فجأة تحطيم تسلسل الحالات الشغفية، والانبثاق المفاجئ على أنقاض هذا التسلسل؟ إن تصوراً كهذا يمكن أن يؤدي إلى اعتبار الإرادة قدرة تظهر للوعي تارة، وتبقى مستترة من ناحية أخرى، لكنها تمتلك في كل الأحوال الثبات والوجود في ـ ذاته الملازمين لأي صفة. وهذا ما لا يمكن قبوله تحديداً: إلا أن الرأي العام يتصوّر بالتأكيد الحياة الأخلاقية كصراع بين الإرادة باعتبارها شيئاً والأهواء باعتبارها جواهر وهذا نوع من «المانويّة»(*) السيكولوجية التي لا يمكن تبريرها إطلاقاً. في الواقع إنه لا يكفي أن نريد: ينبغي أن نريد ذلك، فليحصل موقف محدّد مثلا: يمكنني أن أستجيب له انفعالياً. لقد أثبتنا في مكان آخر أن الانفعال ليس اضطراباً فيزيولوجياً[2] بل هو استجابة متكيّفة مع الموقف، إنه سلوك يشكّل معناه وشكله موضوعاً قصدياً للوعي الذي يستهدف بلوغ غاية خاصة بواسطة وسائل خاصة، فالإغماء والجمود التخشبي في حالة الخوف، يهدفان إلى إلغاء الخطر بواسطة إلغاء الوعي بالخطر. ثمة قصد من فقدان الوعي يهدف إلى إزالة العالم المخيف الذي تورّط فيه الوعي، والذي أحضره الوعي إلى الوجود. إنها إذاً تصرفات سحرية تحقّق إشباعاً رمزياً لرغباتنا، وتكشف في الوقت ذاته، طبقة سحرية من العالم. وفي مقابل هذه التصرفات، فإن السلوك الإرادي والعقلاني سيواجه الموقف من الناحية التقنية وسيرفض السحر، وسينكبّ على إدراك الارتباطات المتسلسلة والمركبات الأداتية التي تتيح حلّ المشاكل. وسينظم الوسائل بالارتكاز على الحتمية الأداتية. وبالنتيجة فإنه سيكتشف عالماً تقنياً، أي عالماً حيث كل مركّب أدواتي يحيلنا إلى مركّب آخر أكثر اتساعاً وهكذا دواليك. لكن، من سيجعلني أختار المظهر السحري أو المظهر التقني للعالم؟ لا يمكنه أن يكون هو العالم ذاته الذي ينتظر من يكتشفه كي يتجلّى. ينبغي إذاً أن يقوم ما هو لذاته، عبر مشروعه، باختيار المظهر السحري أو المظهر العقلاني الذي ينكشف به العالم، أي ينبغي عليه، من حيث إنه اندفاع حر خارج ذاته، أن يكوّن لذاته وجوداً سحرياً أو وجوداً عقلانياً. إنه مسؤول عن الوجودين معاً، لأنه لا يمكنه أن يكون إلا إذا اختار نفسه، فهو يبدو إذاً الأساس الحّر لانفعالاته ولأفعاله الإرادية. إن خوفي حر ويُظهر حريتي، فقد استنفدت كل

(*) المانويّة (Manichéisme): مذهب «ماني» الفارسي، صاحب عقيدة الصراع بين النور والظلام.

(2) انظر: Jean-Paul Sartre, *Esquisse d'une théorie phénoménologique des émotions* (Paris: Hermann and Cie, 1939).

حريتي عبر خوفي، واخترت أن أكون خائفاً في هذا الظرف أو ذاك، وسأختار، في ظرف آخر، أن يكون وجودي إرادياً وشجاعاً، وسأستنفد كل حريتي في شجاعتي هذه. بالنسبة إلى الحرية، لا توجد أي ظاهرة نفسية ذات امتيازات، فكل «طرق كينونتي» تظهرها على حد سواء، لأنها كلها أشكال لكوني عدماً لذاتي.

وهذا ما سيترك أثره أيضاً بشكل أفضل على وصفنا لما يسمّى «حوافز ودوافع» العمل. لقد مهّدنا لهذا الوصف في الصفحات السابقة: ينبغي الرجوع إليها واستعادتها بدقة أكثر، في الوقت الحاضر. ألا يقال إن الشغف هو دافع للفعل ـ أو أيضاً، إن الفعل الشغفي هو الفعل الذي يشكّل الشغف دافعاً له؟ ألا تظهر الإرادة كقرار يعقب مداولة تتناول الحوافز والدوافع؟ ما هو الحافز إذاً؟ وما هو الدافع؟

المقصود بالحافز عادة، هو المبرّر لفعلٍ ما، أي مجموعة الاعتبارات العقلية التي تبرّره. إذا قررت الحكومة تخفيض فوائد القروض، فإنها تقدّم حوافزها: تقليص الدين العام، وتحسين وضع الخزينة. وكذلك فإن المؤرخين يشرحون عادة، بواسطة الحوافز، أعمال الوزراء أو الملوك، فعند إعلان الحرب، يجري البحث عن الحوافز: الظرف الملائم، اضطرابات داخلية، تفكك البلد الذي يتعرض لهجوم، ضرورة وضع حدّ لصراع اقتصادي يوشك أن يصبح مزمناً. إذا كان كلوفيس (Clovis)، قد اعتنق الكاثوليكية، في حين أن الكثير من الملوك البرابرة هم من أتباع أريوس(*) (Arius)، فذلك لأنه يرى في ذلك مناسبة كي يكتسب رضى الأسقفية ذات القدرة الكلية في بلاد الغال... إلخ. وسوف نشير إلى أن الحافز يتميز، لهذا السبب، بأنه تقويم موضوعي للموقف. والحافز للتحول الديني عند كلوفيس، هو الوضع السياسي والديني لبلاد الغال، وهو ميزان القوى بين الأسقفية وكبار الملاّكين، والطبقة الدنيا من الشعب، وإن الحافز لتخفيض فوائد القروض، هو حالة الدين العام. إلا أن هذا التقويم الموضوعي لا يمكنه أن يحصل إلا في ضوء غاية مفترضة مسبقاً، وفي حدود مشروع ما هو لذاته المندفع نحو هذه الغاية. كي تنكشف لكلوفيس، قدرة الأسقفية كحافز

(*) أريوس (Arius): هو اسكندراني توفي عام 336، مؤسس جماعة مهرطقة تنكر وحدة جوهر الأقانيم الثلاثة في المسيح، ولذا فهي تنكر ألوهيته أيضاً.

لتحوّله الديني، أي كي يواجه النتائج الموضوعية المحتملة لهذا التحوّل، عليه أولاً أن يكون قد طرح غزو بلاد الغال كغاية له. إذا افترضنا غايات أخرى لكلوفيس، يمكنه أن يجد في وضع الأسقفية الحوافز لكي يكون من أتباع أريوس، أو أن يبقى وثنياً. يمكنه ألاّ يجد حتى، أي حافز كي يتصرف على هذا النحو أو ذاك في نظرته إلى حالة الأسقفية، لن يكتشف إذاً أي شيء في ما يتعلق بهذا الشأن، وسيترك وضع الأسقفية في حالة غموض كليّ، و«عدم انكشاف». سنطلق تسمية «حافز» على الإدراك الموضوعي لموقف محدد من حيث إنه ينكشف، في ضوء غاية معينة، كموقف يصلح لأن يكون وسيلة لبلوغ هذه الغاية.

يُعتبر الدافع عادة، على عكس ذلك، واقعة ذاتية. إنه مجمل الرغبات والانفعالات والأهواء الشغفية التي تدفعني إلى إنجاز عمل معين. لا يبحث المؤرخ عن الدوافع، ولا يتمسك بذلك إلا بعد استنفاد كل الوسائل، وعندما لا تكفي الحوافز لشرح العمل المعني. لقد كتب فرديناند لوت (Ferdinand Lot) مثلاً، بعد أن برهن أن المبررات التي تُعطى عادة للتحول الديني عند قسطنطين، هي غير كافية أو خاطئة: «بما أنه ثبت أن قسطنطين كان يمكنه أن يخسر كل شيء، ولم يكن هناك شيء يربحه ظاهرياً، في اعتناقه للمسيحية، فالخلاصة الوحيدة التي يمكن استنتاجها هي أنه خضع لاندفاع مفاجئ ذي طابع مرضيّ أو إلهي، كما يُراد»[3]، فقد يتخلّى عن التفسير بواسطة الحوافز الذي لا يكشف له شيئاً، وفضّل عليه التفسير بواسطة الدوافع. ولا بدّ من إيجاد هذا التفسير في الحالة النفسية ـ وحتى في الحالة «العقلية» ـ للشخصية التاريخية. ومن الطبيعي أن تكون النتيجة هي أن يصبح الحدث عرضياً بشكل كامل، لأنه يمكن لشخص آخر أن يتصرف بطريقة مختلفة، تحت تأثير أهواء ورغبات أخرى. وعلى العكس من المؤرخ، سيبحث عالم النفس بالأحرى عن الدوافع: إنه يفترض عادة، أن الحالة الواعية التي ولّدت العمل، إنما تتضمن هذه الدوافع. ويعتبر أن العمل العقلاني المثالي هو إذاً ذلك العمل الذي لا يتضمن عملياً أي دوافع، والذي ينتج حصرياً عن تقويم موضوعي للموقف. أما العمل اللاعقلاني أو الشغفي فيتميز بنسبة عكسية من الدوافع. يبقى أن نشرح علاقة الحوافز بالدوافع عندما توجد في حالة

(3) انظر: Ferdinand Lot, *La Fin du monde antique et le début du moyen âge* (Paris: La Renaissance du livre, 1927), p. 35.

عادية: يمكنني أن أنضم مثلاً إلى الحزب الاشتراكي لأنني أعتبر أن هذا الحزب يخدم مصالح العدالة والإنسانية، أو لأنني أعتقد أنه سيصبح القوة التاريخية الرئيسية خلال السنوات التي ستلي انضمامي إليه: إنها حوافز. ويمكن أن يكون لديّ، في الوقت ذاته، دوافع: شعور بالشفقة أو بالإحسان تجاه أصناف من الناس المضطهَدين أو خجل من البقاء «بعيداً عن المتراس» بحسب تعبير أندريه جيد (Gide)، أو عقدة نقص، أو رغبة في إثارة النقمة لدى أهلي وأقربائي... إلخ. ماذا يمكن أن يعني انضمامي إلى الحزب الاشتراكي بسبب هذه الحوافز والدوافع؟ إنهما، بكل وضوح، طبقتان تتميزان جذرياً عن بعضهما في معانيهما. كيف يمكن المقارنة بينهما، وتحديد دور كل منهما في اتخاذ القرار المعني؟ هذه هي، بكل تأكيد، أكبر صعوبة يثيرها التمييز الشائع بين الحوافز والدوافع، ولم تجد لها حلاً على الإطلاق: حتى إن القليل من الناس قد استشفّ ببساطة هذه الصعوبة. ذلك أنها الشكل الآخر للصعوبة التي يطرحها وجود صراع بين الإرادة والأهواء. لكن، إذا بدت النظرية الكلاسيكية عاجزة عن تحديد تأثير الحافز والدافع في الحالة البسيطة التي يشاركان فيها معاً لاتخاذ القرار نفسه، سيكون لديها كل الإمكانية لشرح، وحتى صراع الحوافز والدوافع التي تحاول كل مجموعة منها أن تحثّ على اتخاذ قرار خاص بها، فكل شيء ينبغي إذا استعادته من البداية.

من المؤكد أن الحافز موضوعي: إنه الوضع الحالي كما ينكشف لوعي خاص. إنه لأمر موضوعي أن يعمّ الفساد العامّة والأرستقراطية الرومانية في عهد «قسطنطين»، أو أن تكون الكنيسة الكاثوليكية مستعدة لدعم ملك سيساعدها على الانتصار على «الأريوسية»، في عهد كلوفيس. إلا أن هذا الوضع القائم لا يمكنه أن ينكشف إلا لوجود ـ لذاته، لأن ما هو لذاته هو بشكل عام، الكائن الذي به «هناك» عالم حاضر. ولا يمكنه أن ينكشف، فوق ذلك، إلا لكائن ـ لذاته يختار نفسه بهذه الطريقة أو تلك، أي لكائن ـ لذاته قد صنع بذاته فرديته. عليه أن يكون قد انطلق خارج ذاته بهذه الطريقة أو تلك لاكتشاف ما تستدعيه الأشياء ـ الأدوات من ارتباطات أداتية، فالسكين هو موضوعياً أداة مصنوعة من شفرة ومن مقبض. يمكنني أن أدركها موضوعياً كأداة للقطع، والقصّ، لكن حين لا تكون المطرقة موجودة، يمكنني بالمقابل أن أدركها كأداة للطَرْق: يمكنني أن أستخدم مقبضها كي أغرز مسماراً، ولا يقلّ هذا الإدراك موضوعية عن غيره. عندما قيّم كلوفيس

المساعدة التي يمكن أن تقدمها له الكنيسة، لم يكن أكيداً أن جماعة من المطارنة أو حتى مطراناً محدداً قد قدّم له عروضاً، ولا أن عضواً من الإكليروس قد فكّر بوضوح، بأن يُقيم تحالفاً مع ملك كاثوليكي. إن الوقائع الوحيدة الموضوعية تماماً، التي يمكن لكائن ـ لذاته أن يلاحظها، هي السلطة العظيمة للكنيسة على شعوب الغال، وقلقها المتعلّق بالهرطقة «الأريوسية». كي تنتظم هذه الملاحظات لتصبح حافزاً للتحول الديني، يجب عزلها عن الكلّ ـ وتعديمها لأجل ذلك ـ ويجب تجاوزها نحو احتمالاتها الخاصة الموجودة بالقوة: إن احتمالات الكنيسة الموجودة فيها بالقوة التي يدركها كلوفيس موضوعياً، إنما هي دعمها لملك قد ارتدّ إلى الكاثوليكية. لكن هذا الاحتمال لا يمكنه أن ينكشف إلا إذا تمّ تجاوز الموقف نحو وضع ليس موجوداً بعد، أي، نحو عدم. باختصار: لا يعطي العالم إرشادات إلا إذا ساءله المرء، ولا يستطيع المرء أن يسائله إلا لبلوغ غاية محددة جداً. إن الحافز لا يحدد العمل، فهو لا يظهر إلا عبر مشروع عمل وبواسطته. وهكذا، فإن حالة الكنيسة الغربية بدت موضوعياً لكلوفيس كحافز لتحوّله الديني، عبر مشروعه الهادف إلى بسط سيطرته على كل بلاد الغال، وبواسطة هذا المشروع. وبعبارة أخرى، إن الوعي الذي يقتطع الحافز من العالم ككلّ، له بنيته الخاصة به أصلاً، وقد حدّد غاياته، واندفع نحو ممكناته، وله طريقته الخاصة في تعلّقه بإمكانياته: وهذه الطريقة الخاصة في تعلّقه بممكناته هي هنا الحالة العاطفية. إن هذا التنظيم الداخلي الذي اتخذه الوعي من حيث هو وعي غير مموضع (لـ) ذاته، هو ملازم تماماً لاقتطاع الحافز من العالم. إلا أنه علينا أن نعترف، إذا فكّرنا بهذا الأمر، أن البنية الداخلية لما هو لذاته التي يستطيع بها أن يجعل حوافز العمل تظهر في العالم، إنما هي واقعة «غير عقلانية» بالمعنى التاريخي للكلمة. يمكننا أن نفهم جيداً، بشكل عقلاني المنفعة التقنية للتحوّل الديني عند كلوفيس، في فرضية اعتزامه السيطرة على بلاد الغال، لكننا لا نستطيع أن نفعل الشيء نفسه بالنسبة إلى مشروع السيطرة هذا. إنه لا يمكن تفسيره. هل ينبغي تفسيره باعتباره نتيجة لطموح كلوفيس؟ لكن، ما هو الطموح تحديداً إن لم يكن قصده القيام بتوسيع فتوحاته؟ كيف يمكن تمييز طموحه من مشروعه غزو بلاد الغال تحديداً؟ لا جدوى إذاً من اعتبار مشروع الغزو الأصلي هذا، نتيجة لدافع موجود مسبقاً، وهو الطموح. صحيح أن الطموح دافع، لأنه ذاتي محض. لكن، بما أنه لا يتميز من مشروع التوسّع، سنقول إن هذا المشروع الأول لإمكانياته الذي اكتشف كلوفيس في ضوئه، حافزاً لتحوّله الديني، إنما هو

الدافع بالتحديد. كل شيء يتضح عندئذٍ، ونستطيع أن نفهم العلاقات بين هذه العبارات الثلاث: حوافز، دوافع وغايات. لدينا هنا حالة خاصة للوجود ـ في ـ العالم، فكما أن انبثاق ما هو لذاته هو الذي يجعل عالماً ما حاضراً أمامه، كذلك فإن وجود ما هو لذاته هنا، من حيث إنه مشروع محض يستهدف غاية، هو الذي يستطيع، في ضوء هذه الغاية أن يجعل ظهور بنية موضوعية من العالم ممكناً، وهي تستحق اسم «الحافز». إن ما هو لذاته هو إذا وعي بهذا الحافز. لكن هذا الوعي المموضِع للحافز هو، من حيث المبدأ، وعي غير نظري بذاته من حيث هو مشروع يستهدف غاية. إنه، بهذا المعنى دافع، أي إنه يختبر ذاته كمشروع إلى حد ما طَموح، إلى حد ما شغوف، يستهدف غاية في اللحظة ذاتها التي يشكّل فيها نفسه كوعي كاشف لتحويل العالم إلى نظام من حوافز.

وهكذا، الحافز والدافع متلازمان مع بعضهما تماماً مثلما الوعي غير النظري (بـ) ذاته هو المتلازم الأنطولوجي مع الوعي النظري بالموضوع، فكما أن الوعي بشيء ما، هو وعي (بـ) ذاته، كذلك فإن الدافع ليس سوى إدراك للحافز من حيث إن هذا الإدراك واعٍ (بـ) ذاته. وينتج عن ذلك، بكل وضوح أن الحافز والدافع والغاية هي ثلاثة مصطلحات مرتبطة ببعضها، ومكوِّنة لانبثاق وعي حيوي حرّ، يندفع نحو إمكانياته ويحدّد ذاته بهذه الإمكانيات.

لماذا يبدو الدافع لعالم النفس كمحتوى عاطفي لواقعة واعية، من حيث إن هذا المحتوى يحدّد واقعة واعية أخرى أي قراراً؟ ذلك أن الدافع الذي هو وعي غير نظري بذاته، ينزلق إلى الماضي مع هذا الوعي بالذات، فيفقدان حيويتهما معاً. ما إن يصبح وعي ما ماضياً، يصبح ما عليّ أن أكون، أي أن أكون ما كنتُ عليه. منذ تلك اللحظة، عندما أعود إلى وعيي كما كان البارحة، أدرك أنه يحتفظ بدلالته القصدية وبمعنى ذاتيته، لكنه كما رأينا، يبدو مجمّداً، وموجوداً خارجاً كأنه شيء، لأن الماضي هو في ـ ذاته. ويصبح الدافع عندئذٍ هو ما يعيه الوعي. يمكنه أن يظهر لي بشكل «معرفة»، فقد رأينا قبل الآن أن الماضي الميت يلازم الحاضر متخذاً شكل «معرفة»، وقد ألتفتُ أيضاً إليه لتوضيحه وصياغته استناداً إلى كونه الآن «معرفة» بالنسبة إلي. في هذه الحالة، إنه موضوع للوعي، إنه هذا الوعي ذاته الذي أعيه. وهو يظهر إذاً ـ مثل ذكرياتي عامة ـ كدافع لي وكدافع متعالٍ في الوقت نفسه. إننا محاطون عادة بهذه الدوافع التي «لن ندخل» فيها، ليس لأنه علينا أن نقرّر، بشكل عينيّ، تنفيذ هذا العمل أو ذاك فحسب، بل لأنه

علينا أيضاً تنفيذ أعمال قررناها البارحة، أو السعي وراء مشاريع التزمنا بها: بشكل عام، الوعي يدرك ذاته، في أي لحظة، ملتزماً، وهذا الإدراك بالذات يفترض معرفة دوافع الالتزام، أو حتى شرحاً نظرياً ومموضِعاً لهذه الدوافع. ومن البديهي أن إدراك الدافع يحيل فوراً إلى الحافز الملازم له، بما أن الدافع حتى لو كان قد تحوّل إلى ماضٍ مجمَّد في ـ ذاته، يظل محتفظاً على الأقل بدلالة، وهو أنه كان وعياً بحافز، أي إنه كان اكتشافاً لبنية موضوعية من العالم. لكن، بما أن الدافع هو في ـ ذاته، وإن الحافز موضوعي، فإنهما يبدوان كثنائي، من دون أي فرق أنطولوجي بينهما، وقد رأينا بالفعل، أن ماضينا يضيع وسط العالم. لذلك نحن نتعامل معهما على قدم المساواة، ولذلك يمكننا الحديث عن حوافز العمل ودوافعه، كما لو أنهما يستطيعان أن يدخلا في صراع في ما بينهما أو أن يتعاونا وفقاً لنسبة معينة، في اتخاذ القرار.

غير أنه لو كان الدافع متعالياً، ولو أنه فقط هو الكائن الذي يتعذر إلغاؤه بحيث علينا أن نكون هذا الكائن من حيث إنه «قد كان»، ولو إنه، مثل كل ماضينا، منفصل عنا بكثافة عدم، فإنه لا يمكنه أن يؤثر ويكون فاعلاً إلا إذا تمت استعادته من جديد؛ فهو بحد ذاته من دون أي فعالية. يمكن إذاً إعطاء قيمة وقوة للدوافع وللحوافز السابقة، عبر انبثاق الوعي الملتزم وبواسطته. إن وجودها السابق لا يتعلق بهذا الوعي الذي تنحصر مهمته في المحافظة على وجودها هذا في الماضي. مثلاً، إنني أردتُ هذا الشيء أو ذاك: هو ذا ما يتعذر إلغاؤه والذي يشكِّل ماهيتي بالذات، لأن ماهيتي هي ما قد كنت عليه. لكنني أنا الذي يقرّر ما تعنيه لي تلك الرغبة، أو ذلك الخوف أو تلك التأملات الموضوعية في العالم، عندما أندفع بذاتي في الحاضر، نحو مشاريعي المستقبلية. ولا أقرّر ذلك تحديداً إلا عبر الفعل ذاته الذي أندفع فيه نحو غاياتي. إن استعادة الدوافع القديمة ـ أو رفضها أو تقويمها من جديد ـ لا تتميز من المشروع الذي أحدِّد به لنفسي غايات جديدة لي، والذي أدرك ذاتي به، في ضوء هذه الغايات، من حيث إنني أكتشف حافزاً لدعمي في العالم. دوافع ماضية، حوافز ماضية، حوافز ودوافع حاضرة، غايات مستقبلية، كلها تنتظم في وحدة لا تتجزأ، عبر انبثاق حرية تتجاوز الحوافز والدوافع والغايات.

وينتج عن ذلك أن المداولة الإرادية هي دائماً مزيّفة. كيف يمكن تقويم الحوافز والدوافع التي منحتُها قيمة قبل أي مداولة، عبر اختياري لذاتي؟ إن

الوهم هنا ناتج عن اعتبارنا الحوافز والدوافع أشياء متعالية كلياً، تُقاس كأن لها وزناً تمتلكه كخاصية دائمة. إلا أنه يُنظر إليها، من ناحية أخرى، كمحتويات داخل الوعي، وهذا متناقض. في الواقع إن الحوافز والدوافع ليس لها سوى الوزن الذي يمنحها إياه مشروعي، أي الإنتاج الحرّ للغاية وللعمل المعروف الذي يجب تحقيقه. عندما أفكّر في اتخاذ قرار عبر المداولة، يكون القرار قد اتُّخذ مسبقاً. وإذا كان لا بدّ لي من أن أقوم بالمداولة، فلأن ذلك يدخل ضمن مشروعي الأصلي الهادف إلى إدراك الدوافع بواسطة المداولة، وليس بواسطة هذا الشكل من الاكتشاف أو ذاك (بواسطة الشغف مثلاً، أو ببساطة، بواسطة العمل الذي يكشف المجموعة المنظّمة للحوافز وللغايات، كما تكشف اللغة لي فكرتي). المداولة تُنتج إذاً اختياراً كأسلوب من شأنه أن يُعلن لي ما صمّمت عليه، ومن ثمة ما أنا عليه. وإن العفوية الحرّة هي التي تنظّم هذا الاختيار مع مجمل الحوافز والدوافع والغاية. وعندما تتدخّل الإرادة، يكون القرار متخذاً، فتقتصر قيمتها على إعلان هذا القرار.

يتميز الفعل الإرادي عن العفوية غير الإرادية، إذ إن هذه العفوية هي وعي غير منعكس بالحوافز من خلال مشروع الفعل المحض. لا يكون الدافع، في الفعل اللامنعكس العفوي، موضوعاً لذاته، بل مجرّد وعي غير مموضِع (لـ) ذاته. وعلى العكس من ذلك، إن بنية الفعل الإرادي تقتضي ظهور وعي منعكس على ذاته بحيث يدرك الدافع كموضوع تقريبي، أو يستهدفه قصدياً كموضوع نفسي من خلال الوعي المنعكس. إن الدافع الذي يُدرَك بواسطة الوعي المنعكس، يبدو له منفصلاً عنه، وإذا استعدنا الصيغة الشهيرة لهوسرل، فإن الانعكاس الإرادي على الذات يمارس، بفعل انعكاسيته البنيويّة، تعليق الحكم بشأن الحافز، فيبقيه معلّقاً، ويضعه بين هلالين. وهكذا يمكن أن يحصل تمهيد لنوع من المداولة التقويمية بمجرّد أن تعديماً أكثر عمقاً يفصل الوعي المنعكس على ذاته عن الوعي المنعكس أي الدافع، وبمجرّد أن الحكم على الدافع معلّق. إلا أنه، كما هو معروف، إذا كانت نتيجة الانعكاس على الذات هي توسيع الشرخ الذي يفصل ما هو لذاته عن ذاته، فهذا ليس هدفه. إن الانقسام الانعكاسي إلى شطرين يهدف، كما رأينا، إلى استعادة المنعكس، بحيث يشكّل ذلك هذا الكل الشامل «في ـ ذاته ـ لذاته» الذي لا يمكن تحقيقه، والذي هو القيمة الأساسية التي يطرحها ما هو لذاته في انبثاق كينونته بالذات. إذا كانت الإرادة، بماهيتها، منعكسة على

ذاتها، فإن هدفها ليس اتخاذ القرار بشأن الغاية التي يجب بلوغها، لأن القرار يكون، في كل الأحوال، قد اتُّخذ، بل إنها بالأحرى تستهدف قصدياً طريقة بلوغ هذه الغاية المطروحة مسبقاً. إن ما هو لذاته الذي يوجد بطريقة إرادية، يريد أن يستعيد ذاته من حيث إنه يقرّر ويعمل. إنه لا يريد أن يستهدف غاية ولا أن يختار هو هذا الاستهداف فحسب، بل يريد أيضاً أن يستعيد ذاته من حيث هي مشروع عفويّ يستهدف هذه الغاية أو تلك. إن المثال الأعلى للإرادة هو أن تكون «في ـ ذاتها ـ لذاتها» من حيث هو مشروع يستهدف غاية معينة: إنه بكل وضوح، مثال أعلى انعكاسيّ، وهذا هو معنى الإشباع الذي يرافق حكماً مثل: «لقد فعلتُ ما أردت». لكن، من البديهي أن الانقسام الانعكاسي إلى شطرين يرتكز عامة على مشروع أكثر عمقاً من هذا الانقسام، وهو ما دعوناه «تحفيزاً» لعدم وجود تسمية أفضل، وذلك في الفصل الثالث من القسم الثاني لكتابنا. ينبغي الآن، بعد أن عرّفنا الحافز والدافع، أن نطلق تسمية «قصد» على المشروع الذي يستند إليه الانعكاس على الذات. بمقدار ما أن الإرادة هي حالة انعكاس على الذات، فإن العمل على الصعيد الإرادي يتطلب قصداً عميقاً كأساس له. ولا يكفي أن يصف عالم النفس شخصاً بمجرّد أنه حقّق مشروعه بطريقة الانعكاس الإرادي على الذات، عليه أيضاً أن يكون قادراً على كشف القصد العميق الذي يجعل هذا الشخص يحقق مشروعه بطريقة إرادية، وليس بطريقة أخرى، انطلاقاً من حقيقة أن أي طريقة لعمل الوعي تؤدي، بطبيعة الحال، إلى التنفيذ ذاته، بعد أن تكون الغايات قد طرحها مسبقاً مشروع أصلي. هكذا، نكون قد وصلنا إلى حرية أعمق من الإرادة، وذلك حين بيّنا أننا أكثر تطلباً من علماء النفس، أي حين طرحنا السؤال «لماذا؟» حيث اكتفوا هم باستخلاص الطريقة الإرادية لعمل الوعي.

هذه الدراسة الموجزة لا تهدف إلى استنفاد مسألة الإرادة، ينبغي، على عكس ذلك، أن نحاول تقديم وصف فنومينولوجي للإرادة بحدّ ذاتها. وليس هذا هدفنا: نحن نأمل أن نكون قد أثبتنا ببساطة أن الإرادة ليست تجلّياً متميزاً للحرية بل هي حدث نفسي له بنيته الخاصة، ويتكوّن كغيره على المستوى نفسه، وتدعمه حرية أصلية أنطولوجية كغيره، لا أكثر ولا أقل.

وتظهر الحرية، في الوقت نفسه، ككل شامل يتعذر تحليله: إن الحوافز والدوافع والغايات، وكذلك طريقة إدراك هذه الحوافز والدوافع والغايات، تنتظم بشكل موحّد ضمن أطر هذه الحرية، ويجب أن نفهمها انطلاقاً من الحرية نفسها.

هل يعني هذا أنه ينبغي تصوّر الحرية كسلسلة طفرات تظهر وتختفي وفقاً للنزوات، كما هو حال انحراف الذرّات بحسب المنهج الأبيقوري؟ هل أنا حرّ في أن أريد أي شيء، وفي أي لحظة؟ هل عليّ، في كل لحظة أريد فيها تفسير هذا المشروع أو ذاك أن أصادف الطابع اللاعقلاني لاختيار حرّ وعرضي؟ مادام الاعتراف بالحرية يؤدي إلى هذه التصورات الخطيرة التي تتناقض كلياً مع التجربة، فإن الكثير من المفكرين الجيّدين قد تخلّوا عن إيمانهم بالحرية: فهناك من أكّد أن الحتمية هي «أكثر إنسانية» من نظرية الحكَم الحرّ ـ هذا إذا تجنبنا الخلط بين الحتمية والقدريّة: إذا أبرزت نظرية الحتمية تحديد أفعالنا بشروط صارمة فهي تعطي على الأقل، مبرّراً لكل فعل، وإذا اقتصرت بشكل صارم على الجانب النفسي، وتخلّت عن البحث عن علاقة التشريط في مجمل الكون، فهي تُظهر أن الارتباط في أفعالنا موجود داخلنا: نحن نتصرف كما نحن، وأعمالنا تسهم في تكويننا.

لننظر عن كثب في بعض النتائج الأكيدة التي أتاح لنا تحليلنا اكتسابها. لقد أثبتنا أن الحرية هي نفسها كينونة ما هو لذاته: الواقع ـ الإنساني حرّ بمقدار ما عليه أن يكون عدماً لذاته. وكما رأينا، عليه أن يكون هو هذا العدم بحيث يتخذ ذلك أبعاداً متعدّدة: أولاً حين يكوّن وجوده الزمني، أي حين يبقى دائماً على مسافة من نفسه، مما يفترض ألاّ يكون خاضعاً لماضٍ يحدّده في هذا العمل أو ذاك ـ ثم حين ينبثق كوعي بشيء ما و(بـ) ذاته، أي حين يكون حاضراً لذاته، وليس مجرّد «ذات»، مما يفترض أن لا شيء موجود في الوعي لا يعي أنه موجود، وبالنتيجة فإن لا شيء خارج الوعي يستطيع أن يحفّز الوعي ـ وأخيراً إن الواقع الإنساني هو عدم لذاته من حيث إنه تعالٍ، أي إنه ليس شيئاً ما يوجد أولاً كي يرتبط في ما بعد، بعلاقة مع هذه الغاية أو تلك، بل هو، على عكس ذلك، كائن يندفع أصلاً إلى الأمام، خارج ذاته، أي إنه يحدّد نفسه بالغاية التي يستهدفها.

هكذا، لم نقصد هنا إطلاقاً الحديث عمّا هو اعتباطي أو عن نزوة: إن موجوداً من حيث هو وعي، إنما هو بالضرورة منفصل عن كل الموجودات الأخرى، لأنها لا ترتبط به إلا بمقدار ما هي موجودة بالنسبة إليه. إن موجوداً كهذا يقرّر مصير ماضيه فيجعله تقليداً في ضوء مستقبله بدلاً من أن يدعه يحدّد حاضره من دون قيد ولا شرط، كما يعلن عما هو عليه بواسطة شيء آخر، أي

بواسطة غاية ليست هو، فيستهدفها من الجانب الآخر من العالم. إن موجوداً كهذا هو ما ندعوه موجوداً حراً. ذلك لا يعني إطلاقاً أنني حرّ في النهوض أو الجلوس، في الدخول أو الخروج، في الهروب من الخطر أو مواجهته، إذا كان المقصود بالحرية مجرّد عرضيّة قائمة على النزوات، ومضادة للقانون، ومجانية وغير قابلة للفهم. ومن المؤكد أن كل فعل من أفعالي، حتى أبسطها، هو حرّ بشكل كامل، بالمعنى الذي قد حددناه، لكن ذلك لا يعني أنه يستطيع أن يكون أياً كان، أو أن يتعذر توقّعه. ومع ذلك سيقال، لم يكن ممكناً فهمه انطلاقاً من الوضع القائم في العالم، ولا انطلاقاً من مجمل ماضيّ باعتباره شيئاً لا يمكن إصلاحه، فكيف يمكنه ألا يكون مجانياً؟ لننظر فيه ملياً.

بالنسبة إلى الرأي الشائع، أن يكون المرء حراً لا يعني أنه يختار نفسه فحسب، فالاختيار يكون حراً إذا كان يمكنه أن يكون غير ما هو عليه. ذهبت في رحلة مع رفاقي. بعد عدة ساعات من المشي ازداد تعبي، وأصبح أخيراً مضنياً جداً، قاومت أولاً، ثم استسلمت فجأة، وخضعت، ورميت حقيبتي على الرصيف، وتركت نفسي أقع قربها. هناك من سينتقد عملي، وسيعتبر بالتالي أنني كنت حراً، أي إن عملي لم يحدّده أي شيء، ولا أي شخص فحسب، بل كان يمكنني أن أقاوم تعبي، وأن أتصرّف كرفاق دربي، وأن أنتظر فترة الاستراحة. سأدافع عن نفسي قائلاً إنني كنت مُرهقاً جداً. من هو على صواب؟ أليس النقاش قائماً بالأحرى على أسس خاطئة؟ لا شكّ أنني كنت أستطيع أن أتصرّف على نحو آخر، لكن المشكلة ليست هنا. ينبغي صياغتها بالأحرى على الشكل الآتي: هل كان بإمكاني أن أتصرّف على نحو آخر من دون تغيير محسوس للكل الشامل العضوي لمشاريعي التي أنا هي، ألا يمكن لمقاومتي للتعب أن تحصل إلا بواسطة تحوّل جذري لكينونتي - في - العالم - وهو تحوّل ممكن - بدلاً من أن تبقى مجرّد تغيّر موضعي وظرفي لسلوكي، وبعبارة أخرى: كان يمكنني أن أتصرّف على نحو آخر، لكن بأي ثمن؟

سنحاول الإجابة عن هذا السؤال أولاً بوصف نظريّ سيتيح لنا إدراك مبدأ أطروحتنا. ثم سنرى ما إذا كان الواقع العيني لا يبدو أكثر تعقيداً، وما إذا كان لن يوصلنا إلى جعل نتائج بحثنا النظري أكثر مرونة، وإلى إغنائها من دون أن يناقضها.

لنلاحظ أولاً أن التعب لا يمكنه بحد ذاته أن يولّد قراري، فكما رأينا في ما يتعلق بالوجع الجسدي، ليس التعب سوى الطريقة التي أوجد فيها كجسد، فهو لا يشكّل في البداية موضوعاً لوعي مموضِع، لكنه وقائعية وعيي ذاتها. إذا مشيت عبر الريف، فما ينكشف لي إنما هو العالم المحيط، إنه هو موضوع وعيي، وهو الذي أتجاوزه نحو إمكانياتي الخاصة ـ مثلاً إمكانية وصولي هذا المساء إلى المحل الذي حدّدته لنفسي مسبقاً. إلا أنه، بمقدار ما أدرك هذا المشهد بعينيّ اللتين تبسطان أمامي المسافات، وبساقيّ اللتين تتسلقان المرتفعات مما يؤدي إلى ظهور واختفاء مشاهد جديدة وحواجز جديدة، وبظهري الذي يحمل الحقيبة، فإن لديّ وعياً غير مموضِع (بـ) جسدي، يتخذ شكل التعب ـ وينظّم علاقاتي بالعالم ويعبّر عن انخراطي في العالم. وبالترابط المتبادل مع وعيي غير النظري هذا، تبدو لي المنحدرات موضوعياً أكثر انحداراً، والشمس أكثر حرارة. . . إلخ، لكنني لا أفكر في تعبي بعد، ولا أدركه كموضوع تقريبي عبر انعكاسي على ذاتي. ومع ذلك، تأتي اللحظة التي أحاول فيها أن أتفحّص تعبي وأستعيده: ولا بدّ من تأويل هذا القصد. ومع ذلك لنأخذه كما هو، فهو ليس إدراكاً تأملياً لتعبي: لكنني أعاني من تعبي ـ كما رأينا ذلك في ما يتعلق بالوجع. أي إن وعياً منعكساً على ذاته يتجه نحو تعبي كي يعيشه وكي يعطيه قيمة ويربطه بعلاقة عملية بي. وسيظهر التعب لي على هذا الصعيد فقط، من حيث هو يطاق أو لا يطاق، فهو لن يكون بحد ذاته إطلاقاً لا هذا ولا ذاك. لكن ما هو لذاته المنعكس على ذاته هو الذي، حين ينبثق، يعاني من التعب من حيث إنه لا يطاق. ويُطرح هنا السؤال الجوهري: إن رفاق دربي هم مثلي في صحة جيدة، وهم تقريباً متمرّسون مثلي، بحيث إنني على الرغم من عدم إمكانية المقارنة بين الأحداث النفسية الجارية في ذاتية أشخاص مختلفين، أستنتج عادة أنهم «متعبون مثلي» تقريباً ـ ويستنتج الشهود ذلك من خلال المراقبة الموضوعية لأجسادنا كما هي موجودة ـ للآخر. لماذا يعانون إذاً من تعبهم بشكل مختلف؟ سيقال إن الفرق ناتج عن كوني «طريّ العود» خلافاً للآخرين. لكن هذا التقويم لا يمكنه أن يرضينا هنا على الرغم من أنه يمكن لرفاقي أن يستندوا إليه عندما سيتخذون قرارهم بشأن دعوتي أو عدم دعوتي إلى رحلة ثانية. وقد رأينا أن الطموح يعني اعتزام القيام بالاستيلاء على عرش، أو بتحقيق أمجاد، إنه ليس معطى يدفعني إلى السعي وراء الأمجاد، بل هو المسعى ذاته. وبالمثل، فإن كوني «طريّ العود» لا يمكنه أن يكون معطى واقعياً، بل هو مجرّد اسم يُعطى للطريقة التي أعاني

فيها من تعبي. إذا أردت أن أفهم الظروف التي أعتبر فيها أن تعبي الذي أعاني منه أصبح غير محتمل، لا ينبغي أن أستند إلى معطيات واقعيّة مزعومة تبدو لي مجرّد خيار، بل عليّ أن أحاول تفحّص هذا الخيار نفسه، لمعرفة إمكانية تفسيره بمنظور خيار أشمل منه، بحيث يشكّل بنية ثانوية فيه. إذا سألت أحد رفاقي، فإنه سيشرح لي أنه بالتأكيد متعب، لكنه يحب تعبه: إنه ينغمس فيه كأنه مغطس، ويبدو له تقريباً كأداة متميّزة لاكتشاف العالم المحيط به، وللتكيّف مع صعوبة الطرقات المغطاة بالحصى، ولاكتشاف القيمة «الجبلية» للمنحدرات، كذلك فإن تعرّض رقبته لأشعة الشمس الخفيفة وهذا الطنين الخفيف في أذنيه، سيسمحان له بتحقيق اتصال مباشر بالشمس. أخيراً، إن الشعور بأنه يبذل مجهوداً، يعني بالنسبة إليه، شعوراً بالتغلّب على تعبه. لكن، بما أن تعبه ليس سوى شغف يعانيه كي يزداد إلى الحدّ الأقصى وجود غبار الدروب، وحروق الشمس وصعوبة الطرقات، فإن مجهوده أي تآلفه اللذيذ مع تعب يحبّه، ويستسلم له مع أنه يوجّهه، يتجلى كطريقة لامتلاك الجبل، ولتحمّله حتى النهاية من أجل التغلّب عليه. وسنرى في الفصل المقبل، معنى كلمة «مِلْك»، وإلى أي حدّ يُعتبر الفِعل وسيلة امتلاك. هكذا، فإن رفيقي يعيش تعبه ضمن مشروع أشمل قائم على الثقة بالطبيعة والاستسلام لها، والقبول بشغف بوجود التعب المضني، شرط أن يضبطه بهدوء، وأن يمتلكه. ومن خلال هذا المشروع وبواسطته فقط يمكن فهم هذا التعب، ويمكن لهذا التعب أن يكتسب دلالة بالنسبة إلى رفيقي. لكن هذه الدلالة وهذا المشروع الأكثر اتساعاً وعمقاً، هما أيضاً بحدّ ذاتهما، غير مستقلين، فهما لا يكتفيان بنفسيهما، لأنهما يفترضان بالتحديد علاقة خاصة بين رفيقي وجسده من ناحية، وبينه وبين الأشياء من ناحية أخرى. يمكن أن نفهم بسهولة، أن هناك طرقاً يعيش فيها الإنسان وجوده كجسد، بقدر ما هناك أشخاص من حيث هم وجود ـ لذاته، على الرغم من أنه من الطبيعي أن تكون بعض البُنى الأصلية ثابتة بحيث تشكّل لدى كل شخص الواقع ـ الإنساني، وسنهتم في مكان آخر، بما يُسمى بطريقة غير ملائمة، علاقة الفرد بالنوع البشري، وشروط حقيقة كونية عامة. يمكننا، في الوقت الحاضر، أن نتصوّر وفقاً لألف حدثٍ معبّر أنه يوجد مثلاً نمط للهروب من الوقائعية، يقوم تحديداً على الاستسلام لها، أي إنه في المحصلة يقوم على استعادتها بثقة، وعلى حبها من أجل محاولة استرجاعها. إن المشروع الأصلي للاسترجاع هذا هو إذاً اختيار معيّن للذات، يقوم به ما هو لذاته في حضور مشكلة الكينونة. ويبقى مشروعه تعديمياً، لكن هذا التعديم يرتدّ إلى ما

هو في ـ ذاته ويعدّمه، ويتجلى عبر إعطاء قيمة فريدة للوقائعية. وهذا ما تعبّر عنه بشكل خاص آلاف التصرفات المسماة تصرفات الاستسلام التلقائي: الاستسلام للتعب وللحرارة وللجوع وللعطش، والاسترخاء على كرسيّ، والاستلقاء بمتعة على السرير، والاستراحة، ومحاولة الاستسلام الكلي للجسد، ليس تحت أنظار الآخر كما هو الحال في المازوشية، بل في العزلة الأصلية لما هو لذاته، كل هذه التصرفات لا تقتصر إطلاقاً على نفسها، ونحن نشعر بها جيداً لأنها تبدو لدى الآخر مزعجة أو جاذبة: إن شرطها هو مشروع أساسي لاستعادة الجسد، أي محاولة لحلّ مشكلة المطلق (الكينونة في ـ ذاتها ـ لذاتها). ويمكن لهذا الشكل الأساسي ذاته أن يقتصر على تقبّل عميق للوقائعية: إن المشروع الذي يجعل فيه المرء نفسه جسداً، سيعني عندئذٍ استسلاماً سعيداً للكثير من حالات الشراهة العابرة، والرغبات التافهة، والملذات التي يضعف أمامها. لنتذكر رواية **أوليس** (*Ulysse*) لجويس (Joyce)، حيث السيد بلوم يستنشق بارتياح خلال إرضاء حاجاته الطبيعية، «الرائحة الحميمة التي تتصاعد من أسفله». لكن، قد يحاول ما هو لذاته أيضاً بواسطة جسده وبمراعاة جسده ـ وهذا هو حال رفيقي ـ أن يستعيد الكل الشامل لما هو غير الوعي، أي كل الكون من حيث هو مجموع الأشياء المادية. في هذه الحال، إن التركيب المستهدَف الشامل لما هو في ـ ذاته وما هو لذاته، سيكون هو التركيب «الحلولي» تقريباً، الشامل لما هو في ـ ذاته وما هو لذاته الذي يستعيده. الجسد هو هنا أداة هذا التركيب: إنه يفقد ذاته عبر التعب مثلاً، كي يستطيع ما هو في ـ ذاته هذا أن يوطّد وجوده. وبما أن ما هو لذاته يوجد كجسد من حيث هو جسده، فهذا الشغف بالجسد يتطابق، بالنسبة إلى ما هو لذاته، مع مشروعه الهادف إلى «جعل ما هو في ـ ذاته موجوداً». إن مجمل هذا الموقف ـ الذي هو موقف أحد رفاق دربي ـ يمكن أن يُترجَم بالشعور الغامض بأن لديه مهمة ما: إنه يقوم بهذه الرحلة لأن الجبل الذي سيتسلقه، والغابات التي سيجتازها، إنما هي موجودة، ويحمل على عاتقه مهمة إظهار معناها. ومن هنا، يحاول أن يكون هو الذي يؤسس لها في وجودها ذاته. سنعود، في الفصل المقبل، لمقاربة هذه العلاقة التي يحاول فيها ما هو لذاته أن يمتلك العالم، لكننا لا نملك حتى الآن العناصر الضرورية لتوضيح هذه العلاقة بشكل كامل. وما يبدو لنا واضحاً، على كل حال، بعد التحليل الذي قمنا به، هو أن فهم الطريقة التي يتحمل فيها رفيقي تعبه، يتطلب بالضرورة تحليلاً ارتدادياً يقودنا إلى المشروع الأصلي. وهذا المشروع الذي مهدنا له، هل هو «مستقل»

هذه المرة؟ أكيد، ومن السهولة الاقتناع بذلك: من خلال تحليلنا الإرتدادي الذي يحيل كل تأويل إلى آخر توصَّلنا إلى العلاقة الأصلية التي اختار ما هو لذاته، إقامتها مع وقائعيته والعالم. لكن هذه العلاقة الأصلية، أليست هي وجود ما هو لذاته في العالم من حيث إن هذا الوجود ـ في ـ العالم هو خيار، أي إننا توّصلنا إلى النموذج الأصلي للتعديم الذي به يكون على ما هو لذاته أن يكون عدماً لذاته؟ انطلاقاً من هنا، لا يمكن محاولة القيام بأي تأويل، لأنه سيفترض ضمنياً كينونة ما هو لذاته في العالم، مثلما كانت كل محاولات إثبات مسلّمة إقليدس (Euclide)، تفترض ضمنياً تبنّي هذه المسلّمة.

منذ تلك اللحظة، إذا طبقت المنهج ذاته لتأويل الطريقة التي أتحمّل فيها تعبي، سأدرك أولاً أن لديّ حذراً ما تجاه جسدي ـ مثلاً، وهو أنني لا أريد أن «أعمل معه»، بل أعتبره لا شيء، وهذا أسلوب من الأساليب العديدة الممكنة لوجودي كجسد. سأكتشف بسهولة حذراً مشابهاً تجاه ما هو في ـ ذاته، فأكتشف مثلاً، مشروعاً أصلياً أستعيد فيه، بواسطة الآخرين، ما هو في ـ ذاته الذي عدّمته، مما يحيلني إلى أحد المشاريع الأساسية التي عددناها في الجزء السابق. منذ تلك اللحظة، بدلاً من أن أتحمل تعبي «بمرونة»، فإنني سأدركه «بعناد»، من حيث هو ظاهرة مزعجة أريد التخلص منها ـ وذلك لأنه يجسّد جسدي وعرضيتي الطبيعية وسط العالم، بينما يهدف مشروعي إلى إنقاذ جسدي وحضوري في العالم بواسطة نظرات الغير. وإنني أُحال أيضاً إلى مشروعي الأصلي، أي إلى كينونتي ـ في ـ العالم من حيث إن هذه الكينونة هي خيار.

نحن لا نخفي عن أنفسنا كيف أن منهج هذا التحليل غير كافٍ. ذلك أن كل شيء في هذا المضمار يتطلب جهداً: المطلوب هو استخراج الدلالات التي يتضمنها فعل معيّن ـ وكل فعل ـ والانتقال إلى دلالات أكثر غنى وعمقاً، وصولاً إلى الدلالة التي لن تتضمن أي دلالة أخرى والتي لا تحيل إلا إلى ذاتها. إن أغلبية الناس تمارس عفوياً هذه الجدلّية المتصاعدة، ويمكن أن نلاحظ أنه يوجد في معرفة الذات أو في معرفة الآخر، إدراك عفوي ومعطى لتراتبية التأويلات. إن القيام بحركة، يدلّ على «رؤية للعالم»، ونحن نشعر بذلك. لكن لم يحاول أحد أن يستنتج بشكل منظّم ومنهجي الدلالات الناتجة عن عمل ما. ثمة مدرسة وحيدة انطلقت من البديهة الأصلية نفسها التي لدينا: إنها المدرسة الفرويدية. بالنسبة إلى فرويد (Freud) ولنا، لا يمكن أن يقتصر العمل على نفسه: إنه يرتبط مباشرة ببنى

أكثر عمقاً. والتحليل النفسي هو المنهج الذي يتيح توضيح هذه البنى. ويتساءل فرويد مثلنا: في أي ظروف وشروط من الممكن أن يقوم هذا الشخص بهذا الفعل الخاص بالذات؟ ويرفض مثلنا أن يفسر الفعل باللحظة السابقة له، أي إنه يرفض تصوّر حتمية نفسية أفقية. يبدو له الفعل رمزياً، أي يبدو له أنه يعبّر عن رغبة أكثر عمقاً، ولا يمكن تأويلها إلا انطلاقاً من تحديد أولي «لليبيدو» لدى الشخص. إلا أن فرويد يهدف هكذا إلى تشكيل حتمية عامودية. إضافة إلى ذلك، فإن تصوّره سوف يحيلنا بالضرورة، وبطريقة ملتوية، إلى ماضي الشخص. والتركيبة العاطفية هي بالنسبة إليه أساس الفعل من حيث إنها تتخذ شكل ميول نفسية ـ فيزيولوجية. لكن هذه التركيبة العاطفية هي، في الأصل، لوح مصقول لدى كل واحد منا. إن الظروف الخارجية، أو باختصار: إن تاريخ الشخص هو الذي سيقرر إذا كان هذا الميل أو ذاك الميل هو الذي سيرتبط عبر التثبيت، بهذا الموضوع أو بذاك الموضوع. إن وضع الطفل وسط عائلته هو الذي سيحدّد نشوء عقدة أوديب لديه؛ أما في مجتمعات أخرى مؤلفة من عائلات من نمط آخر، فلا يمكن لهذه العقدة أن تتكوّن ـ كما لوحظ ذلك، مثلاً لدى المجتمعات البدائية في جزر كوراي (Corail) في المحيط الباسيفيكي. وإضافة إلى ذلك، فإن الظروف الخارجية هي التي ستقرر إذا كانت هذه العقدة ستنحلّ في فترة المراهقة، أو إذا كانت ستبقى، على عكس ذلك، محور الحياة الجنسية. بهذا الشكل، وبواسطة التاريخ، تبقى الحتمية العامودية متمحورة حول حتمية أفقية. من المؤكد أن فعلاً رمزياً كهذا يعبّر عن رغبة كامنة ومعاصرة، كما أن هذه الرغبة تُظهر عقدة أكثر عمقاً، وذلك ضمن وحدة مسار نفسي واحد، لكن العقدة توجد قبل تجليها الرمزي، والماضي هو الذي كوّنها كما هي، وفقاً لترابطات تقليدية: تحويل، تكثيف... إلخ، وهي لا نجدها مذكورة في التحليل النفسي فحسب، بل في كل المحاولات التي تعيد بناء الحياة النفسية على أساس الحتمية. وبالنتيجة، فإن البُعد المستقبلي غير موجود بالنسبة إلى التحليل النفسي، فيفقد الواقع ـ الإنساني أحد أشكال خروجه من ذاته، بحيث ينبغي الرجوع إلى الماضي انطلاقاً من الحاضر، من أجل تأويله. وفي الوقت ذاته، إن البنى الأساسية للشخص التي تدلّ عليها أفعاله، لا تحمل هذه الدلالات بالنسبة إليه، بل بالنسبة إلى شاهد موضوعي يستعمل طرائق استدلالية لتوضيح هذه الدلالات. ولا يُعطى هذا الشخص أي فهم ما قبل أنطولوجي لمعنى أفعاله. ويمكن إدراك ذلك جيداً، لأنه على الرغم من كل شيء، ليست

هذه الأفعال سوى نتيجة للماضي ـ الذي هو مبدئياً بعيد عن المتناول ـ بدلاً من أن يكون لها هدف ينبغي البحث عنه في المستقبل.

كذلك يجب علينا الاكتفاء بأن نستوحي من منهج التحليل النفسي، أي علينا أن نحاول استخراج دلالات الفعل انطلاقاً من المبدأ القائل إن كل فعل، مهما كان تافهاً ليس مجرّد نتيجة لحالة نفسية سابقة، ولا ينجم عن حتمية أفقية، بل بالعكس، إنه يندمج كبنية ثانوية في بنى شاملة، وأخيراً في الكل الشامل الذي أشكّله أنا. وإلا سيتوجب عليّ بالفعل إما أن أفهم ذاتي كتيار أفقي من الظواهر، بحيث إن كل ظاهرة تحدّدها بشكل خارجي، سابقتها كشرط لها، وإما أن أفهم ذاتي كجوهر يتحمل جريان أحواله الخالي من المعنى. وقد يؤدي بنا هذان التصوران إلى الخلط بين ما هو لذاته وما هو في ـ ذاته. لكن إذا قبلنا منهج التحليل النفسي ـ وسنعود لهذا الموضوع بإسهاب في الفصل اللاحق ـ علينا أن نطبقه في اتجاه معاكس. ونحن نتصوّر كل فعل ظاهرةً قابلة للفهم، ونحن مثل فرويد، لا نقرّ «بالصدفة» وفقاً لنظرية الحتمية. لكن بدلاً من أن نفهم الظاهرة المعنيّة انطلاقاً من الماضي، نعتبر أن عملية الفهم قائمة على الرجوع من المستقبل باتجاه الحاضر. إن الطريقة التي أعاني فيها من تعبي، ليست متعلقة إطلاقاً بصدفة المنحدر الذي أتسلقه، أو بصدفة الليل المضطرب الذي أمضيته في حالة أرق: هذان العاملان قد يسهمان في تكوين تعبي ذاته، وليس في الطريقة التي أعانيه فيها. لكننا نرفض أن نرى في التعب، كما يراه تلميذ لأدلر (Adler)، تعبيراً عن عقدة نقص، مثلاً بالمعنى الذي تُعتبر فيه هذه العقدة تشكيلاً سابقاً. إلا أننا نوافق إذا اتخذ الصراع ضد التعب شكل الغضب والتوتر الذي يعبّر عما يُسمّى عقدة نقص. لكن عقدة النقص هي نفسها مشروع لوجودي الخاص لذاتي في العالم بحضور الآخر. وإنها، من حيث هي كذلك، تعالٍ دائم، ومن حيث هي كذلك مرة أخرى، هي طريقة في اختيار الذات. إنني اخترت، في الأصل، هذا النقص الذي أقاومه، ومع ذلك أعترف به، ولا شك أن كل «تصرفاتي الفاشلة» المتنوعة تدلّ عليه، لكنه ليس سوى الكل الشامل المنظّم لتصرفاتي الفاشلة بالتحديد، من حيث هو مخطط عام وتفصيلي صممته لكينونتي في العالم. وكل سلوك فاشل هو نفسه تعالٍ لأنني أتجاوز الواقع، في كل مرة، نحو إمكانياتي. إن الاستسلام للتعب مثلاً، إنما هو تجاوز للطريق الذي يجب اجتيازه، وذلك

بإعطائه معنى «الطريق التي يصعب اجتيازه». ومن المستحيل أن نتفحص بجدية الشعور بالنقص، من دون تحديده انطلاقاً من المستقبل ومن إمكانياتي. إن ملاحظات مثل «أنا قبيح»، «أنا أحمق»... إلخ، هي بطبيعتها، استباقية. ليست المسألة هنا ملاحظة خالصة لقبحي، بل إدراك معامل المعاكسة التي تبديها النساء أو المجتمع عامة لمشاريعي. ولا يمكن اكتشاف ذلك إلا بواسطة اختيار هذه المشاريع ومن خلاله. هكذا، فإن عقدة النقص هي مشروع حرّ وشامل لذاتي، من حيث إنه شعور بالنقص أمام الغير، وهو الطريقة التي أختار فيها أن أتحمّل وجودي ـ للآخر، والحلّ الحرّ الذي أعطيه لوجود الغير، هذه العقبة التي يتعذر تجاوزها. هكذا ينبغي فهم استجابات النقص لديّ، وتصرفاتي الفاشلة انطلاقاً من التصوّر التمهيدي لنقصي من حيث هو خيار لذاتي في العالم. نحن نوافق مع المحللين النفسانيين أن كل ردة فعل إنسانية هي، قبلياً قابلة للفهم. لكننا نلومهم لأنهم تجاهلوا هذه «القابلية للفهم» الأولية، بمحاولتهم شرح ردة الفعل المعنية بردة فعل سابقة لها، مما يُدخل من جديد الآلية السببية في تفسيرهم: الفهم. لا بدّ من أن يُعرّف الفهم على نحو آخر. يُعتبر الفعل قابلاً للفهم، عندما يكون اندفاعاً للذات باتجاه ممكن. إنه قابل للفهم من حيث إنه أولاً يقدّم محتوى عقلانياً يمكن إدراكه مباشرة ـ أضع حقيبتي على الأرض كي أستريح للحظة ـ أي من حيث إننا ندرك مباشرة الممكن الذي يقصده هذا الفعل، والغاية التي يستهدفها. ثم إن الفعل قابل للفهم من حيث إن الممكن المعني يحيلنا إلى ممكنات أخرى، وهذه الممكنات إلى أخرى غيرها وهكذا دواليك وصولاً إلى الإمكانية القصوى التي هي أنا. ويحصل الفهم في اتجاهين متعاكسين: بتحليل نفسي ارتدادي يُرجعنا من الفعل المعني إلى الممكن الأقصى لديّ ـ وبتدّرج تركيبيّ يجعلنا ننزل من جديد من هذا الممكن الأقصى وصولاً إلى الفعل المعني، وندرك اندماجه في الشكل الكليّ.

إن هذا الشكل الذي ندعوه إمكانيتنا القصوى، ليس مجرد ممكن من بين الممكنات الأخرى ـ حتى لو كانت إمكانية الموت أو إمكانية «عدم تحقيق حضور في العالم بعد الآن» بحسب رأي هايدغر. كل إمكانية فردية ترتبط، في الواقع، بمجموع كليّ. ينبغي أن نتصوّر تلك الإمكانية القصوى، على عكس ذلك، كتركيب توحيدي لكل ممكناتنا الحالية: إن كل ممكن من هذه الممكنات يكمن،

بشكل لامتمايز، في الإمكانية القصوى، إلى أن يتدخل ظرف خاص فيُبرزه من دون أن يلغي ارتباطه بالكل الشامل. لقد أشرنا بالفعل، في الجزء الثاني من كتابنا[4] إلى أن الاستيعاب الإدراكي لموضوع ما، يتمّ على خلفية عالم. ونقصد بذلك أن الذي اعتاد علماء النفس على تسميته «إدراكاً حسياً»، لا يمكنه أن يقتصر على المواضيع التي نراها فعلاً أو نسمعها فعلاً... إلخ، في لحظة معينة، وأن المواضيع المعنية ترتبط بواسطة علاقات شرطية ودلالات متنوعة، بالكل الشامل للموجود في ذاته بحيث يتم استيعابها انطلاقاً منه. هكذا، ليس صحيحاً انني أنتقل تدريجياً من هذه الطاولة إلى الغرفة التي أنا فيها، ثم أخرج من هناك إلى البهو، إلى الدرج، إلى الطريق وإلى كل أنحاء العالم، كي أتصوّر العالم من حيث هو مجموع كل الموجودات. لكنني لا أستطيع، على عكس ذلك، أن أدرك حسياً شيئاً ـ أداة أياً كان، إذا لم يحصل هذا الإدراك الحسّي انطلاقاً من الكل الشامل المطلق لكل الموجودات، لأن كينونتي الأولى هي كينونة ـ في ـ العالم. هكذا، فإننا نجد في الأشياء من حيث إنه «ثمة أشياء» بالنسبة إلى الإنسان، دعوة متواصلة إلى الاندماج، ما يعني أنه، كي ندركها، ننزل من الاندماج الكلي والمتحقق مباشرة، وصولاً إلى بنية فريدة معينة، لا يمكن تأويلها إلا انطلاقاً من نسبتها إلى هذا الكل الشامل. لكن من ناحية أخرى إذا كان ثمة عالَم، فلأننا ننبثق إلى العالم دفعة واحدة، وككل شامل. وقد أشرنا فعلاً في ذلك الفصل نفسه المخصص للتعالي أن ما هو في ـ ذاته لا يستطيع وحده أن يحقق أي وحدة دنيوّية. لكن انبثاقنا هو شغف بمعنى أننا نفقد ذواتنا في التعديم من أجل أن يوجد عالم. وهكذا، إن الظاهرة الأولى للوجود في العالم هي العلاقة الأصلية بين الكل الشامل لما هو في ـ ذاته أي العالم، وشموليتي الكلية المفككة: إنني أختار ذاتي بشكل كامل في العالم بأكمله. وكما أنني أنتقل من العالم إلى «هذا الكائن» الخاص الحاضر أمامي، فإنني أنتقل من ذاتي ككل شامل مفكك إلى تصوّر تمهيدي لإحدى إمكانياتي الفريدة، لأنني لا أستطيع أن أدرك «هذا الكائن» الخاص على خلفية عالم، إلا بمناسبة مشروع خاص لذاتي. وكما أنني لا أستطيع، في هذه الحال، أن أدرك «هذا الكائن» الخاص إلا على خلفية عالم أتجاوزه نحو هذه الإمكانية أو تلك، كذلك لا أستطيع أن أندفع بذاتي، أبعد من

(4) المصدر نفسه، انظر أيضاً الجزء الثاني، الفصل الثالث من هذا الكتاب.

«هذا الكائن» الحاضر، باتجاه هذه الإمكانية أو تلك، إلا على خلفية إمكانيتي القصوى الكلية. هكذا، إن امكانيتي القصوى الكلية من حيث هي اندماج أصلي لكل ممكناتي الفردية، والعالم من حيث هو الكل الشامل الذي يأتي إلى الموجودات عبر انبثاقي إلى الوجود، إنما هما فكرتان متلازمتان تماماً. لا يمكنني أن أدرك حسيّاً المطرقة (أي أن يكون لي تصوّر أولي «للطرْق») إلا على خلفية عالم، لكن العكس بالعكس، لا يمكن أن يكون لي تصوّر أولي لفعل «الطرق» هذا، إلا على خلفية الكل الشامل لذاتي، وانطلاقاً من هذا الكل.

هكذا اكتشفنا الفعل الأساسي للحرية: إنه هو الذي يعطي معنى لعملي الخاص الذي قد اضطر لتفحّصه: هذا الفعل الذي أجدّده باستمرار، لا يتميز من كينونتي، إنه في الوقت نفسه خيار لذاتي في العالم، واكتشافي للعالم. وهذا يتيح لنا تجنّب عقبة اللاوعي التي صادفها التحليل النفسي في البداية. قد يوجه إلينا هذا الاعتراض: إذا كان كل ما في الوعي هو وعي بأنه موجود، لا بد من أن يكون هذا الاختيار الأساسي هو خيار واعٍ، لكن هل يمكنك أن تؤكد بالتحديد أنك عندما تستسلم للتعب، تعي كل ما يتضمنه هذا الفعل ويفترضه؟ سنجيب أننا نعي ذلك بشكل كامل. إلا أنه لا بد لهذا الوعي ذاته من أن يكون محصوراً ببنية الوعي عامة وبالاختيار الذي نقوم به.

في ما يتعلق بهذا الاختيار، ينبغي التركيز على أنه ليس اختياراً قائماً على مداولة. وذلك ليس لأنه أقل وعياً أو أقل وضوحاً من مداولة، بل لأنه، بالعكس، أساس لكل مداولة، ولأن المداولة تتطلب، كما رأينا، تفسيراً انطلاقاً من خيار أصلي. ينبغي إذاً تجنّب الوهم الذي يجعل من الحرية الأصلية فعلاً يطرح حوافز ودوافع كمواضيع، ويتخذ قراراً انطلاقاً من هذه الحوافز والدوافع. لكن خلافاً لذلك، بمجرّد أن يكون هناك حافز ودافع، أي تقدير لقيمة الأشياء وبنى العالم، هناك غايات مطروحة مسبقاً، وبالنتيجة، هناك اختيار. لكن ذلك لا يعني أن الاختيار الأصلي لاواعٍ، فهو يشكل وحدة مع وعينا بأنفسنا. ومعروف أن هذا الوعي لا يمكنه أن يكونَ مموضِعاً: إنه «وعينا ـ نحن» لأنه لا يتميز من وجودنا. وبما أن وجودنا هو بالتحديد، خيارنا الأصلي، فإن وعينا (بـ) الخيار مشابه لوعينا (بـ) أنفسنا. علينا أن نكون واعين كي نختار، وعلينا أن نختار كي نكون واعين، فالاختيار والوعي هما الشيء نفسه. وهذا ما شعر به الكثير من علماء النفس عندما أعلنوا أن الوعي هو «انتقاء». لكن، بما أنهم لم يُرجعوا

الانتقاء إلى أساسه الأنطولوجي، فإن هذا الانتقاء بدا كوظيفة اعتباطية ومجانية للوعي الذي اعتبروه، فضلاً عن ذلك، جوهراً. وهذا ما يمكن انتقاده، بشكل خاص، عند برغسون. لكن، إذا كان مثبتاً أن الوعي تعديم، فإن وعينا بأنفسنا واختيارنا لأنفسنا ليسا سوى وعي واحد. وهذا ما يفسّر الصعوبات التي صادفها علماء الأخلاق أمثال جيد، عندما أرادوا تعريف نقاء المشاعر الطاهرة، فقد كان جيد[5]، يسأل، أي فرق يوجد بين شعور نريده وشعور نختبره؟ لا يوجد في الحقيقة أي فرق: إن «إرادة الحب» والحب ليسا سوى الشيء نفسه، لأن المرء عندما يحب، فهو يختار نفسه كشخص عاشق، ويعي أنه يحب. إذا كانت النفسية حرة، فإنها اختيار. وقد أشرنا ـ خاصة في الفصل الذي يتعلّق بالزمنية ـ إلى أنه ينبغي توسيع نطاق الكوجيتو الديكارتي. إن وعي الذات لا يعني إطلاقاً وعياً باللحظة، كما رأينا، لأن اللحظة ليست سوى رؤية للفكر، وإذا وُجدت، فإن الوعي الذي سيدرك ذاته في هذه اللحظة، لن يدرك أي شيء. لا يمكنني أن أعي ذاتي إلا من حيث كوني تحديداً هذا الرجل الملتزم بهذا المشروع أو ذاك، والواثق بهذا النجاح أو ذاك، والخائف من هذه النتيجة أو من تلك، والذي يكوّن، عبر هذه التصورات الاستباقية، صورة تمهيدية مكتملة عن شخصه. بهذه الطريقة أدرك ذاتي في هذه اللحظة التي أكتب فيها، فإنني لست ببساطة، مجرد وعي يدرك حسياً يدي التي تخط علامات على الورق، لكنني أتجاوز يدي وصولاً إلى إنجاز الكتاب، وإلى دلالة هذا الكتاب ـ وإلى النشاط الفلسفي عامة ـ في حياتي، وتدخل في إطار هذا المشروع، أي في إطار ما أنا عليه، بعض المشاريع التي تستهدف إمكانيات أضيق، كعرض هذه الفكرة بهذه الطريقة أو تلك، أو الكف عن الكتابة خلال لحظة، أو تصفّح أحد المراجع... إلخ. إلا أنه من الخطأ الاعتقاد أن هناك وعياً تحليلياً متمايزاً يتطابق مع هذا الخيار الشامل، فمشروعي النهائي والأولي ـ لأنه نهائي وأولي في الوقت ذاته ـ هو، كما سنرى، تصور تمهيدي لحل مشكلة الكينونة. لكننا لا نتصوّر هذا الحل أولاً ثم ننفذه في ما بعد: إذ إننا نحن هذا الحل، ونحن نوجده عبر التزامنا بالذات، ولا يمكننا إذاً أن ندركه إلا حين نعيشه. هكذا، نحن حاضرون دائماً كلياً لأنفسنا، لكن بما أننا حاضرون بالتحديد بأكملنا لأنفسنا، لا يمكننا أن نأمل أن يكون لدينا وعي

(5) انظر: André Gide, *Le Journal des Faux-monnayeurs.*

تحليلي وتفصيلي بما نحن عليه. أضف إلى ذلك أن هذا الوعي لا يمكنه أن يكون سوى وعي غير نظري.

غير أن العالم، من جهة أخرى، يعكس لنا تماماً بترابطه، صورة عمّا نحن عليه. ليس لأننا نستطيع ـ كما رأينا فوق ذلك ـ تفسير هذه الصورة، أي شرحها شرحاً تفصيلياً وإخضاعها للتحليل، بل لأن العالم يظهر لنا بالضرورة، كما نحن، ونحن نجعله يظهر كما هو بمقدار ما نتجاوزه نحو أنفسنا. إننا نختار العالم ـ ليس في تركيبته في ـ ذاتها، بل في دلالته ـ وذلك عبر اختيارنا لأنفسنا، لأن السلب الداخلي الذي به ننفي من ذواتنا أن نكون نحن العالم فنجعل العالم يظهر، لا يمكنه أن يوجد إلا إذا كان في الوقت ذاته، اندفاعاً نحو الأمام باتجاه أحد الممكنات. إن الطريقة التي أثق فيها بالعالم غير الحي، والتي أستسلم فيها لجسدي ـ أو التي، على عكس ذلك، اتخذ فيها موقفاً متصلباً ضدهما ـ هي التي تجعل جسدي والعالم غير الحي يظهران مع ما لهما من قيمة خاصة بهما. وعليه فإنني أحظى هنا أيضاً، بوعي مكتمل بذاتي وبمشاريعي الأساسية، وإن وعيي هو هذه المرة، مموضِع. لكن بما أنه مموضِع تحديداً، فإن ما يقدمه لي، هو الصورة المتعالية لما أنا عليه. إن قيمة الأشياء، ودورها كأدوات وقربها وبُعدها الواقعيين (ولا علاقة لذلك بقربها وببعدها في المكان) لا تعمل سوى على رسم الملامح العامة لصورتي، أي لخياري. إن ثوبي (بزة نظامية أو بذلة كاملة، قميص ليّن أو خشِن) الذي أهمله أو أعتني به، والأنيق أو المبتذل، وأثاث منزلي، والشارع الذي أسكن فيه، والمدينة التي أقيم فيها، والكتب التي أحيط بها نفسي ووسائل التسلية لدي، وكل ما هو لي، أي في النهاية العالم الذي أعيه باستمرار ـ على الأقل، بصفته دلالة ناتجة عن الموضوع الذي أنظر إليه أو الذي أستعمله ـ كل ذلك يعرّفني إلى خياري، أي إلى كينونتي. لكن، هكذا هي بنية الوعي المموضِع، بحيث لا يمكنني إرجاع هذه المعرفة إلى إدراك لنفسي له طابع «ذاتي»، فيحيلني هذا الوعي إلى مواضيع أخرى أصنعها أو أنظّمها بالارتباط مع نظام المواضيع السابقة من دون أن ألاحظ أنني أنحت هكذا، شيئاً فشيئاً، صورتي في العالم. هكذا نعي بشكل كامل الخيار الذي هو نحن. وإذا كان هناك من يعترض علينا قائلاً إنه ينبغي علينا، وفقاً لتلك الملاحظات، أن يكون لدينا وعي بأنفسنا، من حيث إننا اخترنا أنفسنا، وليس من حيث إنها اختيرت لنا، فنجيب أن هذا الوعي يتجلى عبر «شعور» مزدوج بالقلق والمسؤولية. قلق، فقدان أي

دعم، مسؤولية، أكانت خافتة أم حادة، إنما تشكل، في الواقع، نوعية وعينا من حيث إنه ببساطة حرية خالصة.

كنا نطرح سؤالاً منذ قليل: إنني استسلمت للتعب، ولا شك أنه كان يمكنني أن أتصرّف على نحو آخر، لكن بأي ثمن؟ بإمكاننا الآن أن نجيب عن هذا السؤال، فقد أثبت التحليل الذي قمنا به أن هذا العمل ليس مجانياً اعتباطياً. ومن المؤكد أنه لا يمكن شرحه بدافع أو بحافز باعتبارهما محتوى «حالة» وعي سابقة، بل لا بد من تفسيره انطلاقاً من مشروع أصلي، يشكل هو جزءاً مكمّلاً له. منذ تلك اللحظة، يصبح بديهياً عدم قدرتي على افتراض تغيّر في عملي، من دون أن أفترض في الوقت نفسه، تغيّراً أساسياً في اختياري لذاتي. إن هذه الطريقة التي استسلمت فيها لتعبي، ووقعت فيها على الرصيف من دون أي مقاومة، تعبّر عن موقفٍ متصلّبٍ أصلي ضد جسدي وضد الكائن ـ في ـ ذاته المادي الجمادي. ويمكن وضعها في إطار رؤية معينة للعالم حيث الصعوبات «لا تستحق أن نتحملها»، وحيث الدافع الذي هو وعي محض غير نظري، هو بالنتيجة، مشروع أصلي للذات يستهدف غاية مطلقة (أو مظهراً من الكائن في ـ ذاته ـ لذاته)، وهو أيضاً إدراك للعالم (حرارة، بُعد المدينة، عدم جدوى الجهود... إلخ) من حيث إن العالم حافز لي كي أتوقف عن السير. وهكذا، فإن هذا الممكن، أي التوقف عن السير، لا يكتسب نظرياً معناه إلا عبر تراتبية الممكنات، وبواسطة هذه التراتبية من الممكنات التي أشكلها انطلاقاً من الممكن النهائي والأوّلي. ذلك لا يفترض أنه يتحتم علي أن أتوقف، بل يفترض فقط أنني لا أستطيع أن أرفض التوقف إلا عبر تحول جذري في وجودي ـ في ـ العالم، أي عبر تغير مفاجئ في مشروعي الأوّلي، أي عبر اختيار آخر لذاتي ولغاياتي. وهذا التغيّر هو، إضافة إلى ذلك، ممكن دائماً. إن القلق حين ينكشف، يكشف حريتنا لوعينا، ويشهد على قابلية مشروعنا الأوّلي للتغيّر المستمر، فنحن في حالة القلق، لا ندرك فقط أن الممكنات التي نشكلها، تتآكلها حريتنا المقبلة باستمرار، بل ندرك فوق ذلك خيارنا أي نحن أنفسنا، من حيث إنه يتعذر تبريره، أي إننا ندرك خيارنا من حيث إنه لا ينتج عن أي واقع سابق، بل يصلح، بالعكس من ذلك، كأساس لجملة الدلالات التي تشكل الواقع. إن عدم قابلية الخيار الأوّلي للتبرير ليست اعترافاً ذاتياً بالعرضية المطلقة لوجودنا فحسب، بل هي أيضاً اعتراف باستدخال هذه العرضية، واستعادتها على حسابنا. لأن الاختيار الذي

ينبثق من عرضية ما هو في ـ ذاته الذي يعدّمه، ينقل هذه العرضية ـ كما سنرى ـ إلى مستوى يحدّد فيها ما هو لذاته ذاته بطريقة مجانية. هكذا، نحن ملتزمون دائماً بخيارنا، وواعون باستمرار بقدرتنا على أن نقلب هذا الخيار، لأننا نشكّل المستقبل عبر وجودنا ذاته، وتتآكل حريتنا الوجودية باستمرار هذا المستقبل: وذلك حين نعلن لأنفسنا بواسطة المستقبل عما نحن عليه، من دون أن يكون بإمكاننا التحكّم بهذا المستقبل الذي يظل دائماً «ممكناً» ولا ينتقل إطلاقاً إلى مرتبة الواقع. هكذا نحن مهددون باستمرار بتعديم خيارنا الحالي، كما نحن مهددون بأن نختار أنفسنا ـ وبالنتيجة بأن نصبح ـ على نحو مغاير لما نحن عليه. وبمجرّد أن يكون خيارنا مطلقاً، فهو هشّ، أي بمجرّد أن نطرح حريتنا من خلاله، نكون قد طرحنا في الوقت ذاته إمكانيته الدائمة في أن يصبح هذا الخيار الذي تحوّل ماضياً، بالنسبة إلى ذلك الخيار الذي سأكونه.

لكن، لنفهم جيداً أن خيارنا الحالي لا يقدم لنا أي حافز كي نجعله ماضياً، باستبداله بخيار لاحق. إذ إنه هو الذي يخلق أصلاً كل الحوافز والدوافع التي يمكنها أن تقودنا للقيام بأعمال جزئية، وإنه هو الذي ينظم العالم مع دلالاته ومركباته الأداتية و«مُعامل المعاكسة فيه». إن هذا التغيّر المطلق الذي يهدّدنا منذ ولادتنا حتى مماتنا، إنما يتعذر باستمرار توقّعه وفهمه. إذا ما تأملنا في مواقف أخرى أساسية باعتبارها ممكنة، فإننا لا نتفحصها إطلاقاً إلا من الخارج، كما لو أنها تصرفات شخص آخر. وإذا حاولنا أن نربط تصرفاتنا بها فلن تفقد على الرغم من ذلك، طابعها كخارجانية وكموجودات متعالية ـ متجاوَزة. إذا «فهمناها»، هذا يعني بالفعل أننا قد اخترناها مسبقاً. وسنعود لاحقاً إلى هذه المسألة.

وإضافة لذلك، يجب أن لا نتصوّر الخيار الأصلي كما لو أنه «يحصل بين لحظة وأخرى»،ما يعيدنا إلى التصوّر القائم على آنية الوعي، والذي لم يستطع هوسرل التخلص منه. وبما أن الوعي، خلافاً لذلك، هو الذي يكوّن زمنيته، ينبغي أن يدرك أن الخيار الأصلي يبسط الزمن وأنه ليس سوى وحدة الخروج الثلاثي من الذات. أن نختار أنفسنا، يعني أن نعدِّم أنفسنا، أي أن نعمل كي يعلن المستقبل لنا عما نحن عليه، وذلك بإعطاء معنى لماضينا. هكذا، ليس هناك تعاقب للحظات آنية منفصلة عن بعضها بالعدم، كما هو رأي ديكارت بحيث إن اختياري في اللحظة الآنية (أ)، لا يمكنه التأثير في اختياري، في اللحظة الآنية

(ب). الاختيار هو العمل من أجل أن ينبثق مع التزامي، امتداد محدود لديمومة عينية ومتواصلة، وهي بالتحديد تلك الديمومة التي تفصلنا عن تحقيق ممكناتنا الأصلية. هكذا، الحرية والاختيار والتعديم والتكوّن الزمني إنما هي الشيء نفسه.

ومع ذلك، فإن اللحظة الآنية ليس اختراعاً فلسفياً لا جدوى منه. ومن المؤكد أنه ليس ثمة لحظة آنية ذاتية عندما انهمكت في مهمتي؛ وفي هذا الوقت الذي أكتب فيه وأحاول أن أدرك أفكاري وأنظّمها مثلاً، لا توجد لحظة آنية ذاتية بالنسبة إليّ، فليس هناك سوى سعي ملاحَق ومتواصل مني، وراء الغايات التي تعرّف عني (توضيح الأفكار التي يجب أن تشكل العمق الخلفي لهذا المؤلَّف)، ومع ذلك، نحن باستمرار مهدَّدون باللحظة الآنية. أي إننا، باختيارنا لحريتنا بالذات، يمكننا دائماً أن نجعل اللحظة الآنية تظهر من حيث هي تصدع لوحدة خروجنا من أنفسنا. ما هي اللحظة الآنية إذاً؟ لا يمكن اقتطاع اللحظة الآنية من مسار التكوّن الزمني لمشروع ملموس: وقد بيّنا هذا منذ قليل. لكن، لا يمكن أيضاً أن نماثلها بالطرف الأولي أو بالطرف النهائي (إذا كان لا بدّ من أن يوجد) لهذا المسار، لأن هذين الطرفين يربطان الوسَط بالكل الشامل للمسار، ويشكلان جزءاً مكمّلاً له، فليس لهما إذاً سوى إحدى خصائص اللحظة الآنية: لأن الطرف الأوليّ يرتبط بالمسار من حيث إنه «بدايته». لكنه من ناحية أخرى، محدود بعدم سابق له من حيث إنه «بداية». والطرف النهائي يرتبط بالمسار الذي هو «نهايته»: «النوتة» الأخيرة تنتمي إلى اللحن. لكن اللحظة الآنية من حيث إنها نهاية، هي محدودة بعدم لاحق لها. وإذا كان لا بدّ من وجود اللحظة الآنية، فلا بدّ من أن يحدّها عدم مزدوج. وقد كنا بيّنا أن ذلك ليس معقولاً على الإطلاق إذا ما كان وجودها سابقاً لكل مسارات التكوّن الزمني. لكن، خلال تطوّر تكوّننا الزمني، يمكننا أن نولّد لحظات آنية، إذا انبثقت مسارات معينة على انقاض مسارات سابقة. ستكون اللحظة الآنية عندئذٍ بداية ونهاية في الوقت نفسه. باختصار، إذا تطابقت نهاية مشروع مع بداية مشروع آخر، فإن واقعاً زمنياً ملتبساً سينبثق، وسيحدّه عدم سابق له، من حيث إنه بداية، وعدم لاحق له من حيث إنه نهاية. لكن لا تكون هذه البنية الزمنية ملموسة إلا إذا أظهرت البداية نفسها كنهاية لمسار حوّلته إلى ماضٍ. أن تظهر بداية ما كنهاية لمشروع سابق، هذا ما يجب أن تكونه اللحظة الآنية. ولن توجد إذاً إلا إذا شكّلنا بداية ونهاية لأنفسنا، وذلك ضمن فعل واحد وموحَّد. إلا أن هذا الأمر يحصل تحديداً، إذا تغيّر مشروعنا الأساسي

بطريقة جذرية. لأننا، حين نختار بحرية هذا التغيير في مشروعنا الأصلي، نكوّن عبر الزمنية مشروعاً آخر هو نحن، فنعلن بواسطة مستقبل ما عن الكينونة التي اخترناها لأنفسنا؛ هكذا ينتمي الحاضر المحض إلى التكون الزمني الجديد بوصفه بداية، ويحصل من المستقبل المنبثق، على طبيعته الخاصة كبداية. المستقبل وحده هو القادر على الرجوع إلى الحاضر المحض، فيعطيه صفة البداية، وإلا لن يكون هذا الحاضر سوى حاضر أي كان. هكذا ينتمي حاضر الاختيار مسبقاً، من حيث هو بنية مندمجة، إلى كل شامل جديد قد بدأ. لكن، من جهة أخرى، لا يمكن لهذا الاختيار إلا أن يحدّد نفسه عبر ارتباطه بالماضي الذي عليه أن يكونه. حتى إنه، من حيث المبدأ، قرار بإدراك الخيار الذي حلّ هو مكانه، من حيث هو خيار ماضٍ. إن الملحد الذي اهتدى إلى الدين، لا يُعتبر مؤمناً بكل بساطة: إنه بالأحرى مؤمن قد نفى الإلحاد من ذاته، وحوّل مشروع إلحاده إلى ماضٍ. هكذا، إن الخيار الجديد يُظهر ذاته كبداية من حيث إنه نهاية، وكنهاية من حيث إنه بداية؛ ويحدّه عدم مزدوج، وهو من حيث كونه كذلك يُحدث تصدّعاً في وحدة كينونتنا الخارجة من ذاتها. ومع ذلك، ليست اللحظة الآنية نفسها سوى عدم، لأننا، حيثما نظرنا، لن ندرك سوى التكوّن الزمني المتواصل، الذي سيكون وفقاً لاتجاه نظرتنا إليه إما السلسلة المكتملة المغلقة التي مرّت وهي تجرّ معها حدّها النهائي ـ وإما التكوّن الزمني الحيوي، الذي يبدأ فتلتقطه الإمكانية المستقبلية من بدايته وتجرّه معها.

وهكذا، كل خيار أساسي يحدّد اتجاه السعي ـ الملاحَق في الوقت ذاته الذي يتكون زمنياً. ذلك لا يعني أنه هو الذي يولّد الانطلاقة الأولية، ولا أن هناك شيئاً ما مكتسباً يمكنني الاستفادة منه ما دمت ثابتاً ضمن حدود خياري هذا. والتعديم يتواصل على عكس ذلك، باستمرار، ومن ثمة فإن استعادة الخيار، بشكل حرّ ومتواصل، تبدو ضرورية. إلا أن هذه الاستعادة لا تحصل لحظة بلحظة، مادمت أستعيد خياري بحرية: ذلك أنه توجد لحظة آنية حينئذٍ؛ فالاستعادة مندمجة بشكل وثيق بمجمل المسار بحيث تتجرّد من أي دلالة آنية، ولا يمكن أن تكون لها هذه الدلالة. لكن خياري له حدود هي الحرية نفسها، لأنه هو بالتحديد حرّ، وتستعيده الحرية باستمرار، أي إنه يلازمه شبح اللحظة الآنية. ومادمت سأستعيد خياري، فإن تحوّل المسار إلى ماضٍ سيحصل بتواصل أنطولوجي كامل مع الحاضر. هذا المسار الذي أصبح ماضياً، يبقى منتظماً مع

التعديم الحاضر، متخذاً شكل معرفة أي دلالة معاشة ومستدخلة، من دون أن يكون موضوعاً بالنسبة إلى الوعي الذي يندفع إلى الأمام باتجاه غاياته الخاصة. وبما أنني حرّ تحديداً، يمكنني دائماً أن أطرح ماضيّ المباشر كموضوع. ذلك يعني أنه حين يقوم الوعي باختيار جديد، فإنه يطرح ماضيه الخاص كموضوع، أي إنه يقوّمه ويجعله نقطة الاستدلال لديه، في حين أن وعيي السابق كان مجرّد وعي غير مموضِع (لـ) ماضيّ، من حيث إنه كان يكوّن ذاته كسلب داخلي للواقع الحاضر معه، ويعلن عن معناه بواسطة غايات يطرحها كغايات «مستعادة». إن هذا الفعل الذي يموضِع الماضي المباشر، لا يشكّل سوى فعل واحد مع الاختيار الجديد لغايات أخرى: إنه يسهم في جعل اللحظة الآنية تنبجس كشرخٍ معدّم في التكوّن الزمني.

ستكون النتائج التي توصّل إليها هذا التحليل، أسهل على فهم القارئ، إذا قارنّاها بنظرية أخرى للحرية، بنظرية لايبنتز مثلاً. بالنسبة إلى لايبنتز وإلينا، كان يمكن لآدم ألا يأخذ التفاحة. لكن المضامين التي يستدعيها هذا السلوك، هي متعددة ومتشعبة، بالنسبة إليه وإلينا، بحيث إن القول إنه كان يمكن لآدم ألا يأخذ التفاحة، يعني القول إنه كان يمكن أن يوجد آدم آخر. هكذا، ليست عرضيّة وجود آدم وحريته سوى الشيء نفسه، لأن هذه العرضية تعني أن آدم الحقيقي محاط بإمكانية لامتناهية لوجود آدم آخر، بحيث إن كل آدم محتمل يتميّز عن آدم الحقيقي بتغيّر طفيف أو عميق في كل صفاته، أي في جوهره في نهاية المطاف. بالنسبة إلى لايبنتز إذاً، الحرية التي يقتضيها الواقع الإنساني هي بمثابة تنظيم مؤلّف من ثلاث أفكار مختلفة: الحرّ هو أولاً ذلك الذي يقرّر القيام بعمله بكل عقلانية، وهو ثانياً ذلك الذي يفهم، بطبيعته، عمله هذا بشكل كامل، وهو ثالثاً عرضيّ، أي ذلك الذي يوجد بحيث يمكن لأفراد آخرين أن يقوموا بأفعال أخرى في ما يتعلق بالموقف نفسه. لكن، بسبب الترابط الضروري بين الممكنات، لم يكن ممكناً أن يقوم بعمل آخر، سوى آدم آخر، وكان يفترض وجود آدم آخر وجود عالم آخر. نحن نقرّ مع لايبنتز أن سلوك آدم يُلزم شخص آدم بأكمله، ولم يكن ممكناً فهم أي سلوك آخر إلا في ضوء شخصية أخرى لآدم، وفي إطار هذه الشخصية. لكن لايبنتز يقع من جديد في «الجبريّة» التي تتعارض كلياً مع فكرة الحرية، عندما يطرح الصيغة التي تنطلق من جوهر آدم فيجعلها بمثابة مقدمة تؤدي منطقياً إلى سلوك آدم، من حيث إنه إحدى نتائجها الجزئية، أي عندما

يحوّل التسلسل الزمني إلى مجرّد تعبير رمزي عن نظام منطقي. وينتج عن ذلك، من ناحية، أن الفعل تحتّمه تماماً ماهيّة آدم بالذات، وأن العرضيّة التي تجعل الحرية ممكنة، بحسب لايبنتز، تتضمنها أيضاً بأكملها ماهيّة آدم. ولم يختر آدم نفسه هذه الماهيّة، بل اختارها له الله. وصحيح أيضاً أن الفعل الذي قام به، صدَر بالضرورة عن ماهيّته، ولذلك فهو يتعلق به وليس بأي كائن آخر، مما يشكّل بالتأكيد شرطاً للحرية. لكن ماهيّة آدم هي معطى بالنسبة إليه: لم يخترها، ولم يستطع اختيار أن يكون آدم. وعليه فإنه لا يتحمّل مطلقاً مسؤولية وجوده. وليس مهماً بالنتيجة، بعد أن أصبح معطى، أن نحمّله مسؤولية نسبية عن فعله. وخلافاً للايبنتز، نعتبر أن آدم لا يتحدّد أبداً بماهيّة، لأن ماهيّة الواقع الإنساني لاحقة لوجوده. إنه يتحدّد باختياره لغاياته أي بانبثاق وجوده الزمني عبر خروجه من ذاته، والذي لا شيء يجمعه مع النظام المنطقي. هكذا، تعبّر عرضيّة آدم عن اختياره المنجَز لذاته. لكن الذي يعلن له، منذ تلك اللحظة، عن شخصه، إنما هو المستقبل وليس الماضي: إنه يختار أن يُعرف ما هو عليه، من خلال غاياته التي يندفع نحوها ـ أي من خلال الكل الشامل لميوله واتجاهاته وأحقاده... إلخ، من حيث إنه يوجد تنظيم للمضمون الفكري لهذا الكل، ومعنى مرتبط به. ولا يمكننا بهذه الطريقة، أن نقع في خطأ لايبنتز الذي اعترضنا عليه قائلين: «من المؤكد أن آدم اختار أن يأخذ التفاحة، لكنه لم يختر أن يكون آدم». إن مشكلة الحرية تُطرح، بالنسبة إلينا، على مستوى اختيار آدم لذاته، أي تحديد الماهيّة بواسطة الوجود. وإضافة إلى ذلك، نحن نقرّ مع لايبنتز أن سلوكاً آخر لآدم يفترض آدم آخر، وعالماً آخر، لكننا لا نقصد «بعالم آخر»، منظومة من الممكنات المنسجمة، بحيث يجد آدم آخر مكاناً له فيها. إلاّ أنه سينكشف وجه آخر من العالم، يتطابق مع وجود ـ آخر ـ لآدم ـ في ـ العالم. وبالنسبة إلى لايبنتز أخيراً، أن السلوك الممكن لآدم آخر، المنتظم ضمن عالم آخر ممكن، يوجد من حيث هو ممكن، منذ الأزل أي قبل تحقق آدم العرضيّ الواقعي. هنا أيضاً تسبق الماهية الوجود بالنسبة إلى لايبنتز، والتسلسل الزمني يتعلق بالنظام المنطقي الأزلي. لكن العكس صحيح بالنسبة إلينا، مادام آدم لا يعيش الممكن كممكن في وجوده، عبر اندفاع جديد نحو إمكانيات جديدة، يبقى الممكن مجرّد إمكانية لوجود آخر غير محدّد. هكذا يبقى الممكن عند لايبنتز ممكناً مجرداً إلى الأبد، بينما لا يظهر الممكن، بالنسبة إلينا إلا حين يتكونّ كممكن، أي حين يأتي ليعلن لآدم ما هو عليه. ومن ثمة، فإن نظام التفسير السيكولوجي عند لايبنتز ينتقل من

الماضي إلى الحاضر، بمقدار ما يعبّر هذا التتابع عن النظام الخالد للماهيات: كل شيء مجمد نهائياً في الأزلية المنطقية، والعرضية الوحيدة الموجودة هي عرضية المبدأ، ما يعني أن آدم هو مسلّمة الذهن الإلهي. والعكس صحيح بالنسبة إلينا، إذ إن نظام التأويل هو تسلسل زمني دقيق جداً، ولا يحاول مطلقاً أن يحوّل الزمان إلى تسلسل منطقي محض (مبرّر عقلي) أو إلى تسلسل زمنيّ ـ منطقي تسلسلي (سبب، حتمية). يتمّ إذاً تأويله انطلاقاً من المستقبل.

لكن، هذا هو الذي يستحق أن نركز عليه بشكل خاص، لأن كلّ تحليلنا السابق كان نظرياً محضاً. على الصعيد النظري فقط، ليس السلوك الآخر لآدم ممكناً، إلا في حدود انقلاب كلي في الغايات التي يختار بها آدم ذاته كآدم. لقد عرضنا الأشياء على هذا النحو ـ واستطعنا لهذا السبب، أن نبدو من أتباع لايبنتز ـ كي نعبّر أولاً عن وجهة نظرنا ببساطة قصوى. والواقع هو بالفعل معقّد على نحو آخر. ذلك أن نظام التأويل هو تسلسل زمني محض وليس تسلسلاً منطقياً: إن فهمنا لعمل ما انطلاقاً من الغايات الأصلية التي طرحتها حرية ما هو لذاته، ليس عملية عقلية. وإن تراتبية الممكنات التي تنحدر بدءاً من الممكن النهائي والأولي وصولاً إلى الممكن المشتق الذي نريد فهمه، لا يجمعها أي شيء مع السلسلة الاستنباطيَّة التي تنتقل من المبدأ إلى النتيجة. أولاً، إن ارتباط الممكن المشتق (التماسك في مواجهة التعب أو الاستسلام له) بالممكن الأساسي ليس ارتباطاً قائماً على الاستنباطيَّة. إنه ارتباط الكلّ الشامل ببنية جزئية. وإن رؤية المشروع الكليّ يتيح «فهم» البنية الخاصة المعنية. لكن اتباع نظرية الشكل (الجشطلت) قد بيّنوا أن ثبات الأشكال الكلية الشاملة لا يستبعد قابلية التغيّر في بعض البنى الثانوية. هناك خطوط معينة أستطيع أن أضيفها إلى صورة معطاة، أو أحذفها منها من دون أن أغير طابعها الخاص. وهناك خطوط أخرى تؤدي إضافتها إلى زوال مباشر للصورة وإلى ظهور صورة أخرى. وكذلك الأمر بالنسبة إلى علاقة الممكنات الثانوية بالممكن الأساسي أي الكل الشامل لممكناتي. من المؤكد أن دلالة الممكن الثانوي المعني تحيل دائماً إلى الدلالة الكليّة التي هي أنا. لكن هناك ممكنات أخرى كان يمكنها أن تحلّ مكان هذا الممكن الثانوي المعني، من دون أن تتغير الدلالة الكليّة، أي كان يمكنها دائماً أن تدلّ على هذا الكل الشامل بوصفه الشكل الذي كان يتيح فهمها ـ أو أنها كان يمكنها كذلك، ضمن النظام الأنطولوجي للتنفيذ، أن «تُطرح إلى الأمام» كوسائل لبلوغ الكل

الشامل، وفي ضوء هذا الكل الشامل. باختصار، الفهم هو تأويل لارتباط واقعي، وليس إدراكاً لضرورة ما. هكذا لا بدّ للتأويل السيكولوجي لأفعالنا من الرجوع غالباً إلى فكرة «الحالات اللّاكتراثية» الرواقية. كي أخفف عني التعب، لا أبالي إذا جلست على الرصيف أو إذا سرت مئة خطوة إضافية للتوقف عند الفندق الذي لمحته من بعيد. ذلك يعني أن إدراك الشكل المعقد الشامل الذي اخترته كممكن نهائي لي، لا يكفي لتفسير سبب اختياري هذا الممكن وليس الممكن الآخر. إنه ليس فعلاً مجرداً من دوافع وحوافز، بل هو ابتكار عفوي لدوافع وحوافز، شأنه إغناء خياري الأساسي بمقدار ما يدخل في إطاره. كذلك إن كل كائن من «هذه الكائنات» الحاضرة لا بدّ لها من أن تظهر على خلفية عالم وبمنظور وقائعيتي، لكن لا وقائعيتي ولا العالم يسمحان لي بأن أفهم لماذا أدرك في الوقت الحاضر، الكأس وليس تلك المحبرة، كشكل يبرز على عمق خلفي. بالنسبة إلى هذه الحالات اللااكتراثية، تكون فيها حريتنا مكتملة وغير مشروطة. إن هذا الفعل اللامبالي الذي أختار به ممكناً، ثم أتخلى عنه لأجل ممكن آخر لن يجعل، من جهة أخرى، أي لحظة آنية تبرز عبر انفصالها عن الديمومة: بل بالعكس، إذ إن هذه الخيارات الحرة تندمج كلها ببعضها - حتى لو كانت متتابعة ومتناقضة - ضمن وحدة مشروعي الأساسي. ذلك لا يعني مطلقاً أنه ينبغي إدراكها من حيث إنها مجانية ومن دون دوافع: مهما تكن هذه الخيارات الحرة، يمكن تفسيرها دائماً انطلاقاً من الخيار الأصلي، وهي بمقدار ما تُغني هذا الخيار الأصلي وتجعله عينياً، تحمل معها دائماً دوافعها، أي وعيها بحوافزها، أو إذا شئنا، إدراكها للموقف من حيث هو مركّب بهذه الطريقة أو تلك.

إضافة إلى ذلك، إن ما سيجعل التقدير الدقيق لارتباط الممكن الثانوي بالممكن الأساسي، صعباً ومُربِكاً بشكل خاص، هو عدم وجود أي مقياس قبلي يمكن الاستناد إليه لاتخاذ قرار بشأن هذا الارتباط. لكن خلافاً لذلك، إن ما هو لذاته هو الذي يختار أن يعتبر الممكن الثانوي تعبيراً عن دلالة الممكن الأساسي. وحيث يكون لدينا انطباع أن الذات الفاعلة الحرة لا تكترث بهدفها الأساسي، نكون قد أدخلنا عامل الخطأ الذي يرتكبه المراقِب، أي نكون قد استعملنا مقاييسنا الخاصة لتقدير علاقة العمل الذي نراقبه بالغايات النهائية. لكن ما هو لذاته لا يبتكر، عبر حريته، غاياته الأولية والثانوية فحسب: إنه يبتكر أيضاً كل النظام التأويلي الذي يتيح ربط الغايات الأولية بالغايات الثانوية. لا يمكن، بأي

.حال، أن تكون المسألة إقامة نظام شامل لفهم الممكنات الثانوية انطلاقاً من الممكنات الأولية: لكن في كل حالة، لا بدّ له من أن يقدّم وسائل الاختيار لديه ومقاييسه الشخصية.

أخيراً، يستطيع ما هو لذاته أن يتخذ قرارات إرادية متعارضة مع الغايات الأساسية التي اختارها. ولا يمكن لهذه القرارات أن تكون سوى إرادية، أي قائمة على الانعكاس على الذات. ولا يمكنها، في الواقع، سوى أن تنتج عن خطأ قد ارتكبتُه عن سوء نية أو حسن نية بشأن الغايات التي أسعى وراءها، ولا يمكن لهذا الخطأ أن يُرتكب إلا إذا اكتشف الوعي المنعكس على ذاته مجمل دوافعي بوصفها موضوعاً له. بما أن الوعي غير المنعكس هو اندفاع عفوي للذات باتجاه إمكانياتها، لا يمكنه إطلاقاً أن يسيء فهم ذاته: ينبغي عدم إطلاق تسمية «إساءة فهم الذات» على الأخطاء المرتكبة في تقدير الموقف الموضوعي - وهي أخطاء تستطيع أن تؤدي، في الواقع، إلى نتائج تتعارض بشكل مطلق مع النتائج المتوخاة، مع أنه لم يكن هناك تجاهل للغايات المقترَحة. إن اتخاذ موقف قائم على الانعكاس على الذات، هو على عكس ذلك، يؤدي إلى ألف إمكانية لارتكاب الخطأ، ليس بمقدار ما يدرك الدافع المحض - أي الوعي المنعكس - كموضوع تقريبي، بل من حيث إنه يهدف إلى أن يشكّل من خلال هذا الوعي المنعكس، مواضيع نفسية حقيقية، وهي مواضيع محتملة فقط كما رأينا في الفصل الثالث من الجزء الثاني من كتابنا، وقد تكون حتى مواضيع مزيّفة. من الممكن لي إذاً، وفقاً لإساءة فهمي لذاتي، أن أفرض على نفسي عبر الانعكاس على ذاتي، أي على المستوى الإرادي، مشاريع تتناقض مع مشروعي الأصلي، من دون أي تغيير أساسي فيه. هكذا، إذا كان هدف مشروعي الأصلي هو أن أختار مثلاً، أن أكون دونياً وسط الآخرين (وهو ما يسمى مركب النقص أو عقدة الدونيّة)، وإذا كانت التأتأة مثلاً، سلوكاً يمكن فهمه وتفسيره انطلاقاً من المشروع الأصلي، يمكنني لأسباب اجتماعية، أن أتجاهل خياري هذا، وأقرّر التخلّص من هذه التأتأة. ويمكنني حتى التوصّل إلى ذلك، من دون أن أتوقف، مع ذلك، عن الإحساس بالنقص وعن إرادة الدونية. ويكفي أن أستعمل وسائل تقنية للحصول على هذه النتيجة. وهذا ما يسمّى عادة، الإصلاح الإرادي للذات. لكن هذه النتائج لن تفيد سوى في نقل هذه العاهة التي أعاني منها: ستنشأ مكانها عاهة أخرى، من شأنها أن تعبّر، بطريقتها الخاصة، عن الغاية الكليّة التي أسعى

وراءها. وبما أننا قد نُفاجأ بعدم الفاعلية العميقة للإصلاح الإرادي لذاتنا، سنحلّل عن كثب، بتحليل المثل الذي اخترناه.

يجب أن نلاحظ أولاً أن اختيار الغايات الكلية لا يتمّ بالضرورة، ولا حتى غالباً في حالة الفرح، على الرغم من أنه يتمّ بحرية مطلقة. كما يجب ألا نخلط بين الضرورة التي تجعلنا نحتار أنفسنا وبين إرادة القوة. وقد يتم الاختيار في حالة من الخضوع أو القلق، وقد يكون هروباً، كما يمكن أن يتحقق عبر الخداع النفسي. نستطيع أن نختار أنفسنا كأشخاص خارج المتناول، غامضين أو متردّدين... إلخ. ويمكننا حتى ألاّ نختار أنفسنا: في هذه الحالات المختلفة، هناك غايات مطروحة تتجاوز وضعاً واقعياً، وتقع مسؤوليتها علينا: ومهما يكن وجودنا، فإنه خيار، علينا أن نختار أنفسنا كأشخاص «عظماء»، أو «نبلاء» أو سفلة أو أذلاّء. لكن إذا اخترنا الذلّ تحديداً، حتى كنسيج لوجودنا، سنحقق أنفسنا من حيث إننا أذلاّء خشنو الطبع ودونيّون. وهذه ليست معطيات مجرّدة من معنى. لكن الذي يحقق ذاته كذليل، يكوّن بذلك ذاته كوسيلة لبلوغ غايات محدَّدة: إن الذلّ الذي نختاره، يمكن تشبيهه كالمازوشية بأداة مخصّصة لتخليصنا من الوجود لذاته، ويمكنه أن يكون مشروعاً للتخلي عن حريتنا المقلقة، لصالح الآخرين، كما يمكنه أن يتيح لوجدونا ـ للغير ابتلاع وجودنا ـ لذاتنا. ومهما يكن من أمر، فإن «عقدة النقص» لا يمكنها أن تنبثق إلا إذا ارتكزت على إدراك حر لوجودنا ـ للآخر. وهذا الوجود ـ للآخر من حيث هو موقف، سيؤثر بوصفه حافزاً، لكن ينبغي لذلك أن يكتشفه دافع أي مشروعنا الحرّ. وهكذا، فإن الدونيّة كشعور وكمعاش، هي الأداة التي اخترناها كي نجعل أنفسنا أشبه بالشيء، أي كي نجعل وجودنا كشيء خارجي وسط العالم. لكن من البديهي أن تعاش هذه الدونيّة وفقاً للطبيعة التي منحناها لها بهذا الاختيار، أي إنها تعاش في حالة من الخجل والغضب والمرارة. هكذا، فإن اختيار الدونيّة لا يعني الاكتفاء العذب «بحالة متواضعة ذهبية»، بل يعني خلق حالات من التمرّد واليأس، ينبغي تحمّلها، وتشكّل انكشافاً لهذه الدونيّة. يمكنني، مثلاً، أن أصرّ على إظهار ذاتي في نوع معين من الأعمال والأنشطة، لأنني أكون فيها أدنى من الغير، بينما يمكنني أن أعادل المتوسط من دون صعوبة، في ميدان آخر. إن هذا المجهود العقيم هو الذي اخترته، لأنه عقيم: إمّا لأنني أفضّل أن أكون الأخير ـ على أن تذوب شخصيتي في الجماعة ـ وإمّا لأنني اخترت الإحباط والخجل كأفضل

وسيلة لتحقيق وجودي. لكن، من البديهي أنني لا أستطيع أن أختار مجالاً لعملي في ميدان أكون فيه من دون المستوى، إلا إذا استدعى هذا الخيار إرادة التفوّق القائمة على التفكير. حين أختار أن أكون فناناً دون المستوى، هذا يعني «أنني أريد بالضرورة أن أكون فناناً عظيماً». وإلا فإنني لن أكون خاضعاً للدونيّة، ولن أعترف بها: إن اختياري أن أكون حِرَفياً من دون المستوى لا يفترض إطلاقاً البحث عن الدونيّة، بل هو مثال بسيط على اختيار المحدودية. إن اختيار الدونية يفترض، على عكس ذلك، التحقيق الدائم لمسافة بين الغاية التي تسعى وراءها الإرادة والغاية التي حصلت عليها، فالفنان الذي يريد أن يكون عظيماً، والذي يختار نفسه كشخص دونيّ، إنما يحافظ عن قصد على هذه المسافة، إنه مثل بينيلوب[*] (Pénélope)، يخرّب في الليل ما يصنعه خلال النهار. وبهذا المعنى، فإنه حين يحقق إنجازاً فنياً، يحافظ بثبات على موقفه الإرادي، ويبذل لهذا السبب، طاقة يائسة. لكن إرادته ذاتها هي خداع نفسي، أي إنها تتهرّب من الاعتراف بالغايات الحقيقية التي اختارها الوعي العفوي، وتشكّل مواضيع نفسية مزيّفة باعتبارها دوافع، كي تستطيع أن تفكر في هذه الدوافع لاتخاذ القرار انطلاقاً منها (حب المجد، حب الجمال... إلخ). لا تتعارض الإرادة هنا إطلاقاً مع الخيار الأساسي، بل بالعكس، إذ لا يمكن فهمها في أهدافها وخداعها النفسي المبدئي إلا بمنظور الاختيار الأساسي للدونيّة. وإذا شكّلت الإرادة بوصفها وعياً منعكساً على ذاته، وبخداع نفسي، مواضيع نفسية مزيفة بوصفها دوافع، فإنها، على عكس ذلك، بصفتها وعياً (بـ) ذاتها غير منعكس وغير نظري، تكون وعياً (بـ) إنها تخادع نفسها، ومن ثمة فإنها وعي (بـ) المشروع الأساسي الذي يسعى ما هو لذاته إليه. هكذا، إن الانفصال بين الوعي العفوي والإرادة ليس معطى واقعياً يمكن ملاحظته كلياً، بل بالعكس، إذ إن حريتنا الأساسية هي التي تستهدف أصلاً هذه الثنائية وتحققها، فلا يمكن تصوّر هذه الثنائية إلا عبر الوحدة العميقة لمشروعنا الأساسي الذي نختار فيه أنفسنا دونيّين. لكن هذا الانفصال يفترض تحديداً أن تقرّر المداولة الإرادية، بخداع نفسي، أن تعوّض عن نقصنا أو أن تموّهه بأعمال تتيح لنا ضمنياً، على عكس ذلك، أن نقيس هذه الدونية.

(*) بينيلوب (Pénélope) هي زوجة «أوليس» في الأوديسة: خلال غياب زوجها، كانت تعد الذين يطلبونها للزواج، أنها ستتزوج حين تنتهي من القماشة التي تنسجها، فكانت تحلّ في الليل ما نسجته في النهار.

وواضح أن تحليلنا يسمح لنا بقبول المستويين اللذين يضع فيهما أدلر (Adler) عقدة النقص: نحن نقرّ مثله بوجود اعتراف أساسي بهذه الدونية، ونقرّ مثله بالقيام بتطوير مكثّف ومضطرب لأفعال وأعمال وتأكيدات، بهدف التعويض عن هذا الشعور بالنقص أو تمويهه. ولكن: منعنا أنفسنا **أولاً**، عن اعتبار الاعتراف الأساسي بالنقص لاواعياً: إنه أبعد ما يكون عن اللاوعي بحيث يشكّل الخداع النفسي للإرادة. ولهذا السبب، لا نعتبر أن الفرق بين هذين المستويين هو فرق بين اللاوعي والوعي، بل هو فرق يفصل بين الوعي اللامنعكس والأساسي والوعي المنعكس التابع له. **ثانياً**، يبدو لنا أن مفهوم الخداع النفسي ـ كما أثبتنا في الجزء الأول ـ يقوم مقام مفاهيم الرقابة، والكبت واللاوعي التي يستخدمها أدلر. **ثالثاً**: إن وحدة الوعي هي كما تتجلى للكوجيتو، كثيرة العمق بحيث لا يمكننا القبول بهذا الانشطار إلى مستويين، وهو انشطار يستعيده قصد تركيبي يربط أحد المستويين بالآخر ويوحّدهما، مما يجعلنا ندرك دلالة إضافية في عقدة النقص: هي لا يُعترف بها فحسب، بل هذا الاعتراف هو أيضاً خيار. لا تحاول الإرادة أن تموّه هذه الدونية عبر تأكيدات غير ثابتة وضعيفة فحسب، بل هناك قصد أكثر عمقاً يخترق الإرادة ويختار ضعف هذه التأكيدات وعدم ثباتها من أجل أن يجعل هذه الدونية محسوسة أكثر، وهي الدونية التي نزعم أننا نهرب منها، والتي سنختبرها في الخجل والشعور بالفشل. وهكذا، إن الذي يعاني من الشعور بالنقص، يكون قد اختار أن يكون الجلّاد لنفسه. إنه اختار الخجل والعذاب، وهذا لا يعني أن عليه أن يشعر بالفرح عندما يتحققان بأكبر عنف ممكن، بل على العكس من ذلك.

لكن كي تختار إرادةٌ مخادعة لنفسها هذه الممكنات الجديدة، وتعمل ضمن إطار مشروعنا الأصلي، يجب أن تتحقق هذه الممكنات بمقدار معين ضد هذا المشروع. وبمقدار ما نريد أن نحجب دونيتنا عن أنفسنا، لكي نخلقها تحديداً، نريد أن نلغي من داخلنا الحياء والتأتأة اللذين يُظهران عفوياً مشروع الدونية الأصلي لدينا. عندئذٍ سنبذل مجهوداً منظماً قائماً على التفكير، لإزالة هذه التجليات. نقوم بهذه المحاولة، في حالة نفسية شبيهة بالتي يمر بها المرضى الذين يقصدون المحلل النفسي، أي إننا ننكب على التنفيذ من ناحية، ونرفض ذلك من ناحية أخرى: هكذا، يقرر المريض إرادياً أن يقصد المحلل النفسي كي يُشفى من اضطرابات معينة لم يعد بمقدوره إخفاءها، وبمجرد أن يفوّض أمره

للمحلل، فإنه يجازف بتحقيق الشفاء. لكن، من ناحية أخرى، إذا قام بهذه المجازفة، فلكي يقنع نفسه بأنه فعل كل ما في وسعه كي يشفى، لكن من دون نتيجة، فإنه إذاً غير قابل للشفاء. إنه يخضع للعلاج التحليلي بخداع نفسي وبإرادة سيئة، إذ إنه يبذل جهده لإفشال العلاج في الوقت نفسه الذي يواصل فيه إرادياً خضوعه لهذا العلاج. وبالمثل فإن المصابين بالإرهاق النفسي الذين حللهم جانيه (Janet)، يعانون من وسواس، يحافظون عليه قصدياً ويريدون الشفاء منه. لكن إرادة الشفاء لديهم تهدف إلى تأكيد أن هذه الوساوس هي عذابات، وتهدف بالنتيجة إلى أن تتحقق في كل عنفيتها. والبقية معروفة: لا يمكن للمريض أن يبوح بوساوسه، يتدحرج على الأرض وينتحب، لكنه لا يقرر القيام بالاعتراف اللازم. ولا جدوى هنا من تفسير ذلك بصراع الإرادة ضد المرض: هذه المسارات تدور ضمن وحدة الخداع النفسي لدى كائن يخرج من ذاته، أي إنه ما ليس عليه، وليس ما هو عليه. وكذلك عندما يقترب المحلل النفسي من اكتشاف المشروع الأصلي لدى المريض، فإن المريض يتخلى عن العلاج أو يبدأ بالكذب. ولا جدوى من تفسير هذه المقاومات بالتمرّد أو بالقلق اللاواعي: كيف يمكن للّاوعي أن يستعلم عن التقدم في البحث التحليلي، إلا إذا كان بالتحديد وعياً؟ لكن، إذا مثّل المريض دوره حتى النهاية، ينبغي أن يكون قد شفي جزئياً، أي ينبغي أن تختفي الأعراض المرضية التي دفعته إلى التماس مساعدة الطبيب. هكذا يكون قد اختار أهون الشرور: يأتي إلى المحلل كي يقنع نفسه بأنه غير قابل للشفاء، فهو مضطر للمغادرة متصنعاً الشفاء ـ كي يتجنب إدراك مشروعه بكل وضوح، ومن ثمة كي يتجنب تعديمه، وكي يتجنّب أن يصبح بكل حرية، شخصاً آخر. وكذلك فإن الطرائق التي سأستعملها كي أشفى من التأتأة والحياء قد كنت قد جربتها بخداع نفسي، وأظل مضطراً للاعتراف بفعاليتها. في هذه الحال، سيختفي الحياء والتأتأة، وهذا أهون الشرور. وستحل مكانهما ثرثرة تتصنع الشعور بالأمان. لكن الذي يحصل في هذه الحالات من الشفاء، هو كالذي يحصل في الشفاء من الهيستيريا بواسطة العلاج الكهربائي. ومعروف أن هذه المعالجة تستطيع أن تؤدي إلى زوال التقلص العضلي الهيستيري من الساق، لكن من الملاحظ أن هذا التقلص سيظهر من جديد، بعد فترة معينة، في الذراع. ذلك أن الشفاء من الهيستيريا لا يمكنه أن يحصل إلا بشكل كلي وشامل، لأن الهيستيريا مشروع شمولي لدى ما هو لذاته. والمعالجات الجزئية لا تعمل سوى على نقل تجلياتها. وهكذا، فإنني أقبل وأختار الشفاء من الحياء أو من التأتأة،

ضمن مشروع يهدف إلى تحقيق اضطرابات أخرى، وتحديداً إلى تحقيق ثقة في النفس غير مجدية وغير متوازنة مثلهما، على سبيل المثال. وبما أن انبثاق قرار إرادي يستمد الدافع له من اختياري الأساسي الحرّ لغاياتي، فلا يمكن لهذا القرار أن يعارض هذه الغايات إلا في الظاهر؛ ليست للإرادة فعالية إلا في إطار مشروعي الأساسي؛ ولا أستطيع أن أتخلص من «عقدة النقص» إلا بتغيير جذري في مشروعي، الذي لا يمكنه بأي حال أن يستمد حوافزه ودوافعه من المشروع السابق له، ولا حتى من حالات العذاب والخجل التي أختبرها، لأن هذه الحالات تتجه بسرعة نحو تحقيق مشروع الدونية لديّ. وهكذا، ما دمت منغمساً «في» عقدة النقص، لا يمكنني حتى أن أتصوّر كيف سأخرج منها، لأنه حتى لو حلمت بالخروج منها فإن هذا الحلم له وظيفة دقيقة، وهي أن أختبر حقارة حالي أكثر، ولا يمكن تفسيره إذاً إلا عبر قصدي أن أكون دونياً وبواسطة هذا القصد. ومع ذلك، فإنني أدرك، في كل لحظة، هذا الخيار الأصلي من حيث هو عرضيّ ويتعذر تبريره، كما أنني، في كل لحظة، أقترب منه للنظر فيه ملياً بطريقة موضوعية ومفاجئة، ومن ثمة لتجاوزه ولتحويله إلى ماضٍ عبر إفساح المجال لبروز اللحظة المحرِّرة. من هنا، قلقي وخوفي من أن تخرج مني فجأة الأرواح الشريرة، أي خوفي من أن أصبح جذرياً شخصاً آخر؛ لكن من هنا أيضاً هذا الانبثاق المتكرّر «للتحولات» التي تجعلني أبدّل كلياً مشروعي الأصلي. إن الفلاسفة لم يعالجوا هذه التحولات، لكنها غالباً ما شكلت مادة لوحي الأدباء. لنتذكر اللحظة التي يتخلى فيها فيلوكتت (Philoctète) عند جيد، حتى عن كرهه، وعن مشروعه الأصلي، وعن مبرر وجوده وعن وجوده؛ ولنتذكر اللحظة التي يقرر فيها راسكولنيكوف(*) (Raskolnikov) أن يسلّم نفسه للعدالة. وغالباً ما قدّمت هذه اللحظات الصورة الأكثر وضوحاً وإثارة للانفعال، عن حريّتنا، وهي لحظات غير مألوفة وعجيبة، ينهار فيها المشروع السابق في الماضي وينبثق على أنقاضه مشروع جديد لايزال مجرّد تصوّر تمهيدي، حيث هناك تزاوج وثيق بين الذلّ والقلق والفرح والأمل، وحيث نترك كي نأخذ ونأخذ كي نترك. لكن هذه اللحظات ليست سوى إحدى تجليات الحرية.

بعد أن عرضنا بهذه الطريقة «مفارقة» عدم فعالية القرارات الإرادية، فإن هذه

(*) إنه بطل رواية **الجريمة والعقاب** لـ دستويوفسكي (Dostoïevsky).

المفارقة ستظهر أقلّ ضرراً: إنها تعني أننا نستطيع بالإرادة أن نبني أنفسنا بشكل كامل، وأن الإرادة التي توجه بناء الذات هذا، تجد معناها بنفسها في المشروع الأصلي الذي يبدو أنها تنفيه؛ ومن ثمة فهي تعني أن بناء الذات هذا له وظيفة مختلفة عن التي تعلنها الإرادة؛ وإنها تعني أخيراً أن الإرادة لا يمكنها أن تصل إلاّ إلى البنى التفصيلية، ولن تغيّر إطلاقاً المشروع الأصلي الذي تنبثق منه، مثلما لا يمكن لنتائج «مبدأ رياضي» أن ترتدّ ضد هذا المبدأ وتغيّره.

وفي نهاية هذا النقاش الطويل، يبدو أننا توصّلنا إلى أن نحدّد ببعض الدقة، فهمنا الأنطولوجي للحرية. وينبغي حالياً أن نستعيد عبر نظرة شاملة، مختلف النتائج التي حصلنا عليها:

أولاً، تكفي نظرة واحدة إلى الواقع الإنساني، كي نعلم أنه بالنسبة إلى هذا الواقع: أن يكون، يعني أن يفعل. إن علماء النفس الذي أثبتوا، في القرن التاسع عشر، البنى الحركية للميول والانتباه والإدراك الحسي... إلخ، كانوا على صواب. إلا أن الحركة هي نفسها فعل. وهكذا، فإننا لا نجد أي معطى في الواقع الإنساني، بالمعنى الذي يكون فيه الطبع والخُلق والأهواء ومبادئ العقل معطيات مكتسبة أو فطرية، موجودة بالطريقة التي توجد فيها الأشياء. وحده التفحص الأمبيريقي للكائن ـ الإنساني يُظهره وحدة منظمة من السلوكات أو من «التصرفات». حين يكون المرء طموحاً أو جباناً أو غضوباً، يعني ببساطة أنه يتصرف بهذه الطريقة أو تلك، في هذا الظرف أو ذاك. لقد كان أتباع السلوكانية على صواب حين اعتبروا أن الدراسة السيكولوجية «الوضعية» الوحيدة هي دراسة التصرفات قي مواقف محدّدة بدقة. وكما أن أعمال جانيه وأتباع سيكولوجيا الشكل (الجشطلت) جعلتنا قادرين على اكتشاف التصرفات الانفعالية، كذلك فإنه يجب أن نذكر التصرفات المرتبطة بالإدراك الحسيّ، لأنه لا يمكن فهم هذا الإدراك إطلاقاً خارج موقف تجاه العالم. وقد بيّن هايدغر أنه، حتى الموقف المحايد لدى العالِم، هو اتخاذ وضعية محايدة تجاه الموضوع، ومن ثمة فهو سلوك مثل غيره. هكذا، فالواقع ـ الإنساني لا يوجد أولاً، ثم يعمل، لكن بالنسبة إليه أن يكون يعني أنه يعمل، وعندما يكفّ عن العمل يعني أنه لم يعد كائناً.

ثانياً، إذا كان الواقع ـ الإنساني هو فعل، فهذا يعني بوضوح أن التصميم على الفعل هو نفسه فعل. إذا رفضنا هذا المبدأ، وإذا سلّمنا أن الواقع ـ الإنساني يستطيع أن يكون مصمماً على العمل تحت تأثير حالة سابقة مرّ بها العالم أو هو

نفسه، فهذا يعني أننا وضعنا معطى معيناً في أول السلسلة. حينئذٍ تختفي هذه الأفعال من حيث هي أفعال، وتحلّ مكانها سلسلة حركات. وهكذا، إن فكرة السلوك تدمر نفسها بنفسها عند جانيه أو عند أتباع السلوكانية، فوجود الفعل يفترض استقلاليته.

ثالثاً، من جهة أخرى، إذا لم يكن الفعل مجرد حركة، فلا بدّ من تعريفه بأنه قصد. ومهما تكن الطريقة التي نتفحص فيها هذا القصد، فلا يمكنه أن يكون سوى تجاوز للمعطى نحو نتيجة عليه الحصول عليها. إن هذا المعطى الذي هو في الواقع حضور محض، لا يمكنه الخروج من ذاته. وبما أنه كائن تحديداً، فهو ما هو عليه بشكل كامل وحصري. لا يمكنه إذاً أن يعلّل ظاهرة تستمد كل معناها من نتيجة يجب بلوغها، أي مما هو غير كائن. عندما جعل علماء النفس مثلاً، من الميل حالة فعلية، فإنهم لم يعرفوا أنهم جرّدوه من طابعه كنزوع وشهية. إذا تمايز الميل الجنسي عن النعاس مثلاً، فهذا التمايز لا يمكنه أن يقتصر سوى على الغاية، إلاّ أن هذه الغاية ليست بالتحديد موجودة، فقد كان ينبغي أن يتساءل علماء النفس عن البنية الأنطولوجية لظاهرة، تعلن عما هي عليه بواسطة شيء ما لم يوجد، فالقصد الذي هو البنية الأساسية للواقع ـ الإنساني، لا يمكن تفسيره بأي حال بواسطة معطى، حتى لو كان هناك من يزعم أن هذا القصد يصدر عن هذا المعطى. لكن إذا شئنا تفسيره بواسطة غايته، ينبغي ألاّ نعتبر هذه الغاية موجودة كمعطى. وإذا كان بإمكاننا الإقرار بأن الغاية معطاة لنا قبل النتيجة من أجل أن نصل إليها، ينبغي حينئذٍ أن نعطي هذه الغاية وجوداً في ـ ذاته في صميم عدمها، وقدرة جاذبة ذات طبيعة سحرية. ولن نتوصل عبر هذه الأطروحات «الواقعية»، إلى فهم علاقة واقع إنساني ـ معطى بغاية معطاة من ناحية أخرى، ولا علاقة الوعي باعتباره جوهراً بالواقع باعتباره جوهراً. إذا كان لا بدّ من تفسير الميل أو الفعل بغايته، فذلك لأن بنية القصد تطرح غايتها، خارج ذاتها. هكذا، فإن القصد يكوّن ذاته باختياره الغاية التي تعلن عنه.

رابعاً، انطلاقاً من أن القصد اختيار للغاية، وأن العالم ينكشف من خلال تصرفاتنا، فإن الاختيار القصدي للغاية هو الذي يكشف العالم والعالم ينكشف كذا أو كذا (بهذا النظام أو ذاك) وفقاً للغاية التي اختيرت. إن الغاية التي تضيء العالم وتكشفه، هي حالة في العالم ينبغي الحصول عليها، ولم توجد بعد، فالقصد هو وعي نظري بالغاية، لكنه لا يستطيع أن يكون ذلك إلا حين يجعل

نفسه وعياً غير نظري بإمكانيته الخاصة. هكذا، عندما أكون جائعاً، يمكن أن تكون غايتي وجبة شهية. لكن هذه الوجبة التي أستهدفها أبعد من الطريق المغبّر الذي أسير عليه، فأطرحها كمعنى لهذا الطريق (الذي يتجه نحو فندق حيث توجد الطاولة، وأطباق الطعام محضرة عليها، وحيث هناك من ينتظرني... إلخ) ولا يمكنني أن ادركها إلا بالترابط مع اندفاعي غير النظري المتجه نحو إمكانيتي الخاصة وهي الأكل من هذه الوجبة. وهكذا، فإن القصد يضيء العالم ويكشفه عبر انبثاق مزدوج لكن موحّد، انطلاقاً من غاية لا تزال موجودة، وإنه يحدّد نفسه عبر اختياره للممكن له. إن غايتي هي حالة موضوعية معينة في العالم، وإن الممكن لي هو بنية معينة لذاتيتي؛ فغايتي تنكشف لوعيي النظري، والممكن لي يرتدّ إلى وعيي غير النظري كي يكون خاصيَّة له.

خامساً، إذا لم يكن المعطى قادراً على تفسير القصد، فلا بدّ للقصد أن يحقق عبر انبثاقه بالذات قطيعة مع المعطى، مهما يكن هذا المعطى. ولا يمكن أن يكون الحال غير ذلك، وإلا سيكون لدينا امتلاء حاضر يعقب بشكل متواصل امتلاءً حاضراً، ولن يكون لدينا تصوّر مسبق للمستقبل. هذه القطيعة هي، إضافة إلى ذلك، ضرورية لتقويم المعطى. ولا يمكن للمعطى أن يكون حافزاً للقيام بعمل إذا لم يتمّ تقويمه. لكن لا يمكن القيام بهذا التقويم، إلا عبر اتخاذ مسافة تجاه المعطى، ووضعه بين هلالين، ما يفترض بالضبط انقطاعاً للتواصل. وإضافة إلى ذلك، إذا كان ينبغي ألاّ يكون هذا التقويم مجانياً واعتباطياً، يجب أن يتم في ضوء شيء ما، وهذا الشيء الذي يصلح لتقويم المعطى، لا يمكنه أن يكون سوى الغاية. هكذا فإن القصد الذي يطرح الغاية، يختار نفسه عبر انبثاق واحد موحد، ويقوّم المعطى انطلاقاً من هذه الغاية. والمعطى يُقوَّم، ضمن هذه الظروف، بالنسبة إلى شيء ما لم يوجد بعد، فيتم هكذا إيضاح الوجود في ـ ذاته في ضوء اللاوجود. وينتج عن ذلك تعديم مزدوج يتناول المعطى ويصبغه: من جهة فإن التعديم الأول ناتج عن القطيعة معه، مما يُفقده فعالية التأثير في القصد، ومن جهة أخرى، فإنه يتعرض إلى تعديم جديد، لمجرّد أن نعيد له هذه الفعالية انطلاقاً من عدم، أي التقويم. إن الواقع الإنساني الذي هو فعل، لا يمكن تصوّره في وجوده إلا كقطيعة مع المعطى. إنه الكائن الذي يجعل المعطى موجوداً، وذلك عبر القطيعة معه، وتوضيحه في ضوء ما هو غير موجود بعد.

سادساً، إن هذه الضرورة التي تحتّم على المعطى عدم الظهور إلا في إطار

تعديم من شأنه أن يكشفه، إنما تشكّل وحدة مع السلب الداخلي الذي وصفناه في الجزء الثاني من كتابنا. لا جدوى من التخيل أن الوعي يمكنه أن يوجد من دون معطى: سيكون عندئذٍ مجرّد وعي (بـ) ذاته من حيث هو وعي باللاشيء، أي سيكون عدماً مطلقاً. لكن، إذا كان الوعي موجوداً انطلاقاً من المعطى، ذلك لا يعني إطلاقاً أن المعطى هو شرط له: الوعي هو سلب محض للمعطى، ويوجد من حيث هو انسلاخ عن معطى موجود معين، ومن حيث هو التزام تجاه غاية معينة لم توجد بعد. لكن إضافة إلى ذلك، فإن السلب الداخلي لا يمكنه أن يكون سوى خاصية كائن يتخذ باستمرار مسافة تجاه ذاته. وإذا لم يكن سلباً لذاته، فهو سيكون ما هو عليه، أي مجرّد معطى: ولن يكون له، لهذا السبب، أي ارتباط بمعطى آخر، لأن المعطى ليس بطبيعته سوى ما هو عليه. وستُستبعد هكذا أي إمكانية لظهور عالم. ولكي لا يكون ما هو لذاته معطى، عليه أن يكوّن نفسه باستمرار من حيث إنه يتخذ مسافة تجاه ذاته، أي عليه أن يترك ذاته وراءه، كشيء معطى قد تجاوزه. وهذه الخاصية التي تميز ما هو لذاته، تفترض أنه الكائن الذي لا يجد أي دعم، ولا أي نقطة ارتكاز يستند إليها في ماضٍ كان قد كوّن نفسه فيه. لكن ما هو لذاته هو، خلافاً لذلك، حرٌّ ويستطيع أن يجعل عالماً ما حاضراً هناك، لأنه كائن عليه أن يكون ما كان عليه في ضوء ما سيكون عليه. تبدو حريته إذاً بمثابة كينونته ذاتها. لكن بما أن هذه الحرية ليست كائناً معطى، ولا ميزة، فلا يمكنها أن توجد إلا عبر اختيارها لذاتها. إن حرية ما هو لذاته ليست دائماً ملتزمة؛ وليس المقصود بالحرية هنا، قدرة غير محدّدة سابقة لوجودها كاختيار، فلا ندرك أنفسنا إطلاقاً إلا كاختيار يكوّن نفسه في الوقت الحاضر. لكن الحرية هي، بكل بساطة، كون هذا الاختيار غير مشروط دائماً.

سابعاً، إن خياراً مماثلاً، يتم من دون نقطة ارتكاز، ويملي على نفسه حوافزه، يمكنه أن يبدو عبثياً، وهو كذلك بالفعل. ذلك أن الحرية هي اختيار لكينونتها وليست هي الأساس لكينونتها. سنعود إلى هذه العلاقة بين الحرية والوقائعية في الفصل الحاضر. يكفي الآن القول إن الواقع ـ الإنساني يستطيع أن يختار ذاته كما يريدها، لكنه لا يستطيع إلا أن يختار ذاته، ولا يستطيع حتى أن يرفض أن يوجد: الانتحار هو اختيار كينونة وتأكيد لها. وهكذا فإن الواقع ـ الإنساني يشارك، عبر هذه الكينونة المعطاة له، في العرضية الكونية للوجود، ويشارك بالنتيجة في ما كنا ندعوه «العبثية». هذا الاختيار هو عبثي، ليس لأنه

من دون مبرر، بل لأنه لم يكن هناك إمكانية لعدم الاختيار. ومهما يكن هذا الاختيار، فإن الكائن يؤسس له ويستعيده، لأنه اختيارٌ موجود. لكن ما ينبغي ملاحظته هنا، هو أن هذا الاختيار ليس عبثياً بالمعنى الذي نقصده في عالم عقلاني حيث تنبثق ظاهرة من دون أن تربطها أسباب بالظواهر الأخرى: الاختيار عبثي بمعنى أنه بواسطته، تأتي كل الأسس وكل الأسباب إلى الوجود، وتكتسب فكرة العبث بالذات معناها. إنه عبثي من حيث إنه يتجاوز كل الاسباب والمبررات. هكذا، ليست الحرية هي العرضية من دون قيد ولا شرط، من حيث إنها ترتدّ إلى كينونتها لتوضيحها في ضوء غايتها، فهي تفلت باستمرار من العرضية، فتستدخلها وتعدّمها وتجعلها ذاتية، بحيث تتحول العرضية المعدّلة بهذا الشكل، بأكملها، إلى مجانية الاختيار.

ثامناً، المشروع الحرّ أساسي، لأنه هو كينونتي أنا، فلا الطموح ولا الشغف في أن أكون محبوباً، ولا عقدة النقص يمكن اعتبارها مشاريع أساسية. إذْ ينبغي فهمها، على عكس ذلك، انطلاقاً من مشروع أساسي، يمكننا التعرّف إليه حين لا يعود بإمكاننا تفسيره انطلاقاً من أي مشروع آخر، وحين نجده كلياً وشاملاً، فلا بدّ من منهج فنومينولوجي خاص لتوضيح هذا المشروع الأصلي. وهذا المنهج هو ما ندعوه تحليلاً نفسياً وجودياً، وسنتحدث عنه في الفصل اللاحق. يمكننا القول منذ الآن، إن المشروع الأساسي الذي هو أنا، هو مشروع لا يتعلق بعلاقاتي مع هذا الموضوع الخاص أو ذاك الموضوع من العالم، بل يتعلق بكينونتي ـ في ـ العالم ككل شامل ـ وبما أن العالم نفسه لا ينكشف إلا في ضوء غاية ـ فإن هذا المشروع يطرح كغاية له، نموذج علاقة بالوجود، يريد ما هو لذاته أن يقيمه ويحافظ عليه. ليس هذا المشروع آنياً، لأنه لا يمكنه أن يكون «داخل» الزمن. وكذلك ليس هو غير زمنيّ بحيث «يجعل نفسه زمنياً» في ما بعد. لهذا السبب، نرفض «الاختيار العقلاني» لدى كَنْت. إن بنية الاختيار تفترض بالضرورة أن يكون اختياراً داخل العالم. إن الاختيار الذي هو اختيار انطلاقاً من لا شيء، واختيار ضد لا شيء، لن يكون اختياراً لأي شيء، وسيضمحلّ كاختيار. ولا يوجد سوى الاختيار الظواهري، إذا كان المقصود بالظاهرة هنا هو المطلق. لكن الاختيار يكوّن زمنيته عبر انبثاقه ذاته، لأنه بواسطته، يتدخل المستقبل ليوضح الحاضر ويكوّنه كحاضر، وذلك حين يعطي «الوقائع المعطاة» في ـ ذاتها، دلالة الكينونة الماضية. إلا أنه لا ينبغي أن

يعني ذلك أن المشروع الأساسي هو امتداد ملازم «لحياة» ما هو لذاته بأكملها. بما أن الحرية هي وجود ـ من دون ـ سند ومن دون ـ دعم، فلا بدّ للمشروع من أن يتجدّد باستمرار كي يكون موجوداً. إنني أختار نفسي باستمرار، ولا يمكنني إطلاقاً أن أظلّ موجوداً مثلما كنت قد اخترت نفسي سابقاً، وإلا سيتحول وجودي إلى مجرّد وجود في ـ ذاته. إن الضرورة التي تجعلني أختار نفسي باستمرار هي نفسها هذا السعي ـ الملاحَق الذي يكوّنني كوجود. لكن، بما أن المقصود هو اختيار بالتحديد، فبمقدار ما يتشكّل هذا الاختيار، فإنه يدلّ عامة على خيارات أخرى من حيث إنها ممكنة. إن إمكانية هذه الخيارات الأخرى، لا يتم توضيحها ولا يتم طرحها كموضوع، بل تُعاش عبر شعور بأنها غير مبررة، وتجد تعبيراً لها في عبثية اختياري، وبالنتيجة في عبثية كينونتي. هكذا فإن حريتي تتآكل حريتي. انطلاقاً من حريتي هذه، أطرح الممكن الكلي لي كمشروع، لكنني أطرح بذلك حريتي وقدرتي الدائمة على تعديم هذا المشروع الأولي، وعلى تحويله إلى ماضٍ. وهكذا، في اللحظة التي يفكر فيها ما هو لذاته أن يدرك ذاته، ويعلن عما هو عليه، بواسطة عدم ينطلق به إلى الأمام، يفلت من ذاته لأنه يطرح بذلك قدرته على أن يكون غير ما هو عليه. سيلزمه لذلك أن يوضح عدم وجود المبرر الذي يدفعه ليجعل اللحظة تنبثق، أي أن يوضح انبثاق مشروع جديد على أنقاض المشروع القديم. لكن، بما أن انبثاق المشروع الجديد هذا يشترط تعديماً سريعاً للمشروع القديم، فإن ما هو لذاته لا يمكنه أن يكتسب وجوداً جديداً: في اللحظة التي يتخلى فيها عن مشروع الماضي القديم، عليه أن يكون هو هذا المشروع، من حيث إنه «كان» هو هذا المشروع ـ ذلك يعني أن هذا المشروع القديم يصبح من الآن وصاعداً جزءاً من الموقف الذي يوجد فيه ما هو لذاته. إن أي قانون للوجود لا يمكنه أن يحدّد قبلياً عدد المشاريع المختلفة التي هي أنا: إن وجود ما هو لذاته هو الشرط الذي يحدّد بالفعل ماهيته. لكن ينبغي مراجعة ماضي كل واحد منا، من أجل تكوين فكرة فريدة عن فرادة كل كينونة ـ لذاتها. إن مشاريعنا الخاصة المتعلقة بتحقيق غاياتنا الخاصة في العالم، تندمج ضمن المشروع الشامل الذي هو نحن. لكن، بما أننا تحديداً، اختيار وفعل بشكل كامل، فإن هذه المشاريع الجزئية لا يحدّدها المشروع الشامل: إنها لا بدّ من أن تكون خيارات، ولدى كل منها هامش معين من العرضية واللاحتمية والعبثية، مع أن كل مشروع، من حيث كونه مطروحاً كمشروع، هو تخصيص للمشروع الشامل ضمن الظروف

الخاصة للموقف، ولا يمكن فهمه دائماً إلا بالنسبة إلى الكل الشامل لكينونتي ـ في ـ العالم.

نعتقد أننا، بهذه الملاحظات القليلة، وصفنا حرية ما هو لذاته في وجوده الأصلي. لكن سنلاحظ أن هذه الحرية تتطلب معطى، ليس كشرط لها، بل لأكثر من سبب: قبل كل شيء، لا يمكن تصوّر الحرية إلا كتعديم لمعطى (النتيجة الخامسة)، وإنها، بمقدار ما هي سلب داخلي ووعي، فهي تشارك في الضرورة التي تحتّم أن يكون الوعي وعياً بشيء ما (النتيجة السادسة). وإضافة إلى ذلك، الحرية هي حرية الاختيار، لكنها ليست حرية عدم الاختيار. حين لا أختار، فإنني في الواقع، أختار ألا أختار. وينتج عن ذلك، أن الاختيار هو أساس للكائن المختار، وليس أساساً لفعل الاختيار. من هنا عبثية الحرية (النتيجة السابعة). هنا أيضاً، تحيلنا الحرية إلى المعطى الذي ليس هو سوى وقائعية ما هو لذاته. أخيراً، على الرغم من أن المشروع الشامل يسلط الضوء على العالم ككل شامل، فإنه يستطيع أن يصبح مشروعاً خاصاً مرتبطاً بهذا العنصر أو بذاك العنصر من الموقف، وبالنتيجة، بعرضية العالم. كل هذه الملاحظات تحيلنا إذاً إلى مشكلة صعبة: إنها مشكلة علاقات الحرية بالوقائعية. وتلتقي هذه الملاحظات، من جهة أخرى، بالاعتراضات العينية التي وُجّهت إلينا: هل يمكنني اختيار أن أكون كبيراً إذا كنت صغيراً؟ وأن يكون لديّ ذراعان إذا كنت أكتعاً؟... إلخ. وتتناول هذه الاعتراضات بالضبط «الحدود» التي يفرضها الموقف الوقائعي على اختياري الحرّ لذاتي. يجدر إذاً تفحص المظهر الآخر للحرية، «مقلبها» الآخر: علاقتها بالوقائعية.

II ـ حرية ووقائعية: الموقف

يقوم البرهان الحاسم الذي يستعمله الحس السليم ضد الحرية، على تذكيرنا بعجزنا، فبعيداً عن كوننا قادرين كما نشاء، على تغيير الموقف الذي نوجد فيه، يبدو أننا غير قادرين على تغيير أنفسنا. لست حراً في الإفلات من حتمية انتمائي إلى طبقتي وأمتي وعائلتي، ولست حرّاً في إنشاء سلطتي وثروتي، ولا في التغلب على شهواتي الأكثر تفاهة أو على عاداتي. إنني أولد عاملاً فرنسياً، مصاباً وراثياً بالسفلس أو بالسل. ومهما كان تاريخ حياة الفرد، فهو تاريخ لفشلٍ. إن مُعامل معاكسة الأشياء لنا، هو بالشكل الذي يلزمنا فيه سنوات من الصبر

للحصول على أقل نتيجة. كذلك، ينبغي «الخضوع للطبيعة من أجل التحكم بها»، أي ينبغي أن أدمج عملي ضمن العناصر المكوّنة للحتمية. إضافة إلى كون الإنسان «لا يصنع نفسه»، فإن المناخ «يصنعه»، وكذلك الأرض والعرق والطبقة واللغة وتاريخ الجماعة التي ينتمي إليها، والوراثة والظروف الفردية لطفولته، والعادات المكتسبة والأحداث الكبرى والصغرى في حياته.

لم يربك هذا البرهان أنصار الحرية الإنسانية إطلاقاً: ولقد كان ديكارت أول من أقرّ، في الوقت ذاته، بأن الإرادة لامتناهية، وأنه ينبغي «أن نحاول التغلب على أنفسنا بدلاً من التغلب على القدر». ذلك أنه يجدر بنا هنا أن نميز بين عدة أمور، فكثير من الوقائع التي يعرضها أتباع الحتمية، لا يمكن أخذها بعين الاعتبار. إن مُعامل معاكسة الأشياء لنا، لا يمكنه أن يكون، بشكل خاص، برهاناً ضد حريتنا، لأن مُعامل المعاكسة هذا ينبثق بواسطتنا، أي بسبب طرحنا المسبق لغاية معينة. إن هذه الصخرة التي تبدي مقاومة صلبة إذا أردت نقلها من مكانها، ستقدم على عكس ذلك، مساعدة قيّمة إذا أردت تسلّقها كي أتأمل مشهداً. الصخرة حيادية بحدّ ذاتها ـ إذا كان ممكناً تفحص ما يمكنها أن تكون بحدّ ذاتها ـ أي إنها تنتظر غاية تلقي الضوء عليها كي تظهر معاكِسة أو مساعِدة. وكذلك فإنها لا تظهر بطريقة أو بأخرى إلا داخل مركّب ـ أداتي قائم مسبقاً. من دون المعاول وعصيّ التسلّق، والدروب التي شُقّت سابقاً، وتقنية الصعود، لن يكون تسلّقها لا سهلاً ولا عسيراً، فلن تطرح المسألة، ولن يكون لها أي علاقة، من أي نوع، بتسلّق المرتفعات. هكذا، على الرغم من أن الأشياء الخام (التي يدعوها هايدغر «الموجودات الخام») تستطيع أصلاً أن تحدّ من حريتنا في العمل، فإن حريتنا هي نفسها التي يجب أن تشكّل مسبقاً الإطار والتقنية والغايات التي تبدو الأشياء الخام بالنسبة إليها، حدوداً لحريتنا هذه. وحتى إذا بدت الصخرة «عصية على التسلق»، وإذا توجّب علينا التخلي عن تسلقها، فلنلاحظ أنها لم تبدُ كذلك إلا لأننا أدركنا، في الأصل، أنها «قابلة للتسلّق». إن حريتنا هي التي تشكل إذاً الحدود التي ستصادفها هي في ما بعد. من المؤكد أنه، بعد هذه الملاحظات، تبقى رواسب لا يمكن تسميتها ولا تصوّرها، تخصّ ما هو في ـ ذاته المعني، وهي التي تجعل هذه الصخرة ملائمة أكثر للتسلّق، وتلك الصخرة غير ملائمة، في عالم تضيئه حريتنا. لكن هذه الرواسب لا تحدّ، في الأصل، من حريتنا، بل تنبثق حريتنا بفضلها كحرية ـ أي بفضل ما هو في ـ ذاته

الخام من حيث هو كذلك. وسيوافق الحسّ السليم معنا، أن الكائن الذي يُعتبر حراً، هو ذلك الذي يستطيع أن يحقق مشاريعه. لكن، كي يتضمن الفعل الإرادي تنفيذاً، ينبغي أن يكون هناك تمايز قبْلي بين تشكيل الغاية الممكنة كمشروع وتحقيق هذه الغاية. إذا كان كافياً أن أتصوّر كي أنفّذ، فها أنا منغمس في عالم شبيه بعالم الحلم، حيث لا يعود هناك تمييز على الإطلاق، بين الممكن والواقع. أنا محكوم، منذ تلك اللحظة، أن أرى العالم يتغيّر وفقاً لتغيرات وعيي، فلا يمكنني أن «أضع تصوّري» بين هلالين، ولا أن أقوم «بتعليق الحكم» الذي سيميّز بين تخيّل بسيط واختيار واقعي. إن الموضوع الذي يظهر حالما أتصوّره، لن يكون خياراً ولا أمنية. حين يزول التمييز بين الأمنية البسيطة، أي بين التصور الذي يمكن أن أختاره والخيار الفعلي. تزول الحرية معه. نكون أحراراً عندما يكون الحدّ الأقصى الذي نعلن به عما نحن عليه، هو غاية أي إنه ليس موجوداً واقعياً، كالموضوع الذي يُرضي أمنيتنا، بل موضوعاً لم يوجد بعد. لكن، منذ تلك اللحظة، لن تكون هذه الغاية متعالية إلا إذا كانت منفصلة عنا ويمكن بلوغها في الوقت ذاته. وحده مجموع موجودات واقعية يستطيع أن يفصلنا عن هذه الغاية ـ كما أنه لا يمكن تصوّر هذه الغاية إلا كحالة مستقبلية لموجودات واقعية تفصلني عنها. إنها ليست سوى نظرة إجمالية لنظام من الموجودات، أي لسلسلة من الترتيبات التي يجب إجراؤها على هذه الموجودات، بالارتكاز على علاقاتها الحالية. ويكشف ما هو لذاته، عبر السلب الداخلي، الموجودات في علاقاتها المتبادلة، بواسطة الغاية التي يطرحها، وهو يشكّل هذه الغاية كمشروع انطلاقاً من التحديدات التي يدركها في كل موجود. ليست هناك حلقة مفرغة، كما رأينا، لأن انبثاق ما هو لذاته يحصل دفعة واحدة. لكن، إذا كان الأمر كذلك، فإن نظام الموجودات يبدو ضرورياً بالنسبة إلى الحرية نفسها، لأنه بهذه الموجودات، تنفصل الحرية عن الغاية التي تسعى وراءها، وتنضمّ إليها، فتعلن هذه الغاية لها ما هي عليه، بحيث إن المقاومات التي تكتشفها الحرية في الموجود، لا تشكّل خطراً عليها، بل تتيح لها أن تنبثق كحرية. ولا يمكن أن يكون ما هو لذاته حراً إلا إذا كان ملتزماً في عالم يقاومه. خارج هذا الالتزام، تفقد مفاهيم الحرية والحتمية والضرورة حتى معناها.

إضافة إلى ذلك، علينا أن نوضح بدقة، خلافاً للحسّ المشترك لدى العامّة، أن «كون الإنسان حراً» لا يعني أنه «يحصل على ما يريد»، بل يعني أنه «يقرر

بذاته أن يريد (بالمعنى الواسع لكلمة «يختار»)». بعبارة أخرى، إن النجاح ليس مهماً بأي حال، بالنسبة إلى الحرية، فالمنازعة بين الحس المشترك لدى العامّة والفلاسفة ترجع هنا إلى سوء تفاهم: المفهوم الأمبيريقي والشعبي للحرية، الناتج عن ظروف تاريخية، سياسية وأخلاقية يُعادل «القدرة على الحصول على غايات مختارة». أما المفهوم التقني والفلسفي للحرية، وهو الوحيد الذي كنا نأخذه هنا بعين الاعتبار، فيعني فقط: استقلالية الاختيار. إلا أنه ينبغي الملاحظة أن الاختيار الذي هو مماثل للفعل، يفترض الشروع بالتنفيذ كي يتميز من الحلم والأمنية. وهكذا، لن نقول عن أسير إنه دائماً حرّ في الخروج من السجن، وهذا أمر عبثي، ولا إنه دائماً حرّ في تمني الإفراج عنه، وهذا تحصيل حاصل لا قيمة له، بل يجب أن نقول إنه دائماً حرّ في القيام بمحاولة الهروب (أو بمحاولة إطلاق سراحه)، أي إنه مهما كان وضعه، يطرح مشروع هروبه، ويثبت لنفسه قيمة مشروعه عبر الشروع بالتنفيذ. بما أن وصفنا للحرية لا يميز بين الاختيار والفعل، فهو يجبرنا بالنتيجة على التخلي عن التمييز بين القصد والفعل. لا يمكن الفصل بين القصد والفعل مثلما لا يمكن الفصل بين الفكر واللغة التي تعبّر عنه. وكما أن كلامنا يُعلمنا عن فكرنا، فإن أفعالنا تعلمنا عن مقاصدنا ونوايانا، أي إنها تسمح لنا بأن نستخرجها ونتصورها ونجعل منها مواضيع بدلاً من الاكتفاء بأن نعيشها أي بأن نعيها بطريقة غير نظرية. وهذا التمييز الأساسي بين حرية الاختيار وحرية الحصول على نتيجة، كان قد عالجه بالتأكيد ديكارت بعد الفلسفة الرواقية. إنه يضع حداً لكل المنازعات حول مفهوم «الإرادة» ومفهوم «القدرة»، والتي مازالت تخلق تعارضاً حتى يومنا بين أنصار الحرية وخصومها.

صحيح أيضاً أن الحرية تصادف أو يبدو أنها تصادف حدوداً، بسبب المعطى الذي تتجاوزه أو تعدّمه، فإظهار أن مُعامل معاكسة في الشيء، وطابعه كعائق (إضافة إلى طابعه كأداة) هو ضروري لوجود الحرية، إنما هو استخدام لبرهان ذي حدّين، لأنه إذا أتاح لنا إثبات أن المعطى لا يلغي الحرية، فإنه يدلّ من ناحية أخرى، على شيء ما من حيث إنه شرط أنطولوجي مفروض على الحرية. ألا يحق لنا القول، مثل بعض الفلاسفة المعاصرين: من دون عائق، لا وجود لحرية؟ وبما أننا لا نستطيع الإقرار بأن الحرية تخلق لنفسها ما يعيقها ـ وهذا أمر عبثي بالنسبة إلى أي شخص يفهم ما هي العفوية ـ يبدو أنه توجد هنا أسبقية أنطولوجية لما هو في ـ ذاته على ما هو لذاته. ينبغي إذاً اعتبار الملاحظات السابقة محاولات بسيطة

لتمهيد الطريق من أجل استعادة مسألة الوقائعية من بدايتها.

لقد برهنا أن ما هو لذاته حرّ. لكن ذلك لا يعني أنه الأساس لذاته. إذا كان كون المرء حراً معناه أن يكون الأساس لذاته فإنه سيتوجب على الحرية أن تقرر وجود كينونتها. ويمكن فهم هذه الضرورة بطريقتين: ينبغي أولاً أن تقرر الحرية أن تكون حرة، أي لا ينبغي أن تكون اختياراً لغاية فحسب، بل أن تكون أيضاً اختياراً لذاتها كحرية. ذلك يفترض إذاً أن تكون إمكانية كونها حرة وإمكانية عدم كونها حرّة، موجودتين على حدّ سواء قبل الاختيار الحرّ لإحداهما، أي قبل الاختيار الحرّ للحرية. لكن بما أنه لا بدّ عندئذٍ من وجود حرية مسبقة تختار أن تكون حرة، أي تختار، في الحقيقة، أن تكون ما هي عليه أصلاً، فهذا سيحيلنا إلى ما لا نهاية، لأنها ستكون هي بحاجة أيضاً إلى حرية أخرى سابقة كي تختارها وهكذا دواليك. في الواقع، إننا حرية تختار، لكننا لا نختار أن نكون أحراراً: نحن محكومون بالحرية، كما قلنا سابقاً، وقد «أُلقي» بنا في الحرية، و«هُجرنا» فيها، بحسب تعبير هايدغر. وكما نرى، ليس لهذا الهجران منشأ آخر سوى وجود الحرية بالذات. إذا عرّفنا الحرية بأنها إفلات من المعطى، من الواقعة، فهناك «واقعة» الإفلات من الواقعة، إنها وقائعية الحرية.

لكن يمكننا أيضاً أن نفهم عدم كون الحرية هي الأساس لذاتها، بطريقة أخرى تؤدي إلى نتائج مماثلة. إذا كانت الحرية تقرّر وجود كينونتها، فلا ينبغي أن يكون الكائن غير الحرّ ممكناً فحسب، بل ينبغي أيضاً أن يكون عدم وجودي المطلق ممكناً. بعبارة أخرى، رأينا أن الغاية، في المشروع الأصلي للحرية، تتجه نحو الحوافز كي تكوّنها، لكن إذا كان لا بدّ من أن تكون الحرية هي الأساس لذاتها، ينبغي أن تتجه الغاية، فوق ذلك، نحو الوجود ذاته كي تجعله ينبثق. وواضح ما سينتج عن ذلك، إن ما هو لذاته سيتخلص من العدم كي يصل إلى الغاية التي يحدّدها لنفسه. وهذا الوجود الذي يستمد مشروعيته من غايته، إنما هو وجود من جهة الحق وليس من جهة الواقع. وصحيح أنه من بين آلاف الطرق التي يحاول بها ما هو لذاته أن ينسلخ عن عرضيته الأصلية، هناك طريقة واحدة تقوم على محاولته جعل الآخر يعترف به كوجود قانوني. نحن لا نتمسك بحقوقنا الفردية إلا في إطار مشروع واسع يهدف إلى أن يمنحنا الوجود انطلاقاً من الوظيفة التي نقوم بها. هذا هو السبب الذي يحاول من أجله الإنسان غالباً أن يتماهى بوظيفته، كما يحاول ألا يرى

في داخله سوى «رئيس محكمة الاستئناف»، «أمين الصندوق العام»... إلخ. كل وظيفة من هذه الوظائف لها وجودها الذي تبرره غايتها، وإن تماهي الإنسان بإحداها، يعني بالنسبة إليه أنه أنقذ وجوده من العرضية. لكن هذه الجهود التي يبذلها للإفلات من العرضية الأصلية لا تؤدي إلا إلى تثبيت وجود هذه العرضية. ولا يمكن للحرية أن تقرّر وجودها، بواسطة الغاية التي تطرحها. ولا شك في أنها لا توجد إلا عبر اختيارها لغاية، لكنها لا تتحكم بواقعها كحرية تعلن بواسطة غايتها عمّا هي عليه. إن حرية تخلق وجودها بذاتها، في الوجود، تفقد معناها كحرية، لأن الحرية ليست، في الواقع، مجرّد قدرة غير محدّدة. وإذا كانت كذلك، تصبح عدماً أو في ـ ذاتها. إن تصوّر الحرية كقدرة مجردة، موجودة قبل خياراتها، إنما ناتج عن تركيب خاطئ يجمع ما هو في ـ ذاته والعدم. إنها تحدّد نفسها «كفعل»، عبر انبثاقها ذاته. لكن، كما رأينا، الفعل يفترض تعديماً لمعطى. إننا نفعل شيئاً ما من شيء ما. هكذا، فإن الحرية هي نقص في كينونتها بالنسبة إلى كائن معطى، وليست انبثاقاً لكائن ممتلئ. إذا كانت هي هذا الثقب في الكينونة، هذا العدم في الكينونة الذي ذكرناه، فإنها تفترض كل الكينونة كي تنبثق كثقب في قلب الكائن الحرّ. لا يمكنها إذاً أن تحدّد وجودها انطلاقاً من العدم، لأن كل ما يتولّد من العدم لا يمكنه أن يكون سوى وجود في ـ ذاته. لقد أثبتنا، من جهة أخرى، في الجزء الأول من هذا المؤلف، أن العدم لا يستطيع أن يظهر في أي مكان، إذا لم يكن في قلب الكينونة. نلتقي هنا مع متطلبات الحس المشترك لدى العامّة: ليس بإمكاننا، من الناحية التجريبية، أن نكون أحراراً إلاّ بالنسبة إلى وضع قائم وعلى الرغم من هذا الوضع. سيقال إنني حرّ بالنسبة إلى هذا الوضع القائم، عندما لا يعيقني. وهكذا، إن التصور الأمبيريقي والعملي للحرية هو سلبي بالتمام، فهو ينطلق من تفحص موقف معين، ويستنتج أن هذا الموقف يدعني حراً في سعيي وراء هذه الغاية أو تلك. حتى إنه يمكن القول إن هذا الموقف هو الشرط المحدّد لحريتي، بمعنى أنه موجود هناك كي لا يعيقني ويُلزمني. انزع «ممنوع سير السيارات» من الشوارع بعد «منع التجوّل» ـ فماذا يمكن أن تعنيه لي حرية التجول ليلاً (وهي حرية يمنحني إياها جواز مرور مثلاً)؟

هكذا فإن الحرية هي أدنى كائن يفترض الوجود لينسحب منه، فهي ليست حرة في أن لا توجد، وليست حرة في أن لا تكون حرّة. وسندرك فوراً الارتباط

بين هاتين البنيتين: بما أن الحرية هي إفلات من الوجود، فلا يمكنها أن تتحقق وهي «إلى جانب» الوجود، كما لو أنها تحلّق فوقه بطريقة جانبية: لا يفلت الإنسان من سجن لم يكن مسجوناً فيه. إن اندفاع الذات على هامش الوجود لا يمكنه، بأي حال، أن يتكون كتعديم لهذا الوجود، فالحرية هي الإفلات من التزام في الوجود، إنها تعديم لما هي عليه من وجود. ذلك لا يعني أن الواقع ـ الإنساني يوجد أولاً ثم يصبح حراً في ما بعد. «في ما بعد» و«أولاً» هما عبارتان خلقتهما الحرية نفسها. غير أن انبثاق الحرية يحصل عبر تعديم مزدوج لما هي عليه من كينونة، وللوجود الذي هي في وسطه. وبطبيعة الحال، إنها ليست ذلك الكائن بمعنى وجود في ـ ذاته. لكنها تعمل بحيث يكون هناك هذا الوجود الذي هو كينونتها، لكنه وراءها، فتكشفه في كل نواقصه في ضوء الغاية التي تختارها: عليها أن يكون لها وجود وراءها، وهو وجود لم تختره، وبمقدار ما تتجه نحوه لتكشفه، فهي تعمل كي يظهر هذا الوجود الذي هو وجودها، مرتبطاً بالكينونة بكل امتلائها، أي كي يوجد وسط العالم. لقد قلنا إن الحرية ليست حرة في أن تختار أن لا تكون حرّة، وأن لا تكون موجودة، ذلك أن عدم قدرتها على عدم كونها حرة هي وقائعية الحرية، وعدم قدرتها على عدم كونها موجودة هي عرضيتها. العرضية والوقائعية ليستا سوى الشيء ذاته: هناك وجود لا بدّ للحرية من أن تكونه بالشكل الذي لا تكونه (أي بحيث إنها تعدّمه). أن يوجد المرء من حيث إن ذلك هو واقعة الحرية أو عليه أن يكون كائناً وسط العالم، هما الشيء ذاته، وذلك يعني أن الحرية هي في الأصل، علاقة بالمعطى.

لكن ما هي علاقتها بالمعطى؟ هل المقصود بذلك أن المعطى (ما هو في ـ ذاته) هو الشرط المحدّد للحرية؟ لننظر ملياً في الأمر: ليس المعطى سبباً للحرية (لأنه لا يستطيع أن يولّد سوى ما هو معطى) ولا مبرراً لها (لأن كل «مبرّر» يأتي بواسطة الحرية إلى العالم). وليس كذلك شرطاً ضرورياً للحرية، لأنها عرضية خالصة. وليس المعطى أيضاً مادة ضرورية لا بدّ من أن ترتكز عليها في ممارستها، لأن هذا سيفترض أن الحرية موجودة بطريقة جاهزة، كالصورة عند أرسطو (Aristote) وكالنفحة عند الرواقيين، وهي تبحث عن مادة لتشكيلها. وليس المعطى عنصراً مكوّناً للحرية، لأنها تستدخل ذاتها كسلب داخلي لهذا المعطى. لكنه العرضية الخالصة التي تسلبها الحرية عبر ممارستها التي تكوّن فيها ذاتها كاختيار، وإنه الامتلاء الوجودي الذي تصبغه الحرية

بالنقص والسالبية، عبر كشفه وتوضيحه في ضوء غاية ليست موجودة، إنه الحرية نفسها من حيث إنها موجودة ـ ومهما تفعل الحرية فلا يمكنها أن تفلت من وجوده. لقد فهم القارئ أن هذا المعطى ليس سوى ما هو في ـ ذاته الذي يعدّمه ما هو لذاته من حيث إنه عليه أن يكونه، وهو ليس سوى الجسد من حيث هو وجهة نظر حيال العالم، وليس سوى الماضي من حيث إن ما هو لذاته كان ذلك الماضي كماهيّة له: إنها ثلاث دلالات على واقع واحد. حين تقوم الحرية بالتعديم عبر انكفائها على ذاتها، فإنها ترسي، من وجهة نظر الغاية، نظام علاقات بين كائنات في ـ ذاتها، أي بين الامتلاء الوجودي الذي ينكشف عندئذٍ من حيث هو عالم، والكينونة التي عليها أن تكونها وسط هذا الامتلاء الوجودي، والتي تتجلى من حيث هي «هذا الكائن» الحاضر هنا الذي عليها أن تكونه. وهكذا، فإن الحرية تكوّن، عبر اندفاعها باتجاه غاية، معطى خاصاً عليها أن تكونه كوجود وسط العالم. إنها لا تختار هذا المعطى، لأن هذا سيعني اختياراً لوجودها الخاص. لكنها، باختيارها لغايتها، تجعله ينكشف بهذا الشكل أو ذاك، في هذا الضوء أو ذاك، بالارتباط مع اكتشاف العالم ذاته. هكذا، إن عرضية الحرية بالذات والعالم الذي يحاصر بعرضيته هذه العرضية، لن يظهرا للحرية إلا في ضوء الغاية التي اختارتها، أي إنهما لا يظهران كموجودات خام، بل يظهران في ضوء موحّد للتعديم ذاته. ولن يكون بإمكان الحرية إطلاقاً، أن تستعيد هذا الكلّ كمعطى محض، لأنه ينبغي أن يحصل ذلك خارج كل اختيار، وأن تكفّ الحرية إذاً عن كونها حرية. سنطلق تسمية «موقف» على عرضية الحرية في الامتلاء الوجودي للعالم، من حيث إن هذا المعطى الذي لا يوجد هناك إلا كي لا يعيق الحرية، لا ينكشف لهذه الحرية إلا من حيث إنه مكشوف مسبقاً في ضوء الغاية التي اختارتها. هكذا، لا يظهر المعطى إطلاقاً لما هو لذاته، كموجود خام وفي ـ ذاته؛ إنه يتكشف دائماً كحافز لأنه لا ينكشف إلا في ضوء غاية توضحه. الموقف والتحفيز يشكّلان وحدة. ويتكشف ما هو لذاته منخرطاً في الوجود الذي يحاصره ويهدده، ويكتشف الوضع القائم الذي يحيط به كحافز يثير لديه ردة فعل دفاعية أو هجومية. لكنه لا يمكنه أن يقوم بهذا الاكتشاف إلا لأنه يطرح بحرية الغاية التي يبدو الوضع القائم بالنسبة إليها معاكساً أو ملائماً. لا بدّ لهذه الملاحظات من أن تعلمنا أن الموقف الذي هو نتاج مشترك لعرضية ما هو في ـ ذاته وللحرية، إنما هو ظاهرة ملتبسة بحيث يستحيل على ما هو لذاته أن يميز مدى إسهام

الحرية ومدى إسهام الموجود الخام في تشكيل هذه الظاهرة. لأنه كما أن الحرية هي إفلات من عرضية لا بدّ من أن تكونها كي تفلت منها، كذلك فإن الموقف هو تنسيق حرّ وتوصيف حرّ لمعطى خام لا يمكن توصيفه كيفما كان. ها أنا عند سفح صخرة تبدو لي وكأنه «يتعذر تسلّقها». ذلك يعني أن الصخرة تظهر لي في ضوء مشروعي لتسلّقها ـ وهو مشروع ثانوي يستمد معناه انطلاقاً من مشروع أصلي هو وجودي ـ في ـ العالم. هكذا، تنفصل الصخرة على خلفية عالم، تحت تأثير الخيار الأصلي لحريتي. لكن الذي لا يمكن لحريتي أن تقرره من جهة أخرى، هو ما إذا كانت الصخرة التي يجب تسلقها، ملائمة للتسلق أم لا. ذلك يشكل جزءاً من الكينونة الخام للصخرة. غير أن الصخرة لا يمكنها إظهار مقاومتها للتسلق، إلا إذا دمجتها الحرية في «موقف» يتمحور حول التسلق. بالنسبة إلى متنزه بسيط يمر على الطريق، ومشروعه الحرّ هو تأمل محض لجمالية المنظر، لا تتكشف الصخرة له كصخرة يمكن تسلقها أو يتعذر تسلقها، بل تبدو فقط جميلة أو قبيحة. هكذا يستحيل أن نحدد، في كل حالة خاصة، ما يخصّ الحرية وما يخصّ الكينونة الخام لما هو لذاته، فالمعطى في ـ ذاته لا ينكشف كممانَعة أوكمعاوَنة إلا في ضوء الحرية التي تندفع عبر مشروع. لكن الحرية التي تندفع عبر مشروع، تنظم الإضاءة بحيث يتكشف ما هو في ذاته كما هو، أي ممانعاً أو ملائماً، انطلاقاً من أن ممانعة المعطى لا تُدرك مباشرة كصفة في ذاتها للمعطى، بل تُدرك فقط كدلالة على ماهية لا يمكن إدراكها، وذلك من خلال إضاءة حرة وانحراف حرّ لهذه الإضاءة. وإنه من خلال انبثاق حرّ للحرية، وبواسطة هذا الانبثاق فقط، يعرض العالم ويكشف معاكسات يمكنها أن تجعل الغاية المستهدفة كمشروع، غير قابلة للتحقيق: الإنسان لا يصادف عقبة إلا في إطار حريته. وإضافة إلى ذلك، من المستحيل أن نحدد قبلياً ما يخصّ الموجود الخام وما يخصّ الحرية في الطابع المعاكس لموجود خاص. إن ما هو عقبة بالنسبة إلي، لن يكون كذلك بالنسبة إلى الآخر، فلا توجد عقبة مطلقة، بل تكشف العقبة مُعامل معاكستها من خلال التقنيات المخترعة بحرية، والمكتسبة بحرية، إنها تكشفه أيضاً وفقاً لقيمة الغاية التي تطرحها الحرية. لن تكون هذه الصخرة عقبة إذا أردت أن أصل، بأي ثمن، إلى قمة الجبل، لكنها على العكس من ذلك، سوف تثبط عزيمتي إذا وضعتُ بحرية حدوداً لمشروعي ولرغبتي في الصعود. وهكذا، يكشف العالم لي، بمُعامل معاكسته، الطريقة التي أتمسّك فيها بالغايات التي أحدّدها

لنفسي، بحيث لا يمكنني إطلاقاً أن أعرف ما إذا كان يعطيني تعليمات عني أو عنه. وإضافة إلى ذلك، فإن مُعامل معاكسة المعطى ليس إطلاقاً مجرد علاقة بحريتي من حيث هي انبجاس معدِّم، إنه علاقة تضيئها الحرية بين المعطى الذي هو الصخرة، والمعطى الذي لا بدّ لحريتي من أن تكونه، أي بين ما هو عرضيّ خارج حريتي والوقائعية الخالصة لحريتي. إذا كانت الرغبة في التسلق هي ذاتها لدى المتسلق الرياضي وشخص آخر، فإن تسلق الصخرة سيكون أسهل بالنسبة إلى الأول، وسيكون صعباً بالنسبة إلى الآخر المبتدئ، والمدرَّب بشكل سيّئ، والهزيل جسدياً. لكن الجسد لا يبدو بدوره حسن التدريب أو سيّئ التدريب إلا بالنسبة إلى خيار حرّ. بما أنني موجود هناك، وقد جعلت من نفسي ما أنا عليه، فإن الصخرة تُظهر، بالنسبة إلى جسدي، مُعامل معاكسة. بالنسبة إلى المحامي الذي يقطن في المدينة، ويترافع وبالنسبة إلى الجسد الذي يخفيه ثوب المحاماة، ليست الصخرة صعبة أو سهلة للتسلق: إنها منصهرة داخل الكل الشامل للعالم، من دون أن تنبثق منه وتظهر على الإطلاق. أنا الذي أختار، بمعنى ما، جسدي من حيث هو هزيل، حين أعرّضه لمواجهة الصعوبات التي أتسبب بها (تسلّق الجبال، سباق الدراجات، الرياضة). لو لم أختر ممارسة الرياضة، وبقيت في المدن حاصراً اهتمامي بالتجارة أو بأعمال فكرية، لما وُصف جسدي من وجهة النظر هذه. وهكذا، بدأنا نستشف المفارقة الملازمة للحرية: لا توجد حرية إلا ضمن موقف، ولا يوجد موقف إلا بالحرية. يواجه الواقع ـ الإنساني، في كل مكان، ممانَعات وعقبات لم يخلقها هو، لكنها لا معنى لها إلا بواسطة وعبر الاختيار الحرّ الذي هو كينونة الواقع ـ الإنساني. لكن، من أجل إدراك أفضل لمعنى هذه الملاحظات، واستخراج ما فيها من منفعة، يجدر بنا الآن أن نحلل في ضوئها عدة أمثلة محددة: إن ما دعوناه وقائعية الحرية، إنما هو المعطى الذي عليها أن تكونه، والذي تكشفه وتوضحه بمشروعها. ويتجلى هذا المعطى بعدة طرق، مع أنه ينكشف في ضوء الوحدة المطلقة للحرية. إن وقائعية الحرية هي مكاني وجسدي وماضيّ وموقعي، من حيث إنها محدّدة مسبقاً بالدلالات التي يُظهرها الآخرون تجاهي، وهي أخيراً علاقتي الأساسية بالآخر. سوف نتفحص بالتتابع هذه البنى المختلفة للموقف، انطلاقاً من أمثلة دقيقة. لكن لا ينبغي إطلاقاً أن يغيب عن بالنا، أن أياً من هذه البنى لا يمكنها أن تكون معطاة بمعزل عن البنى الأخرى، وإنه عندما نتفحص إحداها لوحدها، فإننا نجعلها تظهر على الخلفية التركيبية للبنى الأخرى.

أ ـ مكاني

يتحدد مكاني بالنظام الذي يحكم المكان، وبالطبيعة الخاصة «لهذه الكائنات» الحاضرة التي تنكشف لي على خلفية عالم. إنه، بطبيعة الحال، المحلّ الذي أسكن فيه (بلادي مع أرضها ومناخها ومواردها وخريطة مياهها وتضاريسها)، وهو كذلك، وبكل بساطة، ترتيب وتنظيم المواضيع التي تظهر لي في الوقت الحاضر (طاولة، ونافذة من الجهة الأخرى للطاولة، والشارع والبحر)، وكأنها تدلني على مبرر نظامها. ولا يمكن ألا يكون لديّ مكان، وإلا سأكون محلّقاً فوق العالم، ولن يتجلى العالم بأي حال، كما رأينا سابقاً. ومن جهة أخرى، على الرغم من أنه قد تكون حريتي هي التي حدّدت لي مكاني الحالي (الذي جئت إليه) فإنني لم أستطع أن أشغله إلا بحسب المكان الذي كنت أشغله سابقاً، سالكاً الطرق التي شقتها المواضيع نفسها. وهذا المكان السابق يحيلني إلى مكان آخر وهكذا دواليك وصولاً إلى العرضية الخالصة لمكاني، أي وصولاً إلى عرضية أمكنتي التي لا تعود تحيلني إلى أي شيء يخصني: المكان الذي تعيّنه لي ولادتي. ولا جدوى بالفعل، من تفسير هذا المكان الأخير بربطه بالمكان الذي كانت تشغله أمي عندما ولدتني: السلسلة مقطوعة، والأمكنة التي اختارها أهلي لا يمكنها إطلاقاً أن تكون صالحة لتفسير أمكنتي؛ وإذا أمعنّا النظر في ارتباط إحدى هذه الأمكنة بمكاني الأصلي، فذلك لكي نُبرز، بشكل أفضل، كم تشكّل ولادتي والمكان الذي حددته لي هذه الولادة، أشياء عرضية بالنسبة إلي ـ كأن يقال مثلاً: ولدت في بوردو لأن والدي قد عُيّن موظفاً فيها ـ أو ولدت في تور (Tours) لأن أجدادي كانت لديهم ممتلكات فيها، وقد التجأت أمي إليهم، عندما علمت، خلال حملها، أن والدي قد توفي. وهكذا، فإن الولادة تعني في ما تعنيه، اتخاذ مكان خاص أو بالأحرى، تلقي هذا المكان، وفقاً لما قلناه. وبما أن هذا المكان الأصلي سيكون المكان الذي سأنطلق منه كي أشغل أمكنة جديدة، وفقاً لقواعد محدّدة، فذلك يبدو أنه يشكّل تقييداً شديداً لحريتي. والمسألة تصبح أكثر غموضاً، من جهة أخرى، ما إن نفكر فيها: إن أنصار حرية الاختيار الحرّ يبيّنون فعلياً أنه، انطلاقاً من كل مكان مشغول حالياً، هناك عدد لامتناه من أمكنة أخرى يمكننا اختيارها، أما خصوم الحرية فيركّزون على أن الامكنة اللامتناهية ممتنعة عليّ لأنها لامتناهية، وإنه إضافة إلى ذلك تدير لي المواضيع وجهاً واحداً لم أختره أنا، ويستبعد كل الوجوه الأخرى، ويضيفون

قائلين إن مكاني يرتبط بعمق بالظروف الأخرى لوجودي (النظام الغذائي، المناخ... إلخ) كي لا يسهم في تكويني. بين أنصار الحرية وخصومها، يبدو الاختيار مستحيلاً، وذلك لأن النقاش لم يحصل على أرضيته الحقيقية.

إذا أردنا بالفعل أن نطرح المسألة كما يجب، يجدر بنا أن ننطلق من التناقض بين هاتين الفكرتين: الواقع الإنساني يتلقى، في الأصل، مكانه وسط الأشياء ـ الواقع الإنساني هو الذي بواسطته يأتي شيء ما من حيث هو مكان، إلى الأشياء. ومن دون الواقع الإنساني لن يكون هناك حيّز ولا مكان ـ ومع ذلك، فإن الواقع الإنساني الذي يأتي بواسطته الموقع إلى الأشياء، يتلقى مكانه بين الأشياء من دون أن يكون هو الذي يتحكّم على الإطلاق بهذا المكان. ليس هناك سرّ في حقيقة الأمر، لكن لا بدّ من أن ينطلق الوصف من النقيضة التي ستكشف لنا العلاقة الحقيقية بين الحرية والوقائعية.

إن المكان الهندسي، أي التبادل المحض في العلاقات المكانية، هو عدم محض كما رأينا. والموقع العينيّ الوحيد الذي يمكنه أن يتكشف لي، إنما هو الامتداد المطلق، أي بالضبط، الامتداد الذي يحدّده مكاني أنا باعتباره مركزاً بحيث تُحسب بالنسبة إليه بشكل مطلق المسافات التي تفصل الموضوع عني، وليس العكس. الامتداد الوحيد المطلق هو الامتداد الذي ينبسط انطلاقاً من مكانٍ أنا هو بشكل مطلق. ولا يمكن أن أختار أي نقطة أخرى كمركز مرجعي مطلق، إلا إذا نظرت إليها في إطار النسبية الكونية. إذا كان ثمة مساحة معينة، أدركت في إطارها أنني حرّ أو غير حرّ، وبدت لي مساعِدة أو معاكِسة (مفرّقة)، فهذا لا يمكنه أن يحصل إلا لأنني أعيش «مكاني» كوجود، كالواقعة المطلقة لكينونتي هناك، من دون أن يكون ذلك خياراً أو ضرورة. إنني هناك: لست هنا، بل هناك. هذه هي الواقعة المطلقة غير القابلة للفهم، التي هي أصل هذا الامتداد حولي، ومن ثمة أصل علاقاتي الأصلية بالأشياء (بالأحرى بهذه الأشياء وليس بتلك). إنها واقعة ذات عرضية خالصة ـ واقعة عبثية.

إلا أن هذا المكان الذي أنا هو، إنما هو، من جهة أخرى، علاقة. إنه علاقة واحدة ذات أبعاد مختلفة، لكنه علاقة على الرغم من كل شيء. إذا اكتفيت بأن أعيش «مكاني» كوجود، فلا يمكنني أن أكون، في الوقت ذاته، في مكان آخر، كي أرسي فيه هذه العلاقة الأساسية، ولا يمكن حتى أن يكون لديّ فهم غامض للموضوع الذي يتحدّد، بالنسبة إليه، مكاني. وليس بإمكاني سوى أن

أعيش كوجود، تلك التحديدات الداخلية التي تستطيع أن تولّدها لديّ، من دون معرفتي، تلك المواضيع التي تحيط بي، والتي لا يمكنني إدراكها ولا تصوّرها. ويختفي في الوقت ذاته، حتى واقع الامتداد المطلق، وأتخلّص من كل ما يشبه مكاناً. وإنني، من جهة أخرى، لست حراً ولا غير حرّ: بل إنني موجود محض، لا أتعرض لإكراه، وليست لديّ كذلك أيّ وسيلة كي أنفي هذا الإكراه. كي يأتي إلى العالم شيء ما من حيث كونه مساحة محدّدة أصلاً بأنها «مكاني» أنا، وكي يحدّدني هذا الشيء في الوقت ذاته بكل دقة، لا ينبغي أن أعيش «مكاني» كوجود، أي أن أكون موجوداً هناك فحسب، بل ينبغي أيضاً أن أستطيع أن لا أكون كلياً هنالك، بالقرب من الموضوع الذي حدّدت موقعه على بُعد عشرة أمتار مني، والذي أنطلق منه لأعلن لنفسي عن «مكاني». إن العلاقة الوحيدة المتعددة الأشكال، التي تحدّد «مكاني»، تتجلى بالفعل كعلاقة بين شيء ما أنا هو، وشيء ما لست هو. ولا بدّ لهذه العلاقة من أن تكون قائمة كي تنكشف، فهي تفترض إذاً أن يكون بإمكاني القيام بالعمليات الآتية: **أولاً**، أن أفلت مما أنا عليه، وأن أعدّمه بحيث يستطيع ما أنا عليه أن ينكشف كنهاية لعلاقة، على الرغم من أنني لاأزال أعيش ما أنا عليه كوجود. وتُعطى لنا هذه العلاقة فعلاً بطريقة مباشرة، ليس عبر تأمل بسيط للمواضيع (إذا حاولنا أن نجعل المكان نتيجة للتأمل المحض، قد يُوجه إلينا الاعتراض القائل إن المواضيع تُعطى بأبعادها المطلقة، وليس بمسافاتها المطلقة)، بل عبر تأمل لعملنا المباشر («إنه يأتي إلينا»، «لنتجنبه»، «أركض وراءه»... إلخ)، وتفترض هذه العلاقة كعلاقة فهماً لما أنا عليه كوجود ـ هناك. لكنه ينبغي في الوقت ذاته أن أحدّد ما أنا عليه انطلاقاً من وجود «هذه الكائنات» الأخرى الحاضرة هناك. فمن حيث كوني وجوداً ـ هناك، أنا الذي يأتي إليه البعض راكضاً، وأنا الذي لديه من الوقت ساعة للصعود قبل أن يكون على قمة الجبل... إلخ. عندما أنظر إلى قمة الجبل مثلاً، أفلت من ذاتي، ويكون هذا الإفلات مصحوباً بارتداد أقوم به انطلاقاً من قمة الجبل نحو وجودي ـ هناك، وذلك من أجل أن أحدّد موقعي. وهكذا عليّ أن أكون ما «عليّ أن أكونه»، بمجرّد أن أفلت مما أنا عليه. ولكي أحدّد نفسي بمكاني، يجدر بي أولاً أن أفلت من ذاتي، كي أطرح أمامي نقاط الاستدلال التي سأنطلق منها كي أحدّد ذاتي بدقة أكثر، كمركز للعالم. تجدر الملاحظة أن وجودي ـ هناك لا يمكنه بأي حال أن يحدّد التجاوز الذي سيعيّن ويثبّت موقع الأشياء، لأنه معطى محض، غير قادر على طرح مشروع أمامه، كما تجدر الملاحظة أنه، إضافة إلى

ذلك، كي يحدّد وجودي ـ هناك نفسه بدقة من حيث إنه هذا الكائن ـ هناك أو ذاك، ينبغي أن يكون التجاوز الذي تَبِعه الارتداد، قد حدّده مسبقاً. وينبغي **ثانياً**، أن أفلت، عبر سلب داخلي، من «هذه الكائنات» الحاضرة أمامي وسط العالم الذي لست هو، والذي أعلن بواسطته ما أنا عليه. إن اكتشاف هذه الكائنات والإفلات منها، إنما هو نتيجة سلب واحد، فالسلب الداخلي هو، كما رأينا، أصلي وعفويّ بالنسبة إلى المعطى من حيث هو مكتشَف. لا يمكن الإقرار بأن هذا المعطى يحرّك إدراكنا، بل على العكس من ذلك، كي يكون هناك «هذا الكائن» الحاضر الذي يعلن مسافاته التي تفصله عن الكينونة ـ هناك التي أنا هي، ينبغي بالضبط أن أفلت منه عبر سلب محض. التعديم والسلب الداخلي والعودة المحدِّدة إلى الكينونة ـ هناك التي أنا هي، هي ثلاث عمليات في عملية واحدة. إنها فقط لحظات من التعالي الأصلي الذي ينطلق نحو غاية، فأعدّم ذاتي كي أعلن بواسطة المستقبل عما أنا عليه. وهكذا، إن حريتي هي التي تأتي لتمنحني «مكاني» وتحدّده كمكان عبر تحديد موقعي، فلا يمكنني أن أكون محصوراً ومحدوداً، بشكل صارم، بهذه الكينونة ـ هناك، لأن بنيتي الأنطولوجية هي أنني لست ما أنا عليه، وأنني ما لست عليه.

من جهة أخرى، إن تحديد الموقع الذي يفترض كل التعالي، لا يمكنه أن يتم إلا بالنسبة إلى غاية، وفي ضوء الغاية يكتسب مكاني كل دلالته، لأنه لا يمكنني إطلاقاً أن أكون موجوداً هناك بكل بساطة. لكنني أدرك مكاني كمنفى أو كمحل طبيعي، مطمْئن ومفضّل، كان موررياك (Mauriac) يدعوه مكان الأنين (querencia) بالمقارنة مع المكان الذي يعود إليه دائماً الثور المجروح في الحلبة؛ ويظهر لي مكاني كمساعد أو كعائق، بالنسبة إلى ما أعتزم فعله ـ وبالنسبة إلى العالم ككل شامل، وإذاً بالنسبة إلى كل وجودي ـ في ـ العالم. أن أكون في مكاني، يعني أولاً أن أكون بعيداً عن. . . أو قريباً من. . . ـ أي إن مكاني يتضمن معنى بالنسبة إلى كائن معين لم يوجد بعد، وأريد الوصول إليه. والذي يحدّد المكان، إنما هي إمكانية أو عدم إمكانية الوصول إلى هذا الهدف. وبالتالي يمكن إذاً فهم وضعي الحالي في ضوء اللاوجود والمستقبل: إن وجودي ـ هناك، يعني أنه ليس أمامي سوى خطوة يجب القيام بها كي أصل إلى إبريق الشاي، وكي أمدّ ذراعي لأغمس الريشة في الحبر، وأنه عليّ أن أدير ظهري إلى النافذة، إذا أردت أن أقرأ من دون أن أُتعب عينيّ، وأنه علي أن أركب دراجتي وأتحمل بعد الظهر

ساعتين من الحرارة الشديدة إذا أردت رؤية صديقي بيار، وأنه عليّ أن أركب القطار وأقضي ليلة من دون نوم إذا أردت رؤية آنيّ. الوجود ـ هناك بالنسبة إلى مستعمر، يعني وجوده على بُعد عشرين يوماً من فرنسا. وإضافة إلى ذلك، إذا كان موظفاً وينتظر أن تكون سفرته مدفوعاً ثمنها، الوجود ـ هناك يعني وجوده على بعد ستة أشهر وسبعة أيام من بوردو (Bordeaux) أو من إيتابل (Etaples)، ويعني بالنسبة إلى جندي، وجوده على بعد مئة وعشرة أيام أو مئة وعشرين يوماً من تسريحه: المستقبل ـ هو مستقبل مطروح إلى الأمام كمشروع ـ يتدخل في كل مكان: إنه حياتي المقبلة في بوردو وإيتابل، والتسريح المقبل للجندي، وكلمة «مستقبل» التي أخطّها بريشتي المبللة بالحبر، إنه كل ذلك الذي يدلني على مكاني، ويجعلني أعيشه كوجود في حالة من العصبية أو عدم الصبر أو الحنين. إذا هربت على عكس ذلك، من جماعة من الناس أو من الرأي العام، فإن مكاني يحدّده الزمن اللازم كي يكتشفني هؤلاء الناس في أعماق القرية التي أقيم فيها، وكي يصلوا إلى هذه القرية... إلخ، في هذه الحال، إن العزلة هي التي تعلن لي أن مكاني مناسب، فملازمة المكان هنا معناها أنني في مأمن.

إن اختياري هذا لغايتي يتسلل حتى إلى علاقات محض مكانية (مرتفع ومنخفض، يمين ويسار... إلخ)، كي يعطيها معنى وجودياً، فالجبل «مرهِق» إذا مكثت عند سفحه، وعلى العكس من ذلك، إذا كنت موجوداً على قمته، فإن مشروع كبريائي يستعيده، ويجعله رمزاً لتفوقي على الرجال الآخرين. إن مكان الأنهار والمسافة التي تفصلنا عن البحر... إلخ، تقوم بدور، وتتضمن دلالة رمزية: إن مكاني الذي تشكّل في ضوء غايتي، يذكرني رمزياً في كل تفاصيله كما في كل ارتباطاته الشاملة بهذه الغاية. وسنتطرق إلى ذلك عندما سنحاول إيجاد تعريف أفضل لموضوع التحليل النفسي الوجودي ولمناهجه. إن علاقتنا الخام بالمواضيع القائمة على مسافة منها، لا يمكن إدراكها إطلاقاً خارج الدلالات والرموز التي تشكّل طريقتنا ذاتها في تكوين هذه العلاقة. لا سيما أن هذه العلاقة الخام ليس لها بحدّ ذاتها معنى، إلا بالنسبة إلى اختيار التقنيات التي تتيح قياس المسافات واجتيازها. إن تلك المدينة القائمة على بُعد عشرين كيلومتراً من قريتي، والتي يربطها بقريتي «ترام» كهربائي، إنما هي أقرب إليّ من قمة حجرية تبعد عني أربعة كيلومترات، لكنها ترتفع ألفين وثمانمئة متراً. لقد برهن هايدغر كيف تحدّد اهتماماتنا اليومية أمكنة للأدوات، لا يجمعها أي شيء مع المسافة الهندسية

الخالصة، وأكّد أن النظارات على أنفي تبدو بعيدة عني أكثر من الموضوع الذي أراه من خلالها.

هكذا ينبغي القول إن وقائعية مكاني لا تنكشف لي إلا عبر اختياري الحرّ لغايتي، فالحرية ضرورية لاكتشاف وقائعيتي، وأنا أتعرف إليها من كل مواقع المستقبل الذي أشكّله كمشروع؛ فانطلاقاً من هذا المستقبل الذي اخترته، تبدو لي وقائعيتي مكاني مع كل ما تتميّز به من عجز وعرضية وضعف وعبثية. وإذا بدت حياتي في مون ـ دو ـ مارسان (Mont-de-Marsan) عبثية ومؤلمة، فذلك نسبة إلى حلمي أن أرى نيويورك. لكن العكس بالعكس، إذ إن الوقائعية هي الواقع الوحيد الذي يمكن لحريتي أن تكتشفه، والوحيد الذي يمكنها أن تعدّمه حين تطرح غاية، والوحيد الذي يعطي معنى لطرح هذه الغاية. لأنه، إذا كانت الغاية توضح الموقف، فذلك لأنها تشكّلت عبر تحويل هذا الموقف إلى مشروع. والمكان يظهر انطلاقاً من المتغيرات التي أصمم عليها. لكن التغيير يفترض بالضبط شيئاً ما يجب تغييره، والذي هو بالضبط مكاني. هكذا، فإن الحرية هي استيعاب وإدراك لوقائعيتي، ولا جدوى على الإطلاق من محاولة تعريف ووصف «ماهية» هذه الوقائعية «قبل» أن ترتدّ الحرية نحوها كي تدركها من حيث هي نقصٌ محدّد. وقبل أن تكون حريتي قد وضعت حدوداً لموقعي من حيث هو نقصٌ من نوع معين، فإن مكاني بكل معنى الكلمة «ليس» شيئاً على الإطلاق، لأن المساحة التي يجب الانطلاق منها لفهم أي مكان ـ ليست موجودة. ثم إن المسألة هي، من جهة أخرى، غير مفهومة، لأنها تتضمن الـ «قبل» الذي ليس له معنى: فالحرية نفسها هي التي تكوّن وجودها الزمني بحسب اتجاهات الـ «قبل» والـ «بعد». لكن يبقى أن هذه الماهية الخام التي لا يمكن تصوّرها فكرياً، هي التي من دونها لا تكون الحرية حرية. إنها وقائعية حريتي بالذات.

يبدو هذا المكان عائقاً لرغباتي، فقط عبر الفعل الذي اكتشفتْ به حريتي الوقائعية، وأدركتها كمكان. كيف يمكنه أن يكون عائقاً على نحو آخر؟ وماذا يعيق؟ ولأجل ماذا هو عائق؟ تُنسب هذه الكلمة إلى مهاجر كان يحاول ترك فرنسا والسفر إلى الأرجنتين، بعد فشل حزبه السياسي: وعندما لفت البعض نظره إلى أن الأرجنتين «بعيدة جداً»: تساءل «بعيدة عن ماذا؟». ومن المؤكد أنه، إذا بدت الأرجنتين بعيدة عن الذين يقطنون في فرنسا، فذلك نسبة إلى مشروع قومي مضمر يعطي قيمة لمكانهم كفرنسيين. أما بالنسبة إلى الثائر الأممي، الأرجنتين

هي مركز من مراكز العالم ككل بلد آخر. لكن إذا جعلنا أولاً الأرض الفرنسية مكاننا المطلق كمشروع أساسي لنا ـ وإذا أرغمتنا كارثة ما على الهجرة ـ فإنه بالنسبة إلى هذا المشروع الأساسي ستبدو الأرجنتين «بعيدة جداً»، و«منفى»، وسنشعر أننا منفيون. هكذا تخلق الحرية بنفسها العقبات التي نعاني منها، وإنها حين تطرح غايتها ـ وتختارها من حيث إن بلوغها مستحيل أو صعب ـ تجعل موقعنا يبدو كعائقٍ أمام مشاريعنا، يتعذر أو يصعب تجاوزه. وكذلك، فإن حريتنا هي التي تخلق قيدها الخاص، حين ترسي علاقات مكانية بين المواضيع من حيث هي أول نموذج لعلاقة أداتية، وحين تختار التقنيات التي تتيح قياس المسافات واجتيازها. لكنه لا يمكن أن توجد حرية إلا حين تكون بالضبط مقيدة، لأن الحرية اختيار. وكل اختيار يفترض، كما سنرى، إلغاء وانتقاء: إذ إن كل اختيار هو اختيار للمحدودية. هكذا لا يمكن للحرية أن تكون حقاً حرة إلا حين تجعل الوقائعية قيداً لها، فلا جدوى إذاً من القول إنني لست حراً في الذهاب إلى نيويورك، لمجرد كوني موظفاً صغيراً في مون ـ دو ـ مارسان. ذلك أنني، على عكس ذلك، سوف أحدّد موقعي في مون ـ دو ـ مارسان بالنسبة إلى مشروع ذهابي إلى نيويورك. لو كان مشروعي، مثلاً، هو أن أصبح مزارعاً غنياً في مون ـ دو ـ مارسان، لتغيّر موقعي في العالم، وتغيّرت علاقة مون ـ دو ـ مارسان بنيويورك وبالصين. في الحالة الأولى، تبدو مون ـ دو ـ مارسان على علاقة منتظمة بنيويورك وملبورن وشنغهاي، على خلفية عالم، وفي الحالة الثانية، تنبثق من العمق الخلفي لعالم لامتمايز. أما في ما يتعلق بالأهمية الواقعية لمشروع ذهابي إلى نيويورك، فأنا وحدي أبتّ في هذا الأمر: قد يكون مشروعي هذا طريقة أختار فيها أن أكون مستاءً من مون ـ دو ـ مارسان، وفي هذه الحالة، كل شيء يتركّز على مون ـ دو ـ مارسان، لكنني أشعر بالحاجة لتعديم مكاني باستمرار، وللعيش في حال ابتعاد متواصل عن المدينة التي أقطن فيها ـ وقد يكون أيضاً مشروعاً ألتزم به كلياً. في الحالة الأولى، سأدرك مكاني كعائق يتعذر تجاوزه، وسأستعمل ببساطة طريقة ملتوية لتحديد مكاني بشكل غير مباشر، في العالم، أما في الحالة الثانية، فعلى العكس من ذلك، لن توجد عوائق، ولن يكون مكاني نقطة اتصال، بل نقطة انطلاق، لأن الذهاب إلى نيويورك يفترض نقطة انطلاق، مهما كانت هذه النقطة. هكذا سأدرك ذاتي، في أي لحظة، ملتزماً بمكاني العرضي في العالم. لكن هذا الالتزام هو الذي يعطي بالضبط معنى لمكاني العرضي، إنه حريتي. ومن المؤكد أنني، حين ولدت اتخذت مكاناً،

لكنني مسؤول عن هذا المكان. نرى هنا بوضوح أكبر العلاقة التي لا تقبل الانفصام بين الحرية والوقائعية ضمن الموقف، لأنه من دون الوقائعية، لن توجد الحرية ـ كقدرة على التعديم والاختيار ـ ولأنه من دون الحرية لن نتمكن من اكتشاف الوقائعية بل ولن يكون لها أي معنى.

ب ـ ماضيّ

لدينا ماضٍ، فقد استطعنا من دون شك أن نثبت أن هذا الماضي لا يحدّد أفعالنا مثلما الظاهرة السابقة تحدّد لاحقتها، كما برهنا، من دون شك، أن الماضي ليس بمقدوره أن يكوّن الحاضر ويمهّد لتشكيل المستقبل. وصحيح أيضاً أن الحرية التي تفلت مندفعة نحو المستقبل، لا يمكنها أن تخلق لنفسها ماضياً على هواها، ولا يمكنها بالأحرى، أن تخلق ذاتها من دون الارتكاز على ماضٍ. عليها أن تكون هي ماضيها الخاص، وهذا الماضي يتعذر إصلاحه، ويبدو لأول وهلة أنها لا تستطيع بأي حال حتى أن تغيره: الماضي هو ما هو موجود خارج المتناول، وهو ما يلازمنا عن بُعد، من دون أن يكون بإمكاننا حتى أن نواجهه ونمعن النظر فيه. وإذا لم يحدّد أفعالنا، فهو على الأقل موجود بحيث لا يمكننا اتخاذ قرار جديد إلا انطلاقاً منه. إذا حضّرت دروسي في المدرسة البحرية وأصبحت ضابطاً في البحرية، أشعر أنني ملتزم في أي وقت أراجع فيه نفسي وأتأملها؛ وفي اللحظة ذاتها التي أدرك فيها نفسي، أكون أثناء نوبتي في الحراسة، على جسر السفينة التي أنا هو القائد الثاني فيها. يمكنني أن أثور فجأة على هذا الوضع، وأقدّم استقالتي، وأقرّر الانتحار: إنني أتخذ هذه التدابير القصوى بمناسبة الماضي الذي هو ماضيّ أنا، وإذا هدفت هذه التدابير إلى تدمير هذا الماضي، فهذا لأنه موجود، ولا يمكن لقراراتي الأكثر جذرية أن تؤدي إلاّ إلى اتخاذ موقف سلبي تجاهه. لكن هذا يعني في الحقيقة، أنني أعترف بأهميته الكبيرة كبرنامج وكوجهة نظر؛ فكل عمل مخصص ليقتلعني من ماضيّ، لا بدّ من أن أتصوّره أولاً انطلاقاً من ذلك الماضي، أي لا بدّ قبل كل شيء من أن يعترف هذا العمل أنه يولد انطلاقاً من ذلك الماضي الفريد الذي يريد تدميره؛ فالمثل يقول إن أفعالنا تتبعنا. الماضي هو حاضر، وينصهر شيئاً فشيئاً في الحاضر، إنه الثوب الذي اخترته منذ ستة أشهر، والمنزل الذي جعلتهم يبنونه لي، والكتاب الذي باشرت بتأليفه الشتاء الماضي، وامرأتي ووعودي لها وأطفالي، فكل ما أنا عليه، عليّ أن أكونه بالطريقة التي كنت عليه

فيها. هكذا، نحن لا نبالغ إذا أعطينا أهمية للماضي، إذ إن «الكائن هو الذي كان». لكننا نصادف هنا من جديد المفارقة التي أشرنا إليها سابقاً: لا يمكنني أن أتصوّر ذاتي من دون ماضٍ، والأحسن أنني لم أعد أكوّن أي فكرة عن نفسي، لأنني أفكّر بما أنا عليه، وما أنا عليه هو من الماضي؛ لكن من جهة أخرى، أنا الكائن الذي بواسطته يأتي الماضي إلى ذاته وإلى العالم.

لنتفحّص هذه المفارقة عن كثب: الحرية التي هي اختيار، إنما هي تغيير. إنها تُحدِّد نفسها بالغاية التي تطرحها كمشروع، أي بالمستقبل الذي عليها أن تكونه. لكن، بما أن المستقبل هو بالضبط حال ما هو كائن، والتي لم توجد بعد، فلا يمكن تصوّرها إلا عبر ارتباط وثيق بما هو كائن، ولا يمكن لهذا الذي هو كائن أن يوضح ويكشف ما ليس كائناً بعد. لأن ما هو كائن هو نقص، ومن ثمة لا يمكنه أن يكون كما هو إلا انطلاقاً مما ينقصه. إن الغاية هي التي توضح وتكشف ما هو كائن. لكن كي يبحث المرء عن الغاية الآتية، ويعلن بواسطتها عمّا هو كائن، ينبغي أن يكون مسبقاً متجاوزاً لما هو كائن، عبر انكفاء على الذات معدِّم، يجعله يظهر بوضوح في حالة نظام معزول. إن ما هو كائن لا يستمد إذاً معناه إلا عبر تجاوزه نحو المستقبل، الكائن إذاً هو الماضي. ندرك في الوقت ذاته، كم أن الماضي الذي لا بدّ من تغييره ضروري لاختيار المستقبل، ومن ثمة كم إنه لا يمكن حصول أي تجاوز حرّ إلا انطلاقاً من ماضٍ ـ وكم يستمد الماضي طبيعته هذه، من جهة أخرى، من الاختيار الأصلي لمستقبل ما. وبشكل خاص، فإنه يستمد طابعه الذي يتعذر إصلاحه من اختياري ذاته للمستقبل: إذا كان الماضي هو الذي أنطلق منه كي أتصوّر وضعاً جديداً في المستقبل، وأجعله مشروعاً لي، فإنه هو بالذات ما تُرِكَ في مكانه، وبالنتيجة هو بالذات خارج كل منظور للتغير. هكذا، كي يكون المستقبل قابلاً لأن يتحقق، ينبغي أن يكون الماضي غير قابل للإصلاح.

يمكنني جداً ألا أوجَدَ: لكن إذا كنت موجوداً لا يمكن ألاّ يكون لديّ ماضٍ. هذا هو الشكل الذي تتخذه هنا «ضرورة عرضيتي». لكن من جهة أخرى، هناكَ، كما رأينا، خاصيتان وجوديتان تميزان، قبل كل شيء، ما هو لذاته:

أولاً، لا شيء موجود في الوعي ليس وعياً بكينونته.

ثانياً، إن كينونتي هي موضع تساؤل في وجودي ـ ذلك يعني أنه لا شيء يأتي إليّ ما لم أختره أنا.

رأينا بالفعل أن الماضي الذي لا يمكنه أن يكون سوى ماضٍ، يضمحلّ عبر وجود شكليّ حيث يفقد كل صلة بالحاضر. كي يكون لدينا ماضٍ، علينا أن نحافظ على وجوده عبر مشروعنا المنطلق نحو المستقبل، فنحن لا نتلقّى ماضينا، لكن ضرورة عرضيتّنا تقتضي أننا لا نستطيع أن لا نختاره. وهذا ما تعنيه «ضرورة أن أكون ماضيّ الخاص» ـ واضح أن هذه الضرورة هنا لا تتميز في حقيقتها، من وجهة النظر الزمنية، من البنية الأصلية للحرية التي لا بدّ من أن تكون تعديماً لذاتها من حيث هي كائن، والتي تخلق كينونتها عبر هذا التعديم بالذات.

غير أنه، إذا كانت الحرية اختياراً لغاية معينة، تحت تأثير الماضي، فبالعكس من ذلك، ليس الماضي ما هو عليه إلا بالنسبة إلى غاية قد تم اختيارها. هناك في الماضي عنصر لا يتغير: أُصبتُ بسعال ديكي في الخامسة من عمري ـ وهناك عنصر متغيّر بامتياز: وهو دلالة الواقعة الخام بالنسبة إلى الكل الشامل لوجودي. لكن، من جهة أخرى، بما أن دلالة الواقعة الماضية تخترق هذه الواقعة من ناحية إلى أخرى (لا يمكنني أن «أتذكر» السعال الديكي خلال طفولتي، خارج مشروع معيّن يحدّد دلالة هذا السعال) فإنه يستحيل عليّ أخيراً أن أميّز بين الوجود الخام الثابت والمعنى المتغيّر الذي يتضمنه. القول «إنني أصبت بسعال ديكي في الخامسة من عمري»، يفترض ألف مشروع، وبالأخص، الاستناد إلى روزنامة كنظام استدلالي لوجودي الفردي ـ ويفترض إذاً اتخاذ موقف أصلي تجاه المجتمع والإيمان الحازم بالعلاقات التي يقيمها الغير بطفولتي، وهو إيمان يتلاءم بالتأكيد مع احترامي لأهلي أو مع محبتي لهم، وهو يشكّل معنى هذا الإيمان. الواقعة الخام هي نفسها موجودة: لكن خارج شهادات الآخر، وتاريخ الواقعة، والاسم التقني للمرض ـ وهي جملة الدلالات المتعلقة بمشاريعي ـ ماذا يمكن أن تكون هذه الواقعة؟ وهكذا، مع أن هذا الوجود الخام هو بالضرورة موجود وثابت، فهو يمثّل الهدف المثالي وخارج المتناول للتفسير المنهجي لكل الدلالات المتضمنة في ذكرى. هناك من دون شك، مادة «خام» للذكرى، بالمعنى الذي يعطيه برغسون للذكرى المحض: لكن عندما تتجلى هذه المادة، لا يحصل ذلك إطلاقاً إلا عبر مشروع يتضمن ظهور هذه المادة في حالتها الخالصة.

إلاّ أن دلالة الماضي تتعلق، بشكل وثيق، بمشروعي الحاضر. ذلك لا يعني مطلقاً أنني أستطيع أن أغيّر، وفقاً لنزواتي، معنى أفعالي السابقة: لكن، على

العكس من ذلك، يقرّر مشروعي الأساسي بشكل مطلق، ما يعنيه لي وللآخرين ذلك الماضي الذي عليّ أن أكونه. لأنني أنا الوحيد الذي يقرر، في كل لحظة، أهمية الماضي: وذلك ليس لكوني أناقش أو أحلّل أو أقوّم في كل حالة أهمية هذا الحدث السابق أو ذاك، بل لكوني أندفع إلى الأمام باتجاه أهدافي، فأنا أنقذ الماضي معي، وأقرّر دلالته عبر العمل. بالنسبة إلى تلك الأزمة الصوفية التي مررت بها في الخامسة عشرة من عمري، من سيقرّر إذا «كانت» مجرّد حادث يقع في المراهقة أو إذا «كانت»، على العكس من ذلك، الإشارة الأولى لتحول مقبل؟ أنا سأقرر، لكن حسبما سأقرر أن أتغيّر - في العشرين، في الثلاثين من عمري. إن مشروع التحوّل يمنح أزمة المراهقة، دفعة واحدة، قيمة إستشراقية لم آخذها على محمل الجدّ. من سيقرّر إذا كانت إقامتي في السجن بسبب سرقة، كانت مثمرة أو سيئة جداً؟ أنا، حسبما سأتخلى عن السرقة أو سأتمسك بها. من يستطيع أن يحدّد القيمة التثقيفية للسفر، أو الصدق في تعاهد على الحب، أو صفاء نية ماضية؟ أنا، دائماً أنا، بحسب الغايات التي أنظر من خلالها في هذه الأمور.

وهكذا، كل ماضيّ هو هناك، ملحّ وقهري، لكنني أختار معناه والأوامر التي يفرضها عليّ عبر غايتي التي أطرحها كمشروع. لا شك في أن هذه الالتزامات التي اتخذتها، تثقل علي، لا شك في أن رباط الزواج الذي تحمّلته في الماضي، وأن المنزل المفروش الذي اشتريته العام الماضي يحدّان من إمكانياتي، ويمليان عليّ سلوكي: لكن، لأن مشاريعي هي هكذا تحديداً فإنني أتحمّل من جديد رباط الزواج، أي لأنني بالضبط لا أعتزم رفض هذا الرباط، ولأنني لا أجعل منه «رباط زواج ماضٍ، متجاوَز وميت»، ولأنّ مشاريعي تفترض، على عكس ذلك، إخلاصاً للالتزامات المعقودة، أو تفترض أن أتخذ قراراً بأن يكون لديّ «حياة محترمة» كزوج وكأب، وتتدخل بالضرورة لتوضيح التعاهد الماضي على رباط الزواج، ولإعطائه قيمته التي مازالت قائمة حتى الآن. هكذا، فإن إلحاح الماضي ناتج عن المستقبل، فلأغيّر فجأة، بصورة جذرية، مشروعي الأساسي كما فعل بطل شلنبرجيه[6] (Schlumberger)، ولأحاول مثلاً التخلص من استمرارية السعادة، فإن التزاماتي السابقة ستفقد حينئذٍ كل إلحاحها. لن تكون هذه الالتزامات موجودة هناك، إلا كتلك الأبراج والأسوار التي تعود

(6) انظر: Jean Schlumberger, *Un Homme heureux* (Paris: N.R.F, [n. d.]).

للقرون الوسطى، والتي لا يمكن إنكارها، لكنها تحتفظ بمعناها بمقدار ما تذكّر بمرحلة سابقة، ميتة ومتجاوَزة كلياً، من الحضارة والوجود السياسي والاقتصادي. إن المستقبل هو الذي يقرّر إذا كان الماضي حياً أو ميتاً. لأن الماضي هو، في الأصل، اندفاع نحو الأمام عبر الانبثاق الحالي لوجودي. وبمقدار ما هو اندفاع نحو الأمام، هو استباق؛ ويكتسب معناه من المستقبل الذي يرسم مسبقاً ملامحه. حين ينزلق الماضي بأكمله نحو الماضي، تصبح قيمته المطلقة متعلقة بتثبيت استباقاته أو بإلغائها. لكن تثبيت معنى هذه الاستباقات يتعلق تحديداً بحريتي الحالية، وذلك حين تستعيدها على حسابها، أي حين تستبق المستقبل ذاته الذي كانت تستبقه تلك الاستباقات، كما أن إلغاء هذه الاستباقات يتعلق بحريتنا، حين تستبق ببساطة مستقبلاً آخر. وفي حالة الإلغاء هذه، ينكفئ الماضي عبر حالة من الانتظار العاجز والمخدوع، إنه يتجرّد من «قواه». ذلك أن قوة الماضي الوحيدة، إنما يستمدها من المستقبل: ومهما تكن الطريقة التي أعيش فيها ماضيّ أو أقيّمه فيها، لا يمكنني أن أقوم بذلك إلا في ضوء انطلاقة أندفع بها نحو المستقبل. وهكذا، فإن نظام خياراتي المستقبلية سوف يحدد نظاماً متعلقاً بماضيّ، لكن هذا النظام لا يتضمن أي تسلّسل زمني. سيكون هناك أولاً ماضٍ حيّ دائماً، ومثبَّت دائماً: التزامي في الحب، عقود الأعمال والصفقات هذه، وصورة ذاتي هذه التي أحافظ بأمانة عليها. ثم الماضي الملتبس الذي لم يعد يعجبني والذي أحتفظ به بطريقة ملتوية: مثلاً إن هذا الثوب الذي أرتديه ـ والذي اشتريته في مرحلة كنت متعلقاً فيها بالموضة ـ أصبح يزعجني كلياً في الوقت الحاضر، ولذلك فإن الماضي الذي «اخترته» فيه قد مات حقاً. لكن مشروعي الاقتصادي الحالي، من جهة أخرى، يحتّم عليّ الاستمرار في ارتداء هذا الثوب، وعدم شراء ثوب غيره. مذّاك، يصبح هذا المشروع جزءاً من ماضٍ ميت وحيّ في الوقت ذاته، مثل تلك المؤسسات الاجتماعية التي تمّ إنشاؤها لغاية محدّدة، والتي بقيت موجودة بعد زوال النظام الذي أرساها، لأنها استُخدمت دائماً لغايات مختلفة عن الغاية الأساسية، ومتناقضة معها في بعض الأحيان. ماضٍ حيّ، ماضٍ نصف ـ ميت، مخلّفات، التباسات، تناقضات، إن مجموع هذه الأبعاد من الكينونة الماضية تنظّمه وحدة مشروعي؛ فبواسطة مشروعي هذا، يقوم نظام إحالات معقد بحيث يدمج قطعة معينة من ماضيّ في تنظيم تراتبيّ متعدّد الأشكال، تدلّ فيه كل بنية جزئية، بطرق متنوعة، على البنى الجزئية الأخرى المتنوعة، وعلى الكل الشامل للبنية، كما هو الحال في العمل الفني.

إن هذا القرار المتعلق بقيمة ماضينا وبطبيعته، هو فوق ذلك، وبكل بساطة الخيار التاريخي بشكل عام. إذا كانت المجتمعات الإنسانية تاريخية، فذلك لا ينتج بكل بساطة عن وجود ماضٍ لها، بل ينتج عن كونها تستعيد ماضيها بوصفه أثراً تاريخياً. عندما تقرّر الرأسمالية الأميركية الدخول في الحرب الأوروبية ما بين عامي 1914 و1918، لأنها تجد فيها فرصة لعقد صفقات مربحة، فإنها لا تكون تاريخية، بل هي فقط نفعيّة. لكنها عندما تستأنف العلاقات السابقة بين الولايات المتحدة الأميركية وفرنسا، وتعطيها معناها كدَيْنٍ لا بدّ للأميركيين من أن يدفعوه للفرنسيين، تصبح عندئذٍ تاريخية، وسوف تكتسب تاريخيّتها خاصة بالقول الشهير: «لافاييت (La Fayette)، ها نحن هنا!». ومن الطبيعي أنه، لو دفعتهم رؤية مختلفة لمصالحهم، للوقوف إلى جانب الألمان، لكانوا استعادوا عناصر أثرية من الماضي: كان يمكنهم أن يتصوروا القيام بدعاية قائمة على «أخوّة الدم»، وتأخذ بعين الاعتبار، بشكل أساسي، نسبة الألمان الذين هاجروا إلى أميركا في القرن التاسع عشر. ولا جدوى من اعتبار هذه الارتدادات إلى الماضي مجرّد مشاريع دعائية: إن الواقعة الأساسية، هي أن هذه الارتدادات ضرورية لجذب تأييد الجماهير، وأن هذه الجماهير تتطلب مشروعاً سياسياً من شأنه توضيح ماضيها وتبريره. وإضافة إلى ذلك، من الطبيعي أن الماضي يُخلق هكذا: لقد تكوّن ماضٍ مشترك فرنسي ـ أميركي، وكان يدل على المصالح الاقتصادية الكبرى للأميركيين من ناحية، وعلى التجانسات الحالية بين رأسماليتين ديمقراطيتين. لقد رأينا بالمثل، أجيالاً جديدة مهتمة بالأحداث العالمية التي كانت في طور التحضير خلال عام 1938، وقد سلّطت فجأة ضوءاً جديداً على المرحلة ما بين 1918 و1938، وأطلقت عليها تسمية مرحلة «ما بين الحربين» وذلك قبل اندلاع حرب 1939. ونتيجة لذلك، فإن المرحلة المعنية قد تكوّنت واتخذت شكلاً محدوداً، قد تمّ تجاوزه ونكرانه، بينما الذين كانوا يعيشونها، والذين كانوا يتجهون نحو مستقبلٍ يشكّل امتداداً لحاضرهم ولماضيهم المباشر، إنما كانوا يختبرونها كبداية لتطوّر متواصل وغير محدود. إذاً المشروع الحالي هو الذي يقرر ما إذا كانت مرحلة معينة من الماضي، هي امتداد للحاضر أو إذا كانت قطعة منفصلة ننبثق منها، وتبتعد عنا. هكذا، ينبغي أن يكون التاريخ الإنساني منتهياً، كي يكتسب حدث، مثل الاستيلاء على الباستيل (La Bastille)، معنى حاسماً. لا أحد ينكر في الواقع أن الاستيلاء على الباستيل قد حصل عام 1789: هذه هي الواقعة الثابتة. لكن، هل ينبغي أن نرى في هذا الحدث انتفاضة من دون نتيجة،

وتمرداً شعبياً ضد قلعة نصف مهدّمة، عرفت الجمعية التأسيسية الحريصة على شهرتها التاريخية كيف تحوّله إلى مأثرة؟ أم هل ينبغي اعتبار هذا الحدث التجلّي الأول للقوة الشعبية التي تترسّخ عبره وتزداد ثقة بنفسها وتصبح قادرة على مواصلة الزحف إلى فرساي خلال «أيام اكتوبر»؟ والذي يريد اليوم أن يبتّ في هذا الأمر، ينسى أن المؤرخ هو ذاته «تاريخي»، أي يكتسب بُعداً تاريخياً حين يكشف «التاريخ» في ضوء مشاريعه ومشاريع مجتمعه. هكذا ينبغي القول إن معنى الماضي الاجتماعي هو باستمرار في «وضع معلّق».

إلا أن الشخص الإنساني له ماضٍ أثري وفي وضع معلّق، تماماً كما هو حال المجتمعات. إن إعادة النظر المستمرة في الماضي هي التي شعر بها الحكماء مبكراً، والتي عبّر عنها كتاب التراجيديا اليونانية مثلاً، في هذا المثل الذي يتكرر في مسرحياتهم: «لا يمكن لأحد أن يُعتبر سعيداً قبل موته». وإن اكتساب الكائن لذاته بُعداً تاريخياً بشكل دائم، هو تأكيد دائم لحريته.

بعد قولنا هذا، لا ينبغي الاعتقاد أن خاصية الماضي من حيث هو وجود «معلّق» تبدو لما هو لذاته كمظهرٍ غامض وغير مكتمل من تاريخه السابق. بل العكس هو الصحيح، فبمقدار ما يعبّر ما هو لذاته بطريقته عن خياره، يدرك الماضي، في كل لحظة، من حيث إنه محدَّد بكل دقة. وبالمثل، فإنه من جهة أخرى، مهما كان التطور التاريخي للمعنى المعطى لقوس تيتوس (Titus) أو لعمود تراجان (Trajane)، فإنهما يبدوان للمواطن في روما أو للسائح الذي يتأملهما، كوقائع ذات طابع فردي محض. والماضي يبدو ملزِماً بشكل كامل، في ضوء المشروع الذي يكشفه، وإن الطابع المعلَّق للماضي، ليس معجزة على الإطلاق، فإنه يعبّر، على صعيد الوجود في ـ ذاته وتكوّن الماضي، عن الواقع ـ الإنساني قبل أن يلتفت إلى الماضي، أي من حيث كونه مندفعاً ـ نحو ـ الأمام، وفي «حالة انتظار». وبما أن هذا الواقع ـ الإنساني كان مشروعاً حراً تتآكله حرية يتعذر توقعها، فإنه يصبح «في الماضي» خاضعاً للمشاريع المقبلة لدى ما هو لذاته. وبمجرد أن ينتظر الواقع ـ الإنساني «هذه المصادقة» من حرية مستقبلية، فإنه يحكم على نفسه عبر تحوّله إلى كينونة ماضية، بأن يبقى دائماً في انتظارها. وهكذا، الماضي هو إلى الأبد وجود «معلق»، لأن الواقع ـ الإنساني «كان» و«سيكون» باستمرار في حالة انتظار، فالانتظار كما الوضع المعلق، ليسا سوى تأكيد أكثر وضوحاً للحرية من حيث هي مكوّن أصلي لهما. حين نقول إن ماضي

ما هو لذاته هو معلّق «مع وقف التنفيذ»، وإن حاضره هو انتظار، وإن مستقبله هو مشروع حرّ أو إنه لا يمكنه أن يكون أي شيء من دون أن يكون عليه أن يكونه، أو إنه كل شامل مفكك، إنما نكون قد قلنا الشيء نفسه. لكن ذلك لا يفترض بالتحديد أي غموض والتباس في ماضيّ كما ينكشف لي في الوقت الحاضر: إنه يهدف ببساطة إلى أن يضع في موضع التساؤل الطابع الحاسم اليقيني لاكتشافي الحالي لماضيّ. لكن كما أن حاضري هو انتظار لتثبيت أو لإلغاء لا يمكن توقعهما، كذلك فإن الماضي الذي يحمله هذا الانتظار معه، إنما هو محدَّد بدقة بمقدار ما يكون الانتظار محدداً بدقة. لكن، على الرغم من أن الماضي له معنى ذو طابع فردي صارم، فإن هذا المعنى يتعلق كلياً بذلك الانتظار الذي يخضع هو نفسه لعدم مطلق، أي لمشروع حرّ لم يوجد بعد، فماضيّ هو إذاً عرْض عينيّ ودقيق لحكم ينتظر من حيث كونه حكماً، إقراراً ومصادقة عليه. إنها بالتأكيد إحدى الدلالات التي حاول كافكا (Kafka) أن يكشفها في روايته **الدعوى** (*Le Procès*)، أي خاصية الواقع ـ الإنساني من حيث إنه يطرح باستمرار دعاوى. بالنسبة إليه، أن يكون حرّاً، يعني أنه في حالة انتظار دائم لتسوية بشأن حريته. يبقى أن الماضي ـ انطلاقاً من خياري الحرّ الحالي ـ يشكّل جزءاً مكمّلاً لمشروعي، وشرطاً ضرورياً له، لمجرّد أن خياري الحرّ هذا كان قد حدَّده. إن إعطاء مثل معين سيجعل هذا الأمر مفهوماً بشكل أفضل. إن الماضي لدى جندي بنصف راتب، في ظل الحكم الذي قام بعد سقوط نابوليون، هو أنه أحد أبطال الانسحاب من روسيا. وإن ما شرحناه حتى الآن يتيح لنا أن نفهم أن هذا الماضي بالذات هو اختيار حرّ لمستقبل. إن أحد قدامى الجنود الذين كانوا في جيش نابوليون، سيختار حتماً ماضيه البطولي في برزينا (Bérésina)، حين يختار عدم الانضمام إلى حكم لويس الثامن عشر (Louis XVIII) وإلى التقاليد الجديدة، وحين يتمنى بقوة العودة المظفرة للإمبراطور، وحين يختار حتى أن يتآمر لتسريع هذه العودة، وأن يفضّل نصف الراتب على الراتب الكامل. والذي سيعتزم الانضمام إلى الحكم الجديد لن يكون قد اختار بالتأكيد الماضي ذاته. لكن، العكس بالعكس، إذا لم يكن يقبض سوى نصف راتب، وإذا كان يعيش في بؤس غير مقبول، ويتحمّس لعودة الإمبراطور، فذلك لأنه أحد أبطال الانسحاب من روسيا. لنكن واضحين: إن هذا الماضي لا يؤثر قبل أن يتكوّن عبر استعادته، وليس المقصود هنا حتمية على الإطلاق: لكنه بمجرّد أن يقع اختيار للماضي، أي «جندي الإمبراطورية»، فإن تصرفات ما هو لذاته تكون قد حققت هذا

الماضي. لا يوجد حتى أي فرق بين اختيار هذا الماضي وتحقيقه عبر السلوك. هكذا، حين يحاول ما هو لذاته أن يجعل من ماضيه المجيد واقعاً قائماً بين ذاتيته وذاتية الغير، فإنه يكوّنه بالنسبة إلى الآخرين، بوصفه موضوعية ـ موجودة ـ للآخر (تقارير ولاة المقاطعات حول الخطر الذي يشكّله هؤلاء الجنود القدامى). إن هذا الجندي الذي يُعامله الآخرون بهذا الشكل، يعمل من الآن وصاعداً كي يجعل نفسه جديراً بماضٍ كان قد اختاره، وذلك للتعويض عن بؤسه وفقدان حقوقه في الوقت الحاضر، فهو يبدو غير متساهل، ويفقد كل فرصة لتأمين معاش له: ذلك لأنه «لا يستطيع» ألا يستحق ماضيه. وهكذا، نحن نختار ماضينا في ضوء غاية معينة، لكنه يفرض نفسه علينا، بعد ذلك، ويفترسنا؛ ليس لأن لديه وجوداً بذاته مختلفاً عن الوجود الذي علينا أن نكونه، بل لأنه أولاً التجسيد المادي الذي تكشفه حالياً الغاية التي هي نحن، ولأنه ثانياً يظهر وسط العالم، بالنسبة إلينا وبالنسبة إلى الآخر. إنه ليس وحيداً على الإطلاق، لكنه يغوص في الماضي الإنساني الشامل، ومن هنا، فهو يهدف إلى تقييم الآخر، فكما أن عالِم الهندسة حرّ في خلق الصورة الهندسية التي تعجبه، لكنه لا يمكنه أن يتصوّر صورة من دون أن ترتبط هذه الصورة فوراً بعلاقات لامتناهية مع صور ممكنة لامتناهية، كذلك فإن اختيارنا الحرّ لأنفسنا الذي يُبرز نظاماً معيناً لتقييم ماضينا، يُبرز علاقات هذا الماضي اللامتناهية بالعالم وبالآخر، وتبدو لنا لا نهائية هذه العلاقات من حيث إنها لا نهائية التصرفات التي يجب الحفاظ عليها، لأن ماضينا بالذات، لا يمكننا تقييمه إلا في المستقبل. ونحن مُلزمون بالحفاظ على هذه التصرفات بمقدار ما يبدو ماضينا في إطار مشروعنا الأساسي. حين نريد هذا المشروع، هذا يعني أننا نريد الماضي، مما يعني أننا نريد أن نحقق هذا الماضي بألف سلوك ثانوي، فمن الناحية المنطقية، إن متطلبات الماضي هي أوامر شرطية: «إذا أردت أن يكون لك ماضٍ كهذا، تصرّف بهذا الشكل أو ذاك». لكن، بما أن العبارة الأولى هي خيار عينيّ وقاطع، فإن الأمر يتحول هو أيضاً إلى أمر قاطع.

لكن، بما أن ماضيّ يستمد قوة ضغطه عليّ، من خياري الحرّ الذي يعكس ماضيّ، ومن القدرة التي أعطاها اختياري هذا لنفسه، من المستحيل أن أحدّد قبلياً القدرة الضاغطة الملزمة لدى ماضٍ معين. إن اختياري الحرّ لا يقرر محتوى ماضيّ ونظام هذا المحتوى فحسب، بل يقرر أيضاً التحام ماضيّ بواقعي الحالي.

وانطلاقاً من منظور أساسي ليس علينا تحديده بعد، إذا بدا أحد مشاريعي الرئيسية قائماً على التقدّم، أي أن أكون دائماً، ومهما كان الثمن، أكثر تقدماً في مجال معين، مما كنت عليه البارحة أو قبل ساعة، فإن هذا المشروع التطوري يؤدي إلى سلسلة عمليات انسلاخ عن ماضيّ. إن الماضي هو ما أنظر إليه عندئذٍ من أعالي ما أحرزته من تقدم، بنوع من الشفقة المصحوبة بشيء من الاحتقار، وهو موضوع سلبي كلياً يخضع لتقييم أخلاقي ولحكم عقلي ـ «كم كنت أحمق عندئذٍ! أو كم كنت شريراً!» ـ وهو لا يوجد إلا لأنني أستطيع أن أنفصل عنه، فلا أعود أدخل إليه، ولا أعود أريد الدخول إليه. ليس لأنه لم يعد بالتأكيد موجوداً، بل إنه موجود فقط من حيث إنه هذا الأنا الذي لم أعد أنا هو، أي إنه هذا الكائن الذي عليّ أن أكونه من حيث إنه الأنا الذي لم أعد أنا هو. إن وظيفة الماضي هي أن يكون ما قد اخترته من ذاتي من أجل أن أعارضه، مما يتيح لي قياس مدى تطوّري. إن مثل هذا الكائن لذاته، يختار نفسه إذاً من دون تضامن مع ذاته، ما يعني أنه لا يلغي ماضيه، بل يطرحه كموضوع كي لا يتضامن معه، كي يؤكد بالضبط حريته الكلية (فالذي مضى هو نوع من الالتزام تجاه الماضي ومن التقليد). وهناك، على العكس من ذلك، حالات يفترض فيها مشروع ما هو لذاته، رفض الزمن، والتضامن الوثيق مع الماضي. إن الذين لديهم هذا الوجود ـ لذاته، قد اختاروا من ماضيهم ما يتلاءم مع ما هم عليه، وذلك بهدف إيجاد أرض صلبة يرتكزون عليها، أما الباقي من ماضيهم، فيهربون منه إلى الأبد ولا يستحق أن يكون تقليداً. إنهم اختاروا أولاً رفض الهروب، أي رفضوا أن يرفضوا، ومن ثمّ فإن وظيفة ماضيهم هي أن يطلب منهم الإخلاص. وهكذا، سنرى أولئك الأوائل يعترفون باستخفاف وخفّة، بخطأ قد ارتكبوه، بينما يستحيل على الآخرين أن يقوموا بالاعتراف ذاته، إلا إذا غيروا مشروعهم الأساسي بشكل حازم، وسوف يستخدمون عندئذٍ خداعهم النفسي كله، وكل الذرائع التي يمكنهم اختراعها، كي يتجنبوا الوثوق بما هو موجود، أي بما يكوّن بنية أساسية لمشروعهم.

هكذا يندمج الماضي، كما الموقع، في الموقف عندما يختار ما هو لذاته المستقبل، فيمنح وقائعيته الماضية قيمة، ونظاماً تراتبياً وطابعاً ملحاً بحيث ينطلق منها كي يحفّز أفعاله وتصرفاته.

ج ـ جِـواري

ينبغي عدم الخلط بين «جِواري» والمكان الذي أشغله والذي تكلمنا عليه سابقاً، فالجوار هو الأشياء ـ الأدوات التي تحيط بي مع مُعامل معاكستها وأداتيّتها الخاصة. من المؤكد أنني، حين أشغل مكاني، أؤسس لاكتشاف الجوار، وحين أغيّر مكاني ـ وهو ما يمكنني القيام به بحرية كما رأينا ـ فإنني أؤسس لظهور جوار جديد. لكن، العكس بالعكس، يستطيع الجوار أن يتغير أو أن يغيّره آخرون من دون أن أكون بمنأى عن هذا التغيير. لقد أشار برغسون بالتأكيد في كتابه **مادة وذاكرة** (*Matière et mémoire*)، إلى أن تغيير مكاني يؤدي إلى تغيير كلي لجواري، في حين أنه ينبغي حصول تغيّر كلّي ومتزامن لجواري كي يمكن حصول تغيّر لمكاني، إلا أنه يتعذر تصوّر هذا التغير الشامل. لكن يبقى مجال عملي عرضة دائماً لظهور مواضيع جديدة ولاختفاء مواضيع، بحيث لا دخل لي بهذا الظهور وبهذا الاختفاء. إن مُعامل معاكسة المركبات وأداتيتها لا يتعلّق، بشكل عام، بمكاني وحده، بل بالاحتمالات الموجودة بالقوة في الأدوات. هكذا، منذ اللحظة التي ولدت فيها، تمّ إلقائي وسط موجودات تختلف عني وتنشر حولي، لأجلي أو ضدي، احتمالاتها الموجودة بالقوة؛ أريد مثلاً، وأنا راكب دراجتي، أن أصل في أقصى سرعة إلى المدينة المجاورة. يفترض هذا المشروع غاياتي الشخصية، وتقويماً لمكاني وللمسافة بين المدينة ومكاني، وتكييفاً حراً للوسائل (الجهود) مع الغاية المرجوّة. لكن الدولاب الذي ينثقب، والشمس شديدة الحرارة، والهواء الذي يهب في الوقت ذاته، . . . إلخ، وكل الظواهر التي لم أكن أتوقعها: إنما هذا هو جواري. ومن المؤكد أن هذا الجوار يتجلى عبر مشروع رئيسي وبواسطة هذا المشروع، فبواسطته يمكن للهواء أن يبدو ريحاً معاكساً لي، أو هواء «عليلاً»، وبواسطته تنكشف الشمس لي كحرارة ملائمة أو مزعجة. إن التنظيم التركيبي لهذه «الحوادث» المتواصلة، يشكّل وحدة ما يدعوه الألمان «العالم المحيط» الذي لا يمكن اكتشافه إلا في إطار مشروع حرّ، أي اختيار ما أنا عليه من غايات. إلا أنه من البساطة المفرطة أن نتوقف في وصفنا عند هذا الحدّ. إذا كان صحيحاً أن كل موضوع في محيطي، يتجلّى في موقف منكشف مسبقاً، وأن مجموع كل هذه المواضيع لا يمكنه أن يشكّل وحده موقفاً، وإذا كان صحيحاً أن كل أداة تبرز أمامنا على خلفية موقف في العالم، فإن التحوّل المفاجئ لأداة أو ظهورها المفاجئ يمكنه أن يسهم في تغيير الموقف

بصورة جذرية: إذا انثقب دولاب سيارتي، فإن المسافة بيني وبين القرية المجاورة تتغيّر فجأة، إنها تقاس الآن بالخطوات، وليس بدوران الدولاب. ولهذا السبب، فأنا على يقين بأنني حين أصل إلى المكان الذي يوجد فيه الشخص الذي أريد رؤيته، يكون هذا الشخص قد غادر راكباً القطار، ويمكن لهذا اليقين أن يدفعني لاتخاذ قرارات أخرى (عودة إلى نقطة انطلاقي، إرسال برقية... إلخ). وإذا كنت متأكداً من عدم إمكانية عقد الصفقة المقررة مع هذا الشخص، مثلاً، يمكنني أن أتجه نحو شخص آخر لتوقيع عقد آخر معه، فهل سأتخلى كلياً عن محاولتي وهل ينبغي عليّ تسجيل فشل كلي لمشروعي؟ في هذه الحال، سأقول إنني لم أستطع أن أنبّه بيار في الوقت المناسب، ولا أن أتفاهم معه... إلخ. أليس هذا الاعتراف المعلن بعجزي هو الإقرار الأكثر وضوحاً بأن حريتي محدودة؟ لا شك أنه يجب عدم الخلط كما رأينا بين حرية الاختيار وحرية الحصول على شيء. لكن أليس اختياري نفسه هو المطروح هنا، لأن معاكسة الجوار تحديداً قد شكّلت في الكثير من الحالات مناسبة لتغيير مشروعي؟

يجدر بنا، قبل مقاربة جوهر هذا النقاش، أن نحدّده بدقة ونحصره. إذا أدت التغيرات التي تحصل للجوار إلى تغيرات في مشاريعي، فهذا الأمر لا يمكنه أن يحصل إلا مع تحفّظين: **التحفظ الأول** هو أن هذه التغيرات لا تستطيع أن تدفعني إلى التخلي عن مشروعي الرئيسي الذي يصلح، على عكس ذلك، لقياس أهمية هذه التغيرات. لأنه إذا أدركت هذه التغيرات كحوافز للتخلي عن هذا المشروع أو ذاك، فلا يمكن أن يحصل ذلك إلا في ضوء مشروع أساسي أكثر، وإلاّ لن يمكنها إطلاقاً أن تكون حوافز، لأن الحافز يدركه وعي من حيث هو دافع، واختيار حرّ لغاية. إذا استطاعت الغيوم التي تغطي السماء أن تحثّني على التخلي عن مشروع قيامي برحلة، فذلك لأنني أدركها عبر قيامي الحرّ بمشروع ترتبط فيه الرحلة بحالة معينة في السماء، مما يحيلني تدريجياً إلى قيمة الرحلة عامة، وإلى علاقتي بالطبيعة، والمكان الذي تشغله هذه العلاقة ضمن مجمل العلاقات التي أقيمها مع العالم. **في المقام الثاني**، لا يمكن للموضوع الظاهر أو المختفي، بأي حال أن يولّد التخلي عن مشروع، حتى لو كان جزئياً. ينبغي أن يُدرَك هذه الموضوع كنقص في الموقف الأصلي، ينبغي إذاً أن يُعدَّم ما هو معطى في ظهوره أو اختفائه، وأن أتراجع عنه لتأمله، وبالنتيجة أن أقرّر ما أريد، في حضوره. إن آلات التعذيب لدى الجلاد لا تعفينا، كما برهنا، عن كوننا أحراراً.

ذلك لا يعني أنه من الممكن دائماً تجنب المشكلة، أو إصلاح الضرر، بل يعني ببساطة أن استحالة الاستمرار في اتجاه معين يجب أن تحصل بحرية، فهي تأتي إلى الأشياء عبر التخلّي الحرّ الذي نقوم به، بينما ينتج هذا التخلّي الذي نقوم به، عن استحالة السلوك الذي علينا اتباعه.

ينبغي الاعتراف، بعد كل ما قيل، أن حضور المعطى ليس عائقاً، هنا أيضاً، أمام حريتنا، بل هو ضرورة يتطلبها وجود حريتنا ذاته. هذه الحرية هي أنا من حيث إنني حرية معينة. لكن مَن أنا، إن لم أكن سلباً داخلياً لما هو في ـ ذاته؟ من دون هذا الوجود في ـ ذاته الذي أسلبه، أضمحلّ فأصبح عدماً. كنا قد أشرنا في المقدمة إلى أن الوعي يمكن أن يصلح «كبرهان أنطولوجي» على وجود كائن في ـ ذاته لأنه، إذا كان هناك وعي بشيء ما، ينبغي أصلاً أن يكون هذا «الشيء» كائناً واقعياً، أي غير متعلق بالوعي. لكننا نرى الآن أن هذا البرهان له تداعيات أكثر اتساعاً: إذا كان لا بدّ لي من أن أفعل شيئاً ما بشكل عام، عليّ أن أمارس عملي عبر كائنات لها وجود مستقل عن وجودي عامة، وعن عملي بشكل خاص. ويستطيع عملي أن يكشف لي هذا الوجود المستقل، إذ إنه ليس شرطاً له. أن أكون حراً، يعني أن أكون حراً ـ كي ـ أغيّر، فالحرية تفترض إذاً وجود الجوار الذي ينبغي تغييره: عوائق يجب اجتيازها، أدوات للاستعمال. ومن المؤكد أن الحرية هي التي تكشف الجوار كعوائق، لكن لا يمكنها سوى أن تفسر عبر اختيارها الحرّ، معنى وجود هذا الجوار. ينبغي أن يكون الجوار هناك، كوجود خام، كي يكون هناك حرية. أن أكون حراً، يعني أن أكون حراً ـ كي ـ أفعل، وأن أكون حراً ـ في ـ العالم. لكن، إذا كان الأمر هكذا، حين تتعرف الحرية إلى نفسها كحرية تغيير، فإنها تتعرف، في مشروعها الأصلي إلى الوجود المستقلّ للمعطى الذي تعمل عليه، وتتوقعه ضمنياً. إن السلب الداخلي هو الذي يكشف ما هو في ـ ذاته كوجود مستقل، وهذه الاستقلالية هي التي تكوّن لهذا الكائن ـ في ـ ذاته خاصيته كشيء. لكن، منذ تلك اللحظة، ما تطرحه الحرية عبر انبثاق وجودها، هو أنها موجودة كما لو أن لا شأن لها بنفسها، بل بشيء آخر. إن الفعل يعني تحديداً، تغيير ما هو ليس بحاجة لشيء آخر غيره كي يوجد، كما يعني التأثير في ما هو، مبدئياً، غير مبالٍ بهذا العمل، ويستطيع أن يستأنف وجوده أو صيرورته من دونه. لولا لامبالاة ما هو في ـ ذاته الخارجانية، لفقدت فكرة الفعل بالذات معناها (لقد بيّنا ذلك آنفاً في ما يخصّ التمنّي والقرار)

وانهارت الحرية ذاتها نتيجة لذلك. وهكذا، إن المشروع الذي تطرحه الحرية عامة، هو اختيار يفترض توقّع المعاكسات وتقبلها مهما كانت، فالحرية لا تكوّن الإطار الذي ستنكشف فيه كائنات في ـ ذاتها لامبالية ومعاكسة فحسب، بل تطرح بشكل عام مشروعاً يستهدف القيام بعمل في عالم معاكس، وذلك عبر الانتصار على معاكساته، فكل مشروع حرّ يتوقع عبر اندفاعه نحو الأمام، هامشاً مما لا يمكن توقعه، وهو هامش ناتج عن استقلالية الأشياء، لأن هذه الاستقلالية هي النقطة التي تنطلق منها الحرية كي تكوّن ذاتها. حالما أعتزم الذهاب إلى القرية المجاورة كي أجد بيار، فإن انثقاب العجلات والريح المعاكسة، والكثير من الحوادث المتوقعة وغير المتوقعة، إنما هي معطيات في مشروعي بالذات، وتشكّل معناه. كذلك فإن الانثقاب المفاجىء للعجلة الذي يعيق مشاريعي، يتخذ له مكاناً في عالم رُسِمَت معالمه مسبقاً عبر خياري، لأنني لم أتوقف إطلاقاً، إذا جاز التعبير عن انتظاره كحادث مفاجئ. حتى لو قطعت طريقي بشيء ما كنت قد فكّرت فيه قبل مئات الكيلومترات، كفيضان الماء أو كالركام، فإن هذا اللامتوقع كان، بمعنى ما، متوقعاً: يتضمن مشروعي هامشاً غير محدَّد، مخصصاً لما هو غير متوقع، مثلما كان الرومان يخصصون في هيكلهم مكاناً للآلهة المجهولين، وإذا خصصت هذا الهامش، فليس بسبب اختياري «للحوادث القاسية»، ولا بسبب حذر تجريبي، بل بسبب طبيعة مشروعي بالذات. هكذا يمكن القول بطريقة معينة، إن الواقع ـ الإنساني لا يتفاجأ بأي شيء. إن هذه الملاحظات تتيح لنا إعلان خاصية جديدة للخيار الحرّ: كل مشروع للحرية هو مشروع مفتوح وليس مشروعاً مقفلاً. وعلى الرغم من كونه فردياً بأكمله، فهو يتضمن إمكانية تغيراته المقبلة. كل مشروع يفترض في بنيته فهماً «لاستقلالية» أشياء العالم. إن هذا التوقع المستمر لما هو غير متوقع، من حيث كونه هامشاً غير محدّد للمشروع الذي أنا هو، إنما يتيح لنا أن نفهم كيف أن الحادث أو الكارثة، بدلاً من أن يفاجئاني بطابعهما المستجدّ وغير المألوف، فإنّهما يرهقانني دائماً باتخاذهما مظهر ما هو «مرئي مسبقاً» و«متوقع مسبقاً»، وبوضوحهما وبنوع من الضرورة القدرية التي نعبّر عنها بالقول «كان لا بدّ من أن يحصل هذا الأمر»، فلا شيء يُدهش أو يفاجئ على الإطلاق في هذا العالم، إلا إذا قرنا بأنفسنا أن نُدهش. إن الموضوع الفكري الأصلي للدهشة، ليس وجود هذا الشيء أو ذاك ضمن حدود العالم، بل هو بالأحرى وجود عالم بشكل عام، أي وجودي أنا مرمياً وسط هذا الكل الشامل لموجودات لامبالية كلياً تجاهي. ذلك أنني حين أختار

غاية، أختار إقامة علاقات بهذه الموجودات، وأن ترتبط هذه الموجودات في ما بينها بعلاقات؛ وأختار أن تنتظم في ما بينها كي تعلن لي ما أنا عليه. هكذا، فالمعاكسة التي تُظهرها الأشياء لي، إنما مهّدت لها مسبقاً حريتي من حيث هي أحد شروطها، إذ إن الدلالة التي تعطيها الحرية للمعاكسة عامة هي التي تجعل هذا المركّب أو ذاك قادراً على إظهار مُعامل معاكسته الفردية.

إلاّ أنه، كما في كل مرة يتعلق فيها الأمر بالموقف، ينبغي التركيز على أن الوضع الذي وصفناه، له وجه آخر: إذا كانت الحرية ترسم مسبقاً ملامح المعاكسة بشكل عام، فذلك هو شكل من أشكال الإقرار بخارجانية اللامبالاة في الوجود في ـ ذاته. لا شك أن المعاكسة تأتي إلى الأشياء بواسطة الحرية، لكن من حيث إن الحرية تكشف وقائعيتها «كوجود ـ وسط ـ لامبالاة ـ ما هو في ـ ذاته». الحرية تُظهر الأشياء معاكِسة أمام نفسها، أي إنها تمنحها الدلالة التي تجعلها أشياء، لكن حين تتحمّل المعطى بالذات الذي سيحمل دلالة، أي حين تتحمل منفاها وغربتها وسط لامبالاة وجودٍ ـ في ـ ذاته من أجل تجاوز هذه الدلالة والعكس بالعكس، إذ إن المعطى العرضيّ الذي تتحمله الحرية، لا يمكنه حتى أن يحمل هذه الدلالة الأولى والتي هي دعامة كل الدلالات الأخرى، أي «المنفى وسط اللامبالاة»، إلا عبر اضطلاع حرّ يقوم به ما هو لذاته. هذه هي، بالفعل، البنية الأصلية للموقف، وهي تظهر هنا بكل وضوح: بمقدار ما تتجاوز الحرية المعطى نحو غاياتها، تجعل المعطى موجوداً من حيث هو «هذا» المعطى بالذات ـ سابقاً، لم يكن هناك هذا المعطى، ولا ذاك المعطى، ولا المعطى هنا ـ وهذا المعطى المشار إليه، ليس مشكَّلاً كيفما كان، إنه موجود خام، تتحمله الحرية كي تتجاوزه. لكن، في الوقت الذي تتجاوز فيه الحرية «هذا» المعطى ـ هنا، تختار نفسها من حيث إنها «هذا» التجاوز هنا لهذا المعطى. الحرية ليست تجاوزاً أياً كان لمعطى أي كان: إنها حين تتقبل المعطى الخام وتمنحه معناه، تكون قد اختارت نفسها نتيجة لذلك، فغايتها هي بالضبط تغيير هذا المعطى بالذات، انطلاقاً من أن المعطى يبدو، في ضوء الغاية المختارة، هذا المعطى ـ هنا. وهكذا، فإن انبثاق الحرية هو تبلور غاية من خلال معطى، واكتشاف لمعطى في ضوء غاية؛ هاتان البنيتان متزامنتان ولا يمكن فصلهما عن بعضهما. سنرى في ما بعد أن القيم العامة للغايات المختارة، لا يمكن استخلاصها إلا بالتحليل، فكل اختيار هو اختيار لتغيير عينيّ ينبغي أن يتناول معطى عينياً. كل موقف هو عينيّ.

وهكذا، فإن معاكسة الأشياء واحتمالاتها الموجودة بالقوة، بشكل عام، إنما تكشفها وتوضحها الغاية المختارة. لكن، ليست هناك غاية إلا بالنسبة إلى كائن لذاته يتحمل ذاته متروكاً ومهجوراً وسط اللامبالاة. إنه بهذا التحمل لا يضيف شيئاً جديداً لهذا الهجران العرضي الخام، باستثناء دلالة وهي أنه يعمل كي يكون هناك، من الآن وصاعداً، هجران وكي يُكتشف هذا الهجران كموقف.

رأينا في الفصل الرابع من الجزء الثاني للكتاب أن ما هو لذاته حين ينبثق يُحضر ما هو في ـ ذاته إلى العالم؛ إنه بشكل عام ذلك العدم الذي بواسطته، «هناك» ما هو في ـ ذاته حاضر، أي هناك أشياء. رأينا أيضاً أن الواقع في ـ ذاته موجود هناك، في متناولنا، مع كيفياته، ومن دون أي تشويه ولا إضافة أي شيء إليه. لكننا ننفصل عنه بمختلف عناوين التعديم التي نخلقها عبر انبثاقنا بالذات: عالم، مكان وزمان، واحتمالات موجودة بالقوة. رأينا بشكل خاص، إنه على الرغم من كوننا محاطين بحضور موجودات (هذه الكأس، هذه المحبرة، هذه الطاولة... إلخ)، يتعذر علينا إدراك هذه الموجودات الحاضرة من حيث هي كذلك، لأنها لا تسلّمنا أي شيء منها، إلا بعد قيامنا بحركة أو بفعل نندفع به إلى الأمام، أي نحو المستقبل. نستطيع أن نفهم الآن معنى هذا الوضع: لا شيء يفصلنا عن الأشياء، إلا حريتنا، فهي التي تجعل الأشياء حاضرة مع كل لامبالاتها واستحالة توقعها ومعاكستها، وهي التي تجعلنا بشكل حتمي، منفصلين عنها، لأن هذه الأشياء تظهر وتنكشف مرتبطة ببعضها البعض، على خلفية تعديم. هكذا، فإن مشروع حريتي لا يضيف شيئاً إلى الأشياء: إنه يجعل الأشياء حاضرة أمامنا، أي بالتحديد، وقائع مزوّدة بمُعامل معاكسة وقابلية لأن تُستخدم، وهو الذي يجعل هذه الأشياء تنكشف عبر التجربة، أي تبرز بالتتابع على خلفية عالم، في سياق مسار التكوّن الزمني، وهو أخيراً الذي يجعل هذه الأشياء تتجلى كما لو أنها بعيدة عن المتناول، مستقلة ومنفصلة عني بالعدم الذي أفرزه والذي أنا هو. وبما أن الحرية محكوم عليها بأن تكون حرة، أي بما أنها لا تستطيع أن تختار نفسها كحرية، فإن هناك أشياء أي عرضية مكتملة توجد في صميمها الحرية كعرضية؛ وإنه عبر تحمّل هذه العرضية وعبر تجاوزها، يمكن أن يكون هناك في الوقت ذاته، اختيار وتنظيم للأشياء ضمن موقف؛ وإن عرضية الحرية وعرضية ما هو في ـ ذاته هما اللتان تتجليان ضمن موقف، عبر استحالة توقّع الجوار وعبر

معاكسته. وهكذا، أنا حرّ ومسؤول بشكل مطلق عن الموقف الذي أنا فيه. وأنا أيضاً لست حراً إطلاقاً إلا ضمن موقف.

د ـ قريبي

إن العيش في عالم مسكون بقريبي، لا يعني أنني أستطيع أن أصادف الآخر على كل مفارق الطريق فحسب، بل يعني أيضاً أنني منخرط في عالم، تستطيع مركّباته الأداتية أن تكون لها دلالة، لم يعطها إياها سابقاً مشروعي الحرّ. ويعني كذلك أنه، وسط هذا العالم المزوّد مسبقاً بمعنى، ثمة دلالة تعنيني وهي تخصني، ولم أعطها لنفسي أيضاً، بل أكتشف أنني «أملكها مسبقاً». حين نتساءل ماذا يمكن أن تعنيه بالنسبة إلى «موقفنا»، الواقعة الأصلية والعرضية التي هي الكينونة في عالم يوجد فيه الآخر أيضاً، فإن المشكلة التي تصاغ بهذا الشكل، تتطلب منا أن ندرس بالتتابع ثلاث طبقات من الواقع، تتدخل في تكوين موقفي العيني: الأدوات التي لها مسبقاً دلالات (المحطة، دليل سكة الحديد، العمل الفني، إعلان للتجنيد الإجباري)، الدلالة التي أكتشف أنها تخصني مسبقاً (جنسيتي، عِرقي، مظهري الجسدي) وأخيراً، الآخر كمركز مرجعيّ تحيل إليه هذه الدلالات.

لو كنت أنتمي إلى عالم تنكشف دلالاته ببساطة، في ضوء غاياتي الخاصة، لكان كل شيء بالفعل بسيطاً جداً، وكنت سأنظّم الأشياء كأدوات أو كمركبات أداتية، وذلك ضمن حدود اختياري الخاص لذاتي؛ فهذا الاختيار هو الذي سيجعل من الجبل عائقاً يصعب عليّ تجاوزه، أو منطلقاً للنظر إلى الريف... إلخ، فالمشكلة التي ستطرح، لن تكون معرفة الدلالة التي يمكن أن تكون للجبل في ـ ذاته، لأنني أنا الذي تأتي الدلالات بواسطته إلى الواقع في ـ ذاته. وستكون هذه المشكلة مبسطة جداً، لو كنت وحدة جوهرية (موناد) مغلقة من دون أبواب ولا نوافذ، ولو كنت أعرف بأي شكل من الأشكال أن وحدات جوهرية أخرى موجودة أو ممكنة، وأن كل واحدة منها تمنح الأشياء التي أراها دلالات جديدة. في هذه الحال التي غالباً ما اكتفى الفلاسفة بتفحّصها، سيكفيني اعتبار أن هناك دلالات أخرى ممكنة، وأخيراً، فإن تعدّد الدلالات المطابق لتعدّد الكائنات الواعية، سيكون بالنسبة إلي، متطابقاً مع إمكانيتي الدائمة في أن أقوم باختيار آخر لذاتي. لكننا رأينا أن هذا التصوّر القائم على فكرة الوحدة الجوهرية (موناد) يتضمن توحديّة خفية، لأنه بالتحديد، يتجه للخلط بين تعدّد الدلالات التي

يمكنني أن أنسبها إلى الواقع، وتعدّد الأنظمة الدالة التي يحيل كل نظام منها إلى وعي لست أنا هو. وإضافة إلى ذلك، فإن هذا الوصف القائم على فكرة الوحدة الجوهرية، يبدو غير كافٍ على مستوى التجربة العينية، لأنه يوجد في عالمي «أنا»، شيء آخر غير تعدّد الدلالات الممكنة؛ توجد دلالات موضوعية تبدو لي كما لو أنني لم أكتشفها. أنا الذي بواسطته تأتي الدلالات إلى الأشياء، أجد نفسي منخرطاً في عالم يحمل مسبقاً دلالات، ويعكس لي دلالات لم تصدر عني. لنفكر مثلاً بالعدد اللامحدود من الدلالات المستقلة عن اختياري، والتي أكتشفها في المدينة: شوارع ومنازل ومخازن وحافلات كهربائية وباصات ولوحات الإشارات، وصفارات الإنذار، وموسيقى الراديو... إلخ، وفي وحدتي سأكتشف بالتأكيد الموجود الخام الذي يستحيل توقّعه: هذه الصخرة مثلاً، سأكتفي إجمالاً بأن أجعلها حاضرة، أي هذا الموجود ـ هنا، ولا شيء موجود غيرها. لكنني سأمنحها، على أي حال، دلالتها كصخرة يجب «تسلّقها»، «تجنّبها» أو «تأمّلها»... إلخ. عندما أكتشف منزلاً عند مفترق طريق، فإنني لا أكشف موجوداً خاماً فحسب، ولا أجعل «هذا الكائن» حاضراً وله هذه الصفة أو تلك فحسب: لكن دلالة الموضوع التي تنكشف عندئذٍ، تقاومني وتبقى مستقلة عني: أكتشف أن المبنى هو منزل للإيجار أو مجموعة مكاتب لشركة الغاز أو سجن... إلخ. والدلالة هنا عرضية، مستقلة عن خياري، وتظهر لي باللامبالاة نفسها التي تميز واقع ما هو في ـ ذاته: لقد جعلت الدلالة من نفسها شيئاً، فهي لا تتميّز من صفة ما هو في ـ ذاته. وبالمثل فإنني أكتشف مُعامل معاكسة في الأشياء قبل أن أختبره: هناك الكثير من الإشارات التي تنبهني: «خفف السير، منعطف خطر»، «انتبه، مدرسة»، «خطر الموت»، «حفريات على بُعد مئة متر»... إلخ. لكن هذه الدلالات التي تنطبع بعمق في الأشياء وتشارك في خارجانيتها اللامبالية ـ في الظاهر على الأقل ـ هي إشارات السير التي ينبغي احترامها والتي تخصني مباشرة. سأجتاز الطريق المسمّر للمشاة، وسأدخل إلى هذا المحل التجاري كي أشتري منه هذه الأداة التي تُحدَّد طريقة استعمالها بدقة في دليل يُقدّم إلى الشاري، وسأستعمل تلك الأداة: قلم حبر مثلاً، كي أملأ هذه الاستمارة أو تلك ضمن شروط محدّدة. ألا يشكّل كل هذا قيوداً تضيّق على حريتي؟ إذا لم أتبع التعليمات الصادرة عن الآخرين، فإنه سيختلط عليّ الأمر، وسأضلّ طريقي وسيفوتني القطار... إلخ. هذه الإشارات هي غالباً أوامر: «ادخلوا من هناك»، «اخرجوا من هناك»، هذا هو ما تعنيه كلمتا «دخول»

و«خروج» المطبوعتان فوق الأبواب. إنني أخضع لها، فهي تضيف إلى مُعامل المعاكسة الذي أولّده في الأشياء مُعامل مُعاكسةٍ إنسانياً بكل معنى الكلمة. وإضافة إلى ذلك، إذا خضعت لهذا التنظيم، فإنني أصبح تابعاً له: المنافع التي يوفّرها لي، يمكنها أن تنضب، فإذا حصل اضطراب داخلي أو حرب، تصبح المنتجات الضرورية نادرة، من دون أن أستطيع فعل أي شيء. أفقد ما أملكه، وتتوقف مشاريعي، وأُحرم مما هو ضروري لتنفيذ غاياتي. لقد أشرنا بشكل خاص إلى أن طرق الاستعمال والتسميات والأوامر والممنوعات ولوحات الإشارات تتوجّه إليّ من حيث إنني أي كان، فبمقدار ما أذعن وأندمج في سلسلة الإجراءات الشكلية، أكون خاضعاً لأهداف واقع إنساني ما، وأحقق هذه الأهداف باستعمال تقنيات ما؛ فأتعرّض إذاً لتغيير في وجودي الخاص، لأنني أنا هو هذه الغايات التي اخترتها، وهذه التقنيات التي تحققها؛ فهناك واقع إنساني ما، لأجل غايات ما وبتقنيات ما. وبما أن العالم لا يظهر لي إطلاقاً إلا من خلال تقنيات أستخدمها، فهو يتغير أيضاً في الوقت ذاته. هذا العالم الذي أراه من خلال استعمالي للدراجة والسيارة والقطار بهدف العبور فيه، إنما يكشف لي عن وجه ملازم كلياً للوسائل التي أستخدمها، وهو الوجه الذي يُظهره إذاً لكل الناس. سيقال إنه لا بدّ أن ينتج عن ذلك، بكل وضوح، أن الحرية تفلت مني من كل ناحية، فلا يعود هناك موقف من حيث هو تنظيم لعالم ذي دلالة يتمحور حول الخيار الحرّ لعفويتي، بل هناك حال مفروضة عليّ. وهذا ما ينبغي تفحّصه في الوقت الحاضر.

لا شك أن انتمائي إلى عالم مسكون، له قيمة الواقعة، فهو يحيل إلى الواقعة الأصلية لحضور الآخر في العالم، وهي واقعة لا يمكن استنتاجها، كما رأينا، من البنية الأنطولوجية لما هو لذاته. وعلى الرغم من أن هذه الواقعة لا تؤدي إلا إلى تعميق تجذر وقائعيتنا، فإنها لا تصدر أيضاً عن هذه الوقائعية من حيث إنها تعبر عن ضرورة عرضية الكائن ـ لذاته؛ لكن، علينا أن نقول بالأحرى: إن ما هو لذاته يوجد فعلياً، أي إنه لا يمكن تشبيه وجوده بواقع مخلوق وفقاً لقانون، ولا باختيار حرّ. ومن بين الخصائص الفعلية لهذه «الوقائعية»، أي من بين الخصائص التي لا يمكن استنتاجها ولا إثباتها، بل يمكن «رؤيتها» ببساطة، هناك خاصية ندعوها الوجود ـ في ـ العالم ـ بحضور ـ الآخرين. وسوف نناقش في ما بعد، ما إذا كانت حريتي تستعيد أو لا هذه الخاصية الفعلية كي تجعلها فعّالة بطريقة ما. يبقى أنه، على مستوى تقنيات السيطرة على

العالم، تنتج واقعة الملكية الجماعية للتقنيات عن واقعة وجود الغير. وتتجلى الوقائعية إذاً، على هذا المستوى، عبر واقعة ظهوري في عالم لا ينكشف لي إلا بواسطة تقنيات جماعية ومكوّنة مسبقاً، وتهدف إلى أن تجعلني أدرك العالم بحيث يبدو لي بمظهر قد تحدّد معناه بمعزل عني. وسوف تحدّد هذه التقنيات انتمائي إلى الجماعات: إلى النوع البشري، والجماعة القومية، والمهنية والعائلية. وتجدر هنا حتى الإشارة إلى ذلك: بمعزل عن وجودي ـ للآخر ـ الذي سنتكلم عليه في ما بعد ـ إن الطريقة الوحيدة الإيجابية التي أوجد فيها كانتماء فعلي إلى هذه الجماعات، هي استخدامي المستمر للتقنيات المرتبطة بها. ويُعرف الانتماء إلى النوع البشري، باستخدام تقنيات أولية جداً وعامة جداً: معرفة المشي، والأخذ، والحكم على بروز الأشياء المدركة حسياً، وعلى حجمها النسبي، معرفة التكلم، والتمييز بين الصواب والخطأ بشكل عام... إلخ. لكننا لا نملك هذه التقنيات بهذا الشكل المجرد والشامل: إن معرفة الكلام لا تعني معرفة تسمية الكلمات عامة وفهمها، بل تعني التكلم بلسان(*) معين، ومن هنا، إظهار الانتماء إلى الإنسانية، على مستوى الانتماء إلى الجماعة القومية. إضافة إلى ذلك، إن معرفة التكلم بلسانٍ ما، لا تعني معرفة مجردة وخالصة بهذا اللسان كما تعرّفها القواميس وقواعد اللغة الأكاديمية: إنها تعني أنني أجعل هذا اللسان يخصني من خلال التشويهات والانتقاءات المناطقية والمهنية والعائلية. هكذا يمكن القول إن واقع انتمائنا إلى ما هو إنساني، هو جنسيتنا، وإن واقع جنسيتنا هو انتماؤنا إلى العائلة والمنطقة والمهنة... إلخ، بالمعنى الذي يكون فيه واقع اللغة هو اللسان وواقع اللسان هو اللهجة المحلية واللسان الدارج واللهجة الإقليمية... إلخ. والعكس بالعكس، إن حقيقة اللهجة المحلية هي اللسان وحقيقة اللسان هي اللغة: ذلك يعني أن التقنيات العينية التي يتجلى بها انتماؤنا إلى العائلة ومحل السكن تحيل إلى بُنى أكثر تجريداً وعمومية، كما لو أنها تشكّل دلالتها وماهيتها، وهذه البنى تحيل إلى بُنى أخرى أكثر عمومية أيضاً، وصولاً إلى الماهية الأكثر شمولية وبساطة لتقنية ما، يستطيع بها كائن ما أن يستحوذ على العالم.

وهكذا، إن كوني فرنسياً مثلاً، ليس سوى حقيقة كوني من سافوا (Savoie)، لكن كوني من سافوا لا يعني بكل بساطة أنني أسكن في أوديتها

(*) اللّسان (Langue) هو اللغة الخاصة بأمّة وبشعب، بينما اللغة عامة هي (Langage).

العالية: ذلك يعني من بين ما يعنيه من آلاف الأشياء الأخرى، ممارسة التزلج شتاء، واستخدام مزلج الجليد كوسيلة للتنقل. ويعني بالتحديد، ممارسة التزلج وفقاً للطريقة الفرنسية، وليس وفقاً لطريقة أرلبرج (Arlberg) أو «النروجيين»(7) كما يعني تحديداً اكتشاف المعنى الفرنسي لمنحدرات التزلج، لأنه لا يمكن إدراك الجبل والمنحدرات الثلجية إلا من خلال تقنية معينة. ووفقاً لاستخدام الطريقة النرويجية الأكثر ملاءَمة للمنحدرات السهلة، أو لاستخدام الطريقة الفرنسية الأكثر ملاءمة للمنحدرات الصعبة، سيبدو المنحدر ذاته أكثر صعوبة أو أكثر سهولة، تماماً كما ستبدو الطلعة أكثر صعوبة أو أقل صعوبة بالنسبة إلى سائق الدراجة، وفقاً «للسرعة المتوسطة أو الضعيفة» التي سيقود بها دراجته. وهكذا، فإن المتزلج الفرنسي يستخدم «السرعة» الفرنسية للنزول على المنحدرات، وتكشف له هذه السرعة نموذجاً خاصاً للمنحدرات، حيثما هو موجود، أي إن جبال الألب السويسرية أو البافارية، التيليمارك (Telemark) أو الجورا (Jura) ستُظهر له دائماً معنى وصعوبات، ومركّباً فرنسياً من الأداتية أو من المعاكسة. سيكون سهلاً علينا أن نبرهن بطريقة مماثلة أن أغلبية المحاولات لتعريف الطبقة العاملة تنطلق من مقياس الإنتاج والاستهلاك أو من نمط معين من المعتقد المنبثق من عقدة الدونية (ماركس (Marx) وهالبواش (Halbwachs) ودو مان (De Man))، أي إن هناك، في كل الحالات، تقنيات معينة لصياغة العالم أو للاستحواذ عليه، يُظهر العالم من خلالها ما يمكن تسميته «وجهه البروليتاري»، ويُظهر معارضاته العنيفة، ومساحات شاسعة متجانسة وصحراوية، ومناطق من الظلمات، وشواطئ من الأنوار، والغايات البسيطة والملحّة التي تكشفه وتوضحه.

غير أنه من البديهي أن وجودي الفعلي أي ولادتي ومكاني يؤدي إلى استيعابي للعالم ولذاتي من خلال تقنيات معينة ـ على الرغم من أن انتمائي إلى هذه الطبقة، وإلى هذه الأمة لا يصدر عن وقائعيتي كبنية أنطولوجية لوجودي ـ لذاته. إلا أن هذه التقنيات التي لم أخترها، تمنح العالم دلالاته. لن أقرّر أنا، كما يبدو، انطلاقاً من غاياتي، إذا كان العالم يبدو لي مع المعارضات البسيطة والواضحة للعالَم «البروليتاري»، أو مع العلامات الفارقة المراوِغة والعديدة للعالَم

(7) بقصد التبسيط: هناك تأثيرات وتفاعلات تقنية؛ إن طريقة أرلبرج (Arlberg) قد سادت عندنا لمدة طويلة. لكن سيتمكن القارىء بسهولة أن يدرك حقيقة الوقائع في كل تعقيداتها.

البورجوازي، فأنا لست مرمياً في مواجهة مع الموجود الخام فحسب، بل أنا مرميّ أيضاً في عالم بروليتاري وفرنسي، في منطقة اللورين (Lorrain) والوسط الفرنسي، وهو يُظهر لي دلالاته من دون أن أفعل أي شيء لكشفها.

لننظر في ذلك بشكل أفضل. لقد برهنا منذ قليل، أن جنسيتي ليست سوى حقيقة انتمائي إلى مقاطعة، وإلى عائلة، وإلى تجمع مهني. لكن هل يجب التوقف عند هذا الحدّ؟ إذا لم يكن اللسان سوى حقيقة اللهجة المحلية فهل اللهجة المحلية هي الواقع العيني بشكل مطلق؟ إن اللغة الدارجة المهنية التي يتمّ التحدث بها، واللهجة المحلية الخاصة بالألزاس، التي تحدّد قوانينها دراسة «ألسنيّة» وإحصائية، هل هي الظاهرة الأولى، تلك التي ترتكز على الواقعة الخالصة، وعلى العرضية الأصلية؟ إن أبحاث الألسنيّين يمكن أن تكون خادعة هنا، فإحصاءاتهم تستخلص ثوابت وتكشف تشويهات صوتية ودلالية من نمط معين، وتتيح إعادة تكوين تطور صوتم (Phonème) معيّن أو لفظم (Morphème) معيّن في مرحلة محدّدة، بحيث يبدو أن الكلمة أو القاعدة اللغوية التركيبية هي واقع فردي بدلالتها وتاريخها. يبدو في الواقع أن الأفراد لهم تأثير بسيط على تطور اللسان. إن وقائع اجتماعية كالغزوات، وطرق المواصلات الكبيرة، والعلاقات التجارية، تبدو أسباباً أساسية للتغيرات اللسانية. لكننا لا نضع أنفسنا على الأرضية الحقيقية للعيني: وبالنتيجة، نحن لا نحصل إلا على ما نطلبه. إن علماء النفس قد لفتوا الانتباه، منذ زمن طويل، إلى أن الكلمة ليست العنصر العيني للغة ـ حتى كلمة اللهجة، حتى الكلمة العائلية مع كل تشويهاتها الخاصة: إن البنية الأولية للغة هي الجملة، فالكلمة لا يمكنها أن تكتسب فعلياً وظيفة الدلالة والتعبير إلا من داخل الجملة، فهي تصبح، بمعزل عن الجملة، وظيفة افتراضية، عندما لا تكون مجرّد عنوان مخصص لجمع دلالات متنافرة بشكل مطلق، فحيثما تظهر الكلمة وحدها في الخطاب، تتخذ طابع الكلمة التي تعبّر عن جملة، وغالباً ما تمّ التركيز على هذا الأمر. ذلك لا يعني أنه يمكن للكلمة أن تقتصر، من تلقاء نفسها، على معنى محدّد بل تُدمج في سياقٍ كما يُدمج شكل ثانوي في شكل رئيسي. ليس للكلمة إذاً سوى وجود بالقوة، خارج التنظيمات المركّبة الحيوية التي تدمج فيها، فلا يمكنها إذاً أن توجد داخل الوعي أو اللاوعي قبل استخدامها: الجملة ليست مصنوعة من كلمات. ولا ينبغي أن نتوقف عند هذا الحدّ: وقد أظهر بولهان (Paulhan) في كتابه **أزاهير تارب**

(*Fleurs de Tarbes*) أن جملاً بأكملها، «الأفكار الشائعة»، هي كالكلمات تماماً، لا توجد قبل استعمالنا لها. إنها تبدو أفكاراً شائعة، عادية إذا تأملها ملياً قارئ من الخارج، وهو يعيد تركيب معنى المقطع، بالانتقال من جملة إلى جملة أخرى، لكن هذه الأفكار تفقد طابعها الشائع والاصطلاحي إذا تأملها القارئ من وجهة نظر المؤلف الذي كان يرى الشيء الذي يريد التعبير عنه، فيهرع إلى تسميته أو إلى إعادة خلقه من دون أن يتفحص العناصر المكوّنة لعمله هذا. إذا كان الأمر كذلك، فلا الكلمات ولا تركيب الكلام، ولا «الجمل الجاهزة» يمكنها أن توجد قبل استعمالنا لها. إن الوحدة اللفظية هي الجملة التي تحمل الدلالة، وهذه الجملة هي فعل بنائي لا يمكن أن يتصوره إلا كائن متعالٍ يتجاوز المعطى ويعدّمه متجهاً نحو غاية. إن فهم الكلمة في ضوء الجملة، يعني تماماً فهم أي معطى مهما كان، انطلاقاً من الموقف، وفهم الموقف في ضوء الغايات الأصلية. حين أفهم جملة يقولها محاوري، فإنني أفهم، في الحقيقة، «ما يعنيه»، أي إنني أنسجم مع حركته المتعالية، وأندفع معه باتجاه ممكنات وغايات، وأعود في ما بعد إلى مجموعة الوسائل المنظَّمة من أجل فهمها في وظيفتها وهدفها. ويمكننا دائماً، فوق ذلك، كشف معاني اللغة المحكية، انطلاقاً من الموقف. إن الاستناد إلى الزمان والساعة والمكان والجوار وإلى وضع المدينة والمقاطعة والبلد، إنما هو معطى قبل الكلام. يكفي أن أكون قد قرأت الصحف، ورأيت بيار مهموماً وهو يقترب مني، على الرغم من أنه في صحة جيدة، كي أفهم أن هناك «شيئاً ما ليس على ما يرام». ليست صحته هي التي ليست على ما يرام، فسحنته مشرقة، ولا حياته المهنية أو الزوجية، بل الوضع في مدينتنا أو بلادنا. كنت أعرف ذلك من قبل، فعندما سألته: كيف الحال؟ كنت أتصور مسبقاً تفسيراً تمهيدياً لجوابه، وأتجه مسبقاً إلى أقاصي الأرض، ثم أعود من هناك إلى بيار من أجل أن أفهمه. إن الإصغاء إلى خطاب الآخر، هو أيضاً «مخاطبة»، وذلك ليس لأنني أقلّده بالإيماء كي أفهمه، بل لأنني أندفع أصلاً نحو الممكنات، وأنطلق من العالم كي أفهم هذا الخطاب.

لكن إذا كانت الجملة تسبق الكلمة في وجودها، فهذا يحيلنا إلى الخطيب المسهِب، من حيث هو أساس عينيّ للخطاب. إذا حاولنا استخراج هذه الكلمة من جمل مكتوبة في عصور متنوعة، يمكنها أن تبدو كأنها تحيا «بذاتها». هذه الحياة المستعارة تشبه حياة السكين في الأفلام الخرافية حيث تنغرز من تلقاء

نفسها في الإجاصة؛ إنها مؤلفة من تجمع لحظات آنية، فهي ذات طبيعة سينمائية، وتتكون في الزمان الكوني. لكن، إذا بدت الكلمات حيّة عندما نعرض الشريط الدلاليّ أو الصرفيّ، فإنها لن تتوصل إلى تشكيل جمل؛ إنها ليست سوى آثار لمرور الجُمل، كالطرقات التي ليست سوى آثار لمرور الحجاج أو القوافل. الجملة هي مشروع لا يمكن تفسيره إلا انطلاقاً من تعديم لمعطى معيّن (ذلك الذي نريد أن ندلّ عليه) وانطلاقاً من غاية مطروحة (وهي الدلالة على المعطى، وتفترض بدورها غايات أخرى، فتصبح مجرّد وسيلة لهذه الغايات). إذا كان المعطى وكذلك الكلمة لا يستطيعان أن يحدّدا الجملة، وإذا كانت الجملة هي، على عكس ذلك، ضرورية لتوضيح المعطى وفهم الكلمة، فإنها تشكّل لحظة في اختياري الحرّ لذاتي، وإن محاوري يفهمها من حيث هي كذلك. وإذا كان اللسان هو واقع اللغة وإذا كانت اللهجة العامية أو الدارجة هي واقع اللسان فإن واقع اللهجة العاميّة هو الفعل الحرّ الذي أختار أن أدلّ به لغوياً على الأشياء. ولا يمكن لهذا الفعل الحرّ أن يكون تجميع كلمات. من المؤكد أنه، إذا كان مجرد تجميع للكلمات، وفقاً لطرائق تقنية (القوانين النحوية)، يمكننا القول إن هناك قيوداً فعلية مفروضة على المتكلم، وتتجلى هذه القيود في الطبيعة المادية واللفظية للكلمات، وفي مفردات اللسان المستعمل وفي المفردات اللغوية الخاصة بالمتكلم (عدد محدّد من الكلمات تحت تصرفه)، وفي «عبقرية اللسان»... إلخ. لكننا برهنّا منذ قليل أن الأمر ليس كذلك، فهناك من أكدّ مؤخراً[8] أنه يوجد نظام للكلمات كأنه نظام كائنات حية، وتوجد قوانين ديناميكية للغة، وحياة موضوعية «للوغوس»، أي للكلمة. وباختصار، فإنه أكّد أن اللغة عامة هي بمثابة الطبيعة وأنه على الإنسان أن يطيعها كي يمكنه أن يستخدمها في عدة نواحٍ، كما لو أنه يستخدم الطبيعة. لكن وجهة النظر هذه تنطلق من اللغة بعد أن تصبحَ ميتة، أي بعد أن تُقال، فتبعث فيها حياة موضوعية وقوى متجاذبة ومتنافرة، مستمدّة فعلياً من الحرية الشخصية للفرد المتكلم من حيث هو وجود ـ لذاته. وقد جعلت وجهة النظر هذه من اللغة لساناً يتكلم من تلقاء نفسه. وهذا خطأ لا ينبغي ارتكابه في مجال اللغة كما في المجالات التقنية الأخرى، فإذا اعتبرنا أن الإنسان ينبثق وسط تقنيات تطبَّق من تلقاء نفسها، وسط لسان يتكلم من تلقاء نفسه، ووسط

(8) انظر: Brice Parain, *Essai sur le logos platonicien.*

علم يصنع نفسه، ومدينة تبني نفسها وفقاً لقوانينها الخاصة، وإذا جمّدنا الدلالات بحيث تكون في ـ ذاتها واحتفظنا لها بوجود متعالٍ إنساني، فإننا سنحصر دور الإنسان بدور ربان السفينة الذي يستعمل القوى المحدّدة للرياح والأمواج والمدّ والجزر، لقيادة سفينته. لكن كل تقنية ستقتضي تدريجياً تقنية أخرى، كي تكون موجهة نحو غايات إنسانية: لا بدّ من التكلم من أجل قيادة المركب مثلاً. هكذا، سنصل في نهاية الأمر إلى تقنية التقنيات ـ االتي بدورها ستنطبق بمفردها ـ لكننا لن يكون بإمكاننا إطلاقاً إيجاد صاحب هذه التقنية.

إذا كنا، على العكس من ذلك، نجعل الكلمات موجودة عبر كلامنا، فنحن مع ذلك، لا نلغي الارتباطات الضرورية والتقنية، أي الارتباطات الفعلية بين مفاصل الجملة. بل نحن نؤسس لهذه الضرورة. لكن كي تظهر الضرورة، وكي تقيم الكلمات تحديداً، علاقات في ما بينها كي تترابط ـ أو تتنافر ـ في ما بينها، ينبغي أن يوحّدها تركيب لا يصدر عنها؛ إذا ألغينا هذه الوحدة التركيبية، فإن اللغة تتفكك ككتلة، وتعود كل كلمة إلى عزلتها وتفقد في الوقت نفسه وحدتها، وتتفسخ منقسمة إلى دلالات متنوعة لا تواصل بينها. هكذا تنتظم قوانين اللغة داخل المشروع الحرّ للجملة؛ إنني حين أتكلم، أصنع قواعد النحو: الحرية هي الأساس الوحيد الممكن لقوانين اللسان. **من جهة أخرى**، لمن توجد قوانين اللسان؟ لقد أعطى بولهان عناصر جواب معيّن: لا توجد بالنسبة إلى الذي يتكلم. بل بالنسبة إلى من يصغي. والمتكلم لا يختار سوى الدلالة، ولا يدرك نظام الكلمات إلا من حيث إنه يصنع هذا النظام[9]. إن العلاقات الوحيدة التي سيدركها داخل هذا المركّب المنظّم، إنما هي بنوع خاص تلك التي أرساها هو نفسه. إذا اكتشفنا في ما بعد أن كلمتين أو عدة كلمات تقيم في ما بينها علاقة أو عدة علاقات محدّدة، وأنه تنتج عن ذلك دلالات متعددة تتسلسل تراتبياً أو تتعارض ضمن الجملة الواحدة، وباختصار، إذا اكتشفنا الاحتمال السيّئ، فهذا لن يكون ممكناً إلا بشرطين: ينبغي **أولاً** أن يكون التقارب الحرّ الذي يجمع الكلمات ويُظهرها، له دلالة. وينبغي **ثانياً** أن يرى الآخر هذا التركيب من الخارج، خلال اكتشافه الافتراضي للمعاني الممكنة لهذا التقارب، فكل كلمة تُدرَك أولاً كنقطة

---

(9) بقصد التبسيط: يمكننا أيضاً أن نتعرّف إلى فكرتنا من خلال جملتها اللغوية، لكن لأنه من الممكن أن نتخذ بمقدار ما، حيالها وجهة نظر الآخر، تماماً كما لو نتخذ وجهة نظر الآخر حيال جسدنا الخاص.

التقاء لدلالة، وتكون مرتبطة بكلمة أخرى يتمّ إدراكها أيضاً من حيث هي كذلك. وسيكون التقارب متعدد المعاني. إن إدراك المعنى الحقيقي، أي المعنى الذي يقصده المتكلم، يمكنه أن يحجب المعاني الأخرى أو يجعلها خاضعة له، لكنه لا يلغيها. وهكذا، فإن اللغة من حيث كونها مشروعاً لذاتي، لها قوانين خاصة بالنسبة إلى الآخر. ولا يمكن لهذه القوانين أن تكون هي نفسها فاعلة إلا ضمن تركيب أصلي. ندرك إذاً كل الفرق الذي يفصل الحدث أي «الجملة» عن الحدث الطبيعي. وتحصل هذه الواقعة الطبيعية وفقاً لقانون تُظهره هي، لكنه مجرّد قانون خارجي لحصول الوقائع، وليست الواقعة المعنية سوى مثال له، فالجملة من حيث هي حدث، تتضمن القانون الذي ينظمها، ولا يمكن للعلاقات القانونية بين الكلمات أن تبرز إلاّ ضمن مشروع حرّ يدلّ على معنى. لأنه لا يمكن أن يكون هناك قوانين للكلام قبل أن نتكلم. وكل كلام هو مشروع حرّ للدلالة على معنى، وهو ناتج عن اختيار يقوم به كائن ـ لذاته شخصياً، ولا بدّ من تفسيره انطلاقاً من الموقف الشامل لهذا الكائن ـ لذاته. والمعطى الأول هو الموقف الذي انطلق منه لفهم معنى الجملة، ولا يُعتبر هذا المعنى بحدّ ذاته، معطى، بل غاية يتم اختيارها عبر تجاوز حرّ للوسائل. هكذا هو الواقع الوحيد الذي يمكن أن تصادفه أبحاث علماء الألسنيّة. انطلاقاً من هذا الواقع، سيكون بإمكان عمل تحليلي ارتداديّ أن يوضح بُنى معينة أكثر عمومية وبساطة، وهي بمثابة صور عامة لقوانين. لكن هذه الصور العامة التي ستصلح مثلاً كقوانين للهجة العامية، هي بحدّ ذاتها مجردات. إنها لا تتحكم بتكوين الجملة، وليست قالباً تسيل فيها هذه الجملة، لكنها لا توجد إلا في هذه الجملة وبواسطتها. بهذا المعنى، تبدو الجملة كما لو أنها تخترع بحرية قوانينها الخاصة. ونجد هنا بكل بساطة، الخاصية الأصلية لكل موقف: إن المشروع الحرّ للجملة، حين يتجاوز المعطى كمعطى (الجهاز اللغوي)، يُظهر المعطى من حيث هو هذا هذا المعطى تحديداً (هذه القوانين المنظّمة لنطق اللهجات العامية). لكن المشروع الحرّ للجملة يقصد تحديداً تحمّل هذا المعطى بالذات، لكنه ليس تحملاً أياً كان، بل هو استهداف لغاية لم توجد من خلال الوسائل الموجودة التي يعطيها المشروع الحرّ بالضبط معناها كوسائل. وهكذا، فالجملة هي ترتيب للكلمات التي لا تصبح هذه الكلمات بالذات إلا عبر ترتيبها نفسه. وهذا ما أحسّ به علماء الألسنيّة وعلماء النفس، ويمكننا هنا أن نستخدم ارتباكهم كتجربة عكسية: هم اعتقدوا أنهم اكتشفوا حلقة مفرغة في صياغة الكلام، لأنه ينبغي علينا حين نتكلم، أن نعرف

الفكرة التي نقولها. لكن كيف يمكن أن نعرف هذه الفكرة بوصفها واقعاً يتم تبيانه وتثبيته في مصطلحات، إذا لم نعرفها بالضبط عبر التعبير عنها بالكلام؟ هكذا تحيلنا اللغة إلى الفكر، ويحيلنا الفكر إلى اللغة، لكننا ندرك الآن أن هناك حلقة مفرغة، أو بالأحرى إن هذه الحلقة ـ التي اعتقدنا أننا خرجنا منها باختراعنا لأصنام سيكولوجية خالصة كالصورة اللفظية أو الفكرة الخالصة من دون صور وكلمات ـ ليست خاصة باللغة: إنها الخاصية التي تميّز الموقف بشكل عام. لا تعني هذه الحلقة سوى الارتباط القائم على الخروج من الذات، بين الحاضر والمستقبل والماضي، أي إنها التحديد الحرّ للموجود بواسطة ما هو ليس ـ موجوداً ـ بعد، والتحديد الحرّ لما هو ليس موجوداً ـ بعد بواسطة الموجود. يجوز لنا بعد ذلك أن نكتشف رسوماً صورية مجرّدة ذات وظيفة عملية، وهي بمثابة الحقيقة القانونية للجملة: هناك رسوم صورية للهجة العامية ـ للغة القومية ـ وللغة بشكل عام. لكن هذه الرسوم الصورية لا توجد قبل الجملة العينية، فهي تجعل نفسها غير مستقلة، إذ لا توجد إلا مجسّدة وتدعمها حرية معينة في تجسّدها هذا، فاللغة ليست هنا بطبيعة الحال، سوى مثال لتقنية اجتماعية وإنسانية شاملة. يصحّ هذا الأمر على كل تقنية أخرى: إن ضربة الفأس هي التي تكشف الفأس، وإن الطرْق هو الذي يكشف المطرقة. وسوف يجوز لنا أن نكتشف في مباراة خاصة الطريقة الفرنسية للتزلج، وأن نكتشف عبر هذه الطريقة، فنّ التزلج عامة من حيث هو إمكانية إنسانية. لكن هذا الفن الإنساني ليس بحدّ ذاته أي شيء على الإطلاق، فهو لا يوجد بالقوة، بل يتجسد ويتجلى في الفن الحالي العيني الذي يمارسه المتزلج. وهذا يتيح لنا رسم الخطوط الأولى لحلّ مسألة علاقات الفرد بالنوع البشري، فمن دون نوع بشري، ليست هناك حقيقة بكل تأكيد؛ لن يبقى سوى تكاثر غير عقلاني وعرضي لخيارات فردية لا تخضع لأي قانون. إذا كان لا بد من وجود حقيقة من شأنها توحيد الخيارات الفردية، فإن النوع البشري هو القادر على تقديمها لنا. لكن إذا كان النوع هو حقيقة الفرد، لا يمكنه أن يكون مجرد معطى لدى الفرد، من دون أن يستدعي ذلك تناقضاً عميقاً. وكما أن المشروع الحرّ العيني للجملة يدعم قوانين اللغة ويجسدها، فإن النوع البشري ـ كمجموعة تقنيات من شأنها تعريف نشاط الأفراد ـ لا يوجد قبل وجود الفرد الذي يظهره، مثلما يشكّلِ سقوط جسم خاص مثالاً يجسّد قانون سقوط الأجسام عامة، فهو إذا مجموعة علاقات مجرّدة يدعمها الخيار الفردي الحر. كي يختار ما هو لذاته أن يكون شخصاً، فإنه يعمل كي

يتشكّل داخله تنظيم، بحيث يتجاوزه نحو ذاته، وهذا التنظيم التقني الداخلي هو بحدّ ذاته، البعد القومي أو البعد الإنساني للشخص.

سيقال لنا: ليكنْ، لكنكم تهرّبتم من مواجهة المشكلة، لأن هذه التنظيمات الألسنيّة أو التقنية، لم يخلقها ما هو لذاته كي يصل إلى ذاته، بل استعادها من الآخر. إن قاعدة تطابق أسماء الفاعل والمفعول لا توجد بمعزل عن تقاربها الحرّ العيني الذي يهدف إلى الدلالة على شيء خاص. لكنني حين أستعمل هذه القاعدة، أكون قد تعلمتها من الآخرين، لأن الآخرين يخلقون هذه القاعدة في مشاريعهم الخاصة، بحيث أستعملها أنا شخصياً، فلغتي هي إذاً خاضعة للغة الآخر، وفي نهاية الأمر للغة القومية.

لا ننوي إنكار ذلك، فنحن لا نقصد أن نُظهر ما هو لذاته من حيث هو أساس حرّ لوجوده: إن ما هو لذاته حرّ، لكن ضمن شروط، وهذه العلاقة بين الشرط والحرية هي التي نحاول أن نحدّدها بدقة حين ندعوها «موقفاً». إن ما أثبتناه منذ قليل، ليس سوى جزء من الواقع. لقد برهنّا أن وجود دلالات غير منبثقة مما هو لذاته، لا يمكنه أن يشكّل حدّاً خارجياً لحريته. إن ما هو لذاته ليس رجلاً أولاً ثم يصبح هو ذاته في ما بعد، ولا يكوّن ذاته انطلاقاً من ماهية رجل، معطاة قبلياً، لكنه حين يبذل جهده كي يختار ذاته الشخصية، فهو يحقّق وجود بعض الخصائص الاجتماعية المجرّدة التي تجعل منه رجلاً، والارتباطات الضرورية بين عناصر ماهية الرجل، لا تظهر إلا على قاعدة اختيار حرّ؛ بهذا المعنى، كل كائن ـ لذاته مسؤول، في كينونته، عن وجود النوع البشري. لكن علينا أن نوضح أيضاً الواقعة التي يستحيل إنكارها، والتي لا يستطيع فيها ما هو لذاته أن يختار ذاته إلا بتجاوزه لدلالات معينة لا تصدر عنه. لأن كل كائن ـ لذاته ليس لذاته إلا بمقدار ما يختار ذاته متجاوزاً الجنسية والنوع، كما أنه لا يتكلم إلا بمقدار ما يختار الدلالة متجاوزاً قواعد تركيب الجملة وتركيب اللفظة. ويكفي هذا التجاوز لتأمين استقلالية ما هو لذاته بالنسبة إلى البنى التي يتخطاها، لكنه على الأقل يكوّن ذاته كمتجاوز موجود ما وراء هذه البنى. ماذا يعني ذلك؟ ذلك يعني أن ما هو لذاته ينبثق في عالم، وهذا العالم هو أيضاً موجود لكائنات أخرى موجودة لذاتها. هذا هو المعطى. من هنا، فإن معنى العالم يُستلب منه كما رأينا سابقاً. ذلك يعني بالضبط أنه يجد نفسه أمام معانٍ لا تأتي بواسطته إلى العالم. إن ما هو لذاته ينبثق في عالم يتجلى له من حيث إن الآخرين قد شاهدوه

سابقاً، وتركوا فيه آثارهم، واكتشفوه وفلحوا أرضه في كل الاتجاهات فتحددت حتى تركيبته مسبقاً بهذه الاستكشافات، وإنه عبر الفعل نفسه يبسط زمانه ويكوّن زمنيته في عالم معناه الزمني قد حدّده مسبقاً الآخرون عبر تكون وجودهم الزمني: إنها واقعة التزامن. ليس المقصود هنا تقييد الحرية، بل المقصود هو أنه لا بدّ لما هو لذاته من أن يكون حراً في ذلك العالم ـ هناك، ولا بدّ له من أن يختار نفسه آخذاً بعين الاعتبار هذه الظروف ـ وليس الظروف التي تعجبه. لكن من جهة أخرى، حين ينبثق ما هو لذاته، فإنه لا يخضع لوجود الآخر، بل هو ملزم بأن يُظهره لنفسه كخيار له. لأنه، عبر هذا الاختيار، سيدرك الآخر كذات فاعلة أو الآخر كموضوع[10]. ومادام الآخر هو بالنسبة إلى ما هو لذاته ذلك الآخر الناظر إليه، فلا يمكن أن تتعلق المسألة هنا بتقنيات أو بدلالات غريبة؛ إن ما هو لذاته يختبر نفسه في العالم، كموضوع خاضع لنظرة الآخر. لكنه بمجرد أن يتجاوز الآخر نحو غاياته فإنه يجعله تعالياً ـ متجاوَزاً، والذي كان تجاوزاً حراً للمعطى نحو غايات، يبدو له الآن سلوكاً له دلالته، ومعطى (مجمداً في ـ ذاته) وسط العالم. إن الآخر كموضوع يصبح دليلاً على غايات، وإن ما هو لذاته يلقي بنفسه، عبر مشروعه الحر، في عالم حيث التصرفات من حيث هي مواضيع تدلّ على غايات. وهكذا، فإن حضور الآخر كتعالٍ ـ متجاوَز يكشف مركبات محدّدة تربط الوسائل بالغايات. وبما أن الغاية تحدّد الوسائل والوسائل تحدّد الغاية، فإن ما هو لذاته يدلّ نفسه على غايات في العالم، وذلك عبر انبثاقه في مواجهة الآخر كموضوع، فهو يأتي إلى عالم مسكون بالغايات. لكن، إذا كانت التقنيات وغاياتها تنبثق بهذا الشكل، تحت أنظار ما هو لذاته، يجب أن نلاحظ أنها تصبح فعلاً تقنيات حين يتخذ ما هو لذاته موقفاً تجاه الآخر، فلا يمكن للآخر وحده أن يجعل مشاريعه تنكشف لما هو لذاته كتقنيات، ولا توجد في الحقيقة تقنية بالنسبة إلى الآخر من حيث إنه يتجاوز ذاته نحو ممكناته، بل يوجد فعل عينيّ يتحدّد انطلاقاً من غايته الفردية. إن السكّاف الذي يركّب نعلاً للحذاء، لا يشعر بأنه «يقوم بتطبيق تقنية»، بل يدرك الموقف من حيث إنه يتطلب هذا العمل أو ذاك، فيدرك ما تتطلبه قطعة الجلد من مسامير... إلخ. وبمجرّد أن يتخذ ما هو لذاته موقفاً تجاه الآخر، فإنه يجعل التقنيات تبرز في العالم كتصرفات للآخر من

(10) سنرى في ما بعد أن المشكلة أكثر تعقيداً، لكن هذه الملاحظات تكفي في الوقت الحاضر.

حيث هو تعالٍ متجاوَز. وفي هذه اللحظة فقط، يظهر في العالم بورجوازيون وعمّال، فرنسيون وألمان، وباختصار رجال. هكذا، فإن ما هو لذاته مسؤول عن انكشاف تصرفات الآخر كتقنيات في العالم. ولا يمكنه أن يجعل العالم الذي ينبثق فيه، مجالاً تعمل فيه تحديداً هذه التقنية أو تلك (لا يمكنه أن يحدّد ظهوره في عالم «رأسمالي» أو في عالم «يسود فيه الاقتصاد الطبيعي»، أو في حضارة طفيلية)، لكنه يجعل ما يعيشه الآخر كمشروع حر، موجوداً في الخارج كتقنية، وبالتحديد حين يكتسب الآخر بواسطته حضوراً خارجياً . وهكذا، فإن ما هو لذاته حين يختار ذاته ويتخذ بعداً تاريخياً في العالم، يعطي هذا العالم تاريخيّة ويؤرّخه بتقنياته. من هذا المنطلق، وبما أن التقنيات تظهر تحديداً كمواضيع، فإنه يمكن لما هو لذاته أن يختار امتلاكها. وإنه، عبر انبثاقه في عالم يتكلم فيه بيار وبول بطريقة معينة، ويأخذان يمينهما وهما يقودان الدراجة أو السيارة. .. إلخ، وعبر قيامه بتحويل هذه التصرفات الحرة إلى مواضيع ذات معنى، يجعل عالماً معيناً حاضراً أمامه، يأخذ فيه السائقون يمينهم، ويتكلم فيه الناس الفرنسية. .. إلخ. وبالنسبة إلى القوانين الداخلية للعمل الذي كان يقوم به الآخر، والتي كانت تعتمد وترتكز على حريته الملتزمة بمشروع، فإن ما هو لذاته يجعلها قواعد موضوعية للسلوك من حيث هو موضوع، فتصبح صالحة بشكل عام لكل سلوك مماثل، كما أنها تصبح دعامة للتصرفات. أو الفاعل ـ الموضوع أياً كان. إن هذا البعد التاريخي الذي اتخذه ما هو لذاته، نتيجة لاختياره الحرّ، لا يحدّ إطلاقاً من حريته، بل بالعكس، إذ إن حريته لا تعمل إلا في ذلك العالم هناك، وليس في أي عالم آخر؛ فإنه يضع نفسه في موضع التساؤل في ما يتعلق بوجود حريته في ذلك العالم هناك. أن يكون حراً، لا يعني أن يختار العالم التاريخي الذي ينبثق فيه ـ وهذا لا معنى له ـ بل أن يختار نفسه في العالم، مهما يكن هذا العالم. بهذا المعنى، من العبث الافتراض أنه يمكن لحالة تقنية معينة أن تحدّ من الإمكانيات الإنسانية. لا شك أن معاصراً لـدانز سكوت (Duns Scot) يجهل استعمال السيارة أو الطائرة، لكنه لا يبدو جاهلاً إلا من وجهة نظرنا نحن الذين ندركه حصرياً انطلاقاً من عالم توجد فيه السيارة والطائرة. بالنسبة إليه، كل هذه المواضيع والتقنيات المرتبطة بها، والتي ليست له أي علاقة من أي نوع بها، إنما هي نوع من العدم المطلق الذي لا يمكنه التفكير فيه ولا اكتشافه، فلا يستطيع عدم مماثل إطلاقاً أن يحدّ من حرية ما هو لذاته في اختياره لذاته: ولا يمكن إدراك هذا العدم كنقص، أياً تكن الطريقة التي ننظر فيها إليه. إن ما هو لذاته الذي يحقق

وجوداً تاريخياً في عصر دانز سكوت، يعدّم نفسه إذاً في صميم اكتمال وجودي، أي في صميم عالم هو، مثل عالمنا، كل ما يمكنه أن يكونه. من العبث الإعلان أن الهراطقة والألبيجوا[*] (Albigeois) كانت تنقصهم المدفعية الثقيلة لمقاومة سيمون دو مونفور (Simon de Montfort): السيّد دو ترنكافِل (De Trencavel) أو الكونت دو تولوز (De Toulouse) قد اختارا نفسيهما بحيث يكونان في عالم لا مكان فيه للمدفعية، وصمّما سياستهما على أساس ذلك العالم هناك، وخطّطا للمقاومة المسلحة في ذلك العالم. لقد اختارا التعاطف مع الكاتار (Cathares) في ذلك العالم. وبما أنهما لم يكونا سوى ما اختارا أن يكوناه، فقد كانا موجودين بشكل مطلق، في عالم يعادل اكتماله المطلق عالم الفرقة المدّرعة الألمانية خلال الحرب العالمية الثانية، أو عالم جمهورية ألمانيا الفيديرالية. إن ما يصلح بالنسبة إلى تقنيات مادية كهذه، يصلح أيضاً بالنسبة إلى تقنيات أكثر دقة: إن وجود دو لانغدوك (De Languedoc) السيد الاقطاعي الصغير في عصر ريموند السادس (Raymond VI) ليس عاملاً محدَّداً إذا وضعنا أنفسنا في العالم الإقطاعي الذي كان يوجد فيه هذا السيّد، ويختار نفسه. ولا يبدو وجوده سالباً إلاّ إذا أخطأنا في النظر إلى ذلك الانقسام بين فرنسا ومنطقة الوسط المتوسطية، من وجهة النظر الحالية للوحدة الفرنسية. لقد كان العالم الإقطاعي يقدّم للسيد الإقطاعي ريموند السادس إمكانيات لامتناهية للاختيار؛ ونحن لا نملك إمكانيات أكثر. وغالباً ما يُطرح سؤال بهذا القدر من العبثية، بطريقة حلم طوباوي: ماذا يمكن أن يكون ديكارت لو تعرّف إلى الفيزياء المعاصرة؟ هذا السؤال يفترض أن ديكارت يمتلك طبيعة قبلية، إلى حد ما محدودة ومتغيرة تحت تأثير حالة العلم في عصره، كما يفترض إمكانية نقل هذه الطبيعة الخام إلى المرحلة المعاصرة التي تتفاعل فيها هذه الطبيعة مع معارف أكثر اتساعاً ودقة. لكن هذا يعني إغفالاً لحقيقة أن ديكارت هو ما اختار أن يكونه، وهو اختيار مطلق لذاته انطلاقاً من عالم معرفة وتقنيات، وهو عالم يتقبله هذا الاختيار ويوضحه في الوقت ذاته. إن ديكارت هو مطلق يحظى بتوقيت مطلق، ويستحيل أن نفكّر به في توقيت آخر، لأنه هو الذي صنع تاريخه عبر تحقيقه لذاته. إنه هو الذي حدّد بدقة حالة المعارف الرياضية التي سبقته مباشرة، وذلك ليس بواسطة تعداد إحصائي لا جدوى منه ولا يمكن

(*) الألبيجوا (Albigeois) والكاتار (Cathares): هم هراطقة فرنسيون تعرّضوا لحملة صليبيّة (عام 1902) بتحريض من البابا، وبقيادة سيمون دو مونفور (Simon de Montfort).

أن يحصل من أي وجهة نظر، ولا بالنسبة إلى أي محور مرجعي، بل بإرساء مبادئ علم الهندسة التحليلية، أي تحديداً باختراع محور مرجعي من شأنه التعريف بحالة هذه المعارف. هنا أيضاً، الاختراع الحرّ والمستقبل هما اللذان يتيحان توضيح الحاضر، وإن تطوير التقنية لأجل غاية هو الذي يتيح تقييم الحالة التقنية.

وهكذا، عندما يقوم ما هو لذاته بتأكيد ذاته عبر مواجهة الآخر كموضوع، يكتشف التقنيات دفعة واحدة. يمكنه حينئذٍ أن يستحوذ عليها، أي أن يستدخلها. لكنه نتيجة لذلك: **أولاً**، حين يستخدم تقنية معينة، يتجاوزها نحو غايته، فهو دائماً موجود أبعد من التقنية التي يستخدمها. **ثانياً**، إن التقنية التي كانت مجرّد سلوك له دلالة ومجمَّد، يخصّ أي شخص آخر من حيث هو موضوع، إنما تفقد طابعها كتقنية لمجرّد أن تُستدخل، فتندمج من دون قيد ولا شرط، في التجاوز الحرّ للمعطى باتجاه الغايات، فتستعيدها وتدعمها الحرية التي تؤسس لها، تماماً كما يدعم المشروع الحرّ للجملة، اللهجة العامية أو اللغة. الإقطاعية لا توجد من حيث كونها علاقة تقنية بين رجل ورجل، إنها ليست سوى تجريد محض، تدعمه وتتجاوزه آلاف المشاريع الفردية لذلك الرجل الشديد الإخلاص لسيّده الإقطاعي. من هنا، نحن لا نقصد إطلاقاً التوصل إلى نوع من الفلسفة الاسمية التاريخية. ولا نعني بذلك أن الإقطاعية هي مجموع علاقات الخدم بالأسياد، بل نعتقد، على العكس من ذلك، أن الإقطاعية هي البنية المجرّدة لهذه العلاقات، فكل مشروع لدى إنسان من هذا العصر، لا بدّ من أن يتحقق من حيث هو تجاوز نحو الجانب العيني من هذه اللحظة المجرّدة. ليس من الضروري إذاً، أن نقوم بالتعميم انطلاقاً من تجارب تفصيلية عديدة، بقصد إرساء مبادئ التقنية الإقطاعية: إن هذه التقنية توجد بشكل ضروري وكامل، في كل سلوك فردي، ويمكن كشفها في كل حالة بمفردها. لكنها ليست موجودة في كل سلوك، إلا من أجل أن يتم تجاوزها. وبالطريقة نفسها، لا يمكن لما هو لذاته أن يكون شخصاً، أي أن يختار غاياته التي تكوّنه، من دون أن يكون إنساناً وعضواً في جماعة قومية وطبقة وعائلة... إلخ. لكنه يدعم بُنى مجرّدة ويتجاوزها بمشروعه. إنه يجعل نفسه فرنسياً، من جنوبي فرنسا، وعاملاً كي يكون هو ذاته في آفاق هذه التحديدات. وبالمثل، فإن العالم الذي ينكشف له، يبدو من حيث إنه مزوّد بدلالات معيّنة ملازمة للتقنيات المستخدمة، فهو يظهر كعالم ـ للفرنسي، كعالم ـ

للعامل... إلخ، مع كل الخصائص التي يمكن توقّعها. لكن هذه الخصائص ليست لها «استقلالية»: إنه قبل كل شيء عالمه، أي عالم تضيئه غاياته وينكشف من حيث هو عالم فرنسي، بروليتاري... إلخ.

ومع ذلك، إن وجود الآخر يضع حداً فعلياً لحريتي، وذلك لأنه، عبر انبثاق الآخر، تظهر تحديدات معينة لي، ليست من اختياري. ها أنذا يهودي أو آريّ، جميل أو قبيح أو أكتع... إلخ. إنني كل ذلك بالنسبة إلى الآخر، من دون أن يكون لديّ أي أمل باستيعاب هذا المعنى الذي لديّ في الخارج، أو بالأحرى، أي أمل بتغييره. اللغة وحدها ستعلمني ما أنا عليه، كذلك لن يكون هذا إطلاقاً سوى موضوع لقصد فارغ، ويستحيل دائماً أن يكون لديّ إدراك حدسي به. إذا لم يكن عرقي أو مظهري الجسدي سوى صورة داخل الآخر، أو ليس سوى رأي الآخر بي، لكان الأمر بسيطاً: لكننا رأينا أنها خصائص موضوعية تحدّدني في وجودي للآخر؛ وبمجرّد أن تنبثق حرية أخرى بمواجهة حريتي، يكتسب وجودي بعداً وجودياً جديداً. وليست المسألة، بالنسبة إلي هذه المرة، أن أمنح معنى لموجودات خام، ولا أن أستعيد على حسابي المعنى نفسه الذي منحه آخرون لمواضيع معينة، فأنا أدرك أنني أنا الذي أمنح معنى، وليست لدي الوسيلة كي أستعيد على حسابي هذا المعنى الذي لديّ، لأنه لا يمكن أن يُعطى لي إلا بوصفه دلالة فارغة. هكذا، هناك شيء ما مني - بحسب هذا البعد الجديد - يوجد بالطريقة التي يوجد فيها المعطى، على الأقل بالنسبة إلي، لأن هذا الكائن الذي أنا هو، إنما أتحمله وهو موجود من دون أن أعيشه كوجود لي. وأنا أتعلمه وأتحمله عبر علاقاتي وبواسطة علاقاتي التي أقيمها مع الآخرين، وعبر تصرفاتهم وبواسطة تصرفاتهم تجاهي. إنني أجد أن هذا الكائن هو أصل آلاف الدفاعات والمقاومات التي أصطدم بها في كل لحظة: بما أنني قاصر، لا يحق لي هذا الأمر أو ذاك، وبما أنني يهودي، فأنا محروم في بعض المجتمعات من إمكانيات معينة... إلخ. ومع ذلك، لا يمكنني بأي حال أن أشعر أنني يهودي أو قاصر أو منبوذ: يمكن أن تكون ردات فعلي ضد هذه النواهي إلى الحدّ الذي يجعلني أعلن أن العِرْق مثلاً هو مجرّد تخيل جماعي، وأن الأفراد هم وحدهم الموجودون فعلاً. وهكذا، أصادف هنا فجأة استلابي الكلي كشخص، فأنا شيء ما، لم أختر أن أكونه: ماذا سينتج عن ذلك بالنسبة إلى الموقف؟

ينبغي أن نعترف أننا وجدنا منذ قليل حداً واقعياً لحريتنا، أي طريقة وجود

تفرض نفسها علينا من دون أن تكون حريتنا أساساً لها. ينبغي أيضاً أن نكون واضحين: إن الحدّ المفروض على حريتنا لا يصدر عن عمل الآخرين. لقد أشرنا، في فصل سابق، إلى أن التعذيب نفسه لا يجرّدنا من حريتنا، فنحن نخضع له بحريتنا. وبشكل عام أكثر، حين نصادف في طريقنا ممنوعات: «ممنوع الدخول لليهود هنا»، «مطعم يهودي، ممنوع الدخول للآريين». .. إلخ، فإن هذه المصادفة تحيلنا إلى الحالة التي نظرنا فيها منذ قليل (التقنيات الجماعية)، ولا يمكن لهذا «الممنوع» أن يكون له معنى إلا بالارتكاز على اختياري الحرّ. لأنه بمقتضى الإمكانيات الحرة التي أختارها، يمكنني أن أخرق هذا الممنوع، وأن أعتبره غير موجود، أو يمكنني على عكس ذلك، أن أمنحه قيمة قسرية لا يمكنه أن يكتسبها إلا من الأهمية التي أعلّقها عليه. ولا شك أنه يحتفظ كلياً بخاصية «انبثاقه من إرادة غريبة»، وأن له بنية خاصة تقوم على اعتباري موضوعاً، ومن ثمة على إظهار تعالٍ يتجاوزني. يبقى أنه لا يتجسد في عالمي أنا ولا يفقد قدرته الخاصة على الإكراه إلا في حدود اختياري الخاص، وحسبما أفضّل في كل ظرف، الحياة على الموت، أو بالعكس، وحسبما أعتبر في حالات خاصة معينة، أن الموت أفضل من أنماط معينة من الحياة. .. إلخ. إن الحدّ الحقيقي لحريتي يكمن من دون قيد ولا شرط، في واقعتين: **في الأولى**، يدركني الآخر كموضوع له، **وفي الثانية** التي هي نتيجة طبيعية للأولى، يفقد موقفي صفته كموقف بالنسبة إلى الآخر، ويصبح إطاراً موضوعياً أوجد فيه بوصفي بنية موضوعية. إن هذا التموضع المستلِب لموقفي هو الحدّ الثابت والخاص لموقفي هذا، كما أن تموضع كينونتي ـ لذاتها في وجودي ـ للآخر هو بمثابة حدّ لكينونتي. إن هذين الحدّين اللذين يميزان موقفي ووجودي بالنسبة إلى الآخر، إنما يمثلان حدوداً لحريتي. وباختصار: بسبب وجود الآخر، أوجد أنا ضمن موقف له مظهر خارجي ولديه، بسبب ذلك، صفة الاستلاب بحيث لا أستطيع تجريده من هذه الصفة، إضافة إلى أنني لا أستطيع التأثير مباشرة فيها. وواضح أنه بمجرّد أن الآخر موجود، فهو يشكل هذا الحدّ لحريتي، أي بمجرّد أن التعالي لديّ موجود بالنسبة إلى تعالٍ آخر. هكذا ندرك حقيقة شديدة الأهمية: رأينا منذ قليل، في إطار الوجود ـ لذاته، أن حريتي وحدها هي التي كانت قادرة على الحدّ من حريتي، ونرى الآن، حين أخذنا بعين الاعتبار وجود الآخر، أن وجود حرية الآخر هو الذي يشكل، على هذا الصعيد، حداً لحريتي. وهكذا، على جميع الأصعدة، إن الحدود الوحيدة التي تصطدم بها

الحرية، إنما هي الحدود التي تضعها الحرية نفسها، فكما أن الفكر لا يمكن أن يحدّه سوى الفكر بالنسبة إلى سبينوزا، كذلك فإن الحرية لا يمكن أن تحدها سوى الحرية، وينتج هذا التحديد من حيث هو محدودية داخلية، عن واقعة عدم إمكانية الحرية أن لا تكون حرية، أي عن واقعة كونها محكومة بأن تكون حرة؛ وينتج هذا التحديد كمحدودية خارجية، عن واقعة الحرية من حيث إنها موجودة بالنسبة إلى حريات أخرى تدركها بحرية في ضوء غاياتها الخاصة.

انطلاقاً من هذا الطرح، تجدر الإشارة أولاً إلى أن استلاب الموقف هذا لا يمثّل شرخاً داخلياً، ولا إرساء للمعطى من حيث هو معاكسة خام في الموقف كما أعيشه. على العكس من ذلك، ليس الاستلاب تحولاً داخلياً ولا تغيراً جزئياً للموقف، فهو لا يظهر خلال التكوّن الزمني: إنني لا أصادفه إطلاقاً داخل الموقف، وبالنتيجة فهو لا ينكشف إطلاقاً للحدس. لكنه يفلت مني من حيث المبدأ، إنه خارجانية الموقف بالذات، أي الموقف الخارجي كوجود ـ الآخر. المقصود إذاً هو الخاصية الأساسية لكل موقف بشكل عام، ولا يمكن لهذه الخاصية أن تؤثر في محتواه، لكن الذي يضع نفسه في موقف، يقبلها ويستعيدها. وهكذا، إن معنى خياري الحرّ بالذات هو أنه يتسبب بانبثاق موقف يعبّر عنه بحيث يشكّل الاستلاب خاصيته الأساسية، أي أنه يتخذ شكل وجود ـ في ـ ذاته بالنسبة إلى الآخر. لا يمكننا أن نفلت من هذا الاستلاب، لأنه من العبث حتى التفكير بطريقة أخرى للوجود غير الوجود ضمن موقف. ولا تتجلى هذه الخاصية بمقاومة داخلية، بل يتم اختبارها، على عكس ذلك، عبر استحالة إدراكها وبواسطة هذه الاستحالة؛ فهي إذاً ليست بالنتيجة عائقاً تواجهه الحرية، بل هي في طبيعتها بالذات، نوع من القوة المنطلقة من المركز وعجز يجعل كل ما تقوم به الحرية له دائماً وجه لا تختاره هي، ويفلت منها، ويشكل بالنسبة إلى الآخر وجوداً خالصاً. إن حرية تريد أن تكون حرية لا يمكنها سوى أن تريد في الوقت ذاته، هذه الخاصية. ومع ذلك، فإن هذه الخاصية لا تتعلق بطبيعة الحرية، لأنه لا وجود لطبيعة هنا. من جهة أخرى، إذا كان هناك طبيعة، فلا يمكن استخلاصها منها، لأن وجود الآخرين هو واقعة عرضية بأكملها، لكن المجيء إلى العالم كحرية في مواجهة الآخرين، يعني المجيء إلى العالم كحرية قابلة للاستلاب. إذا كانت إرادتي أن أكون حراً تعني أنني أختار أن أكون موجوداً في هذا العالم هنا في مواجهة الآخرين، فإن الذي يريد أن يكون هكذا، سوف يريد أيضاً أن يكون مشغوفاً بحريته.

من جهة أخرى، لا يمكنني أن أكتشف وأعاين موضوعياً الموقف المستلَب ووجودي الخاص المستلَب: في المقام الأول كل ما هو مستلَب لا يوجد مبدئياً إلا بالنسبة إلى الآخر، كما رأينا منذ قليل. لكن، إضافة إلى ذلك، فإن المعاينة الخالصة ليست كافية، هذا إذا كانت ممكنة. لأنني لا أستطيع أن أختبر هذا الاستلاب من دون أن أعترف في الوقت ذاته، بالآخر من حيث هو تعالٍ، ولن يكون لهذا الاعتراف أي معنى، كما رأينا، إذا لم يكن اعترافاً حراً بحرية الآخر. وإنني، عبر هذا الاعتراف الحرّ بالآخر من خلال اختباري للاستلاب، أتحمّل وجودي ـ للآخر، مهما يكن هذا الوجود، وأتحمله بالتحديد لأنه صلة وصل بيني وبين الآخر. هكذا، لا يمكنني أن أدرك الآخر كحرية إلا حين أقصد بحرية أن أدركه هكذا (لأن هناك إمكانية دائمة لإدراكه، بكل حرية، كموضوع) وإن هذا الاعتراف الحرّ بالآخر لا يتميز من تحمّلي الحرّ لوجودي ـ للآخر. ها هي حريتي تستعيد إذاً، بشكل من الأشكال، حدودها الخاصة لأنني لا أستطيع أن أدرك ذاتي محدوداً بواسطة الآخر من حيث إنه موجود بالنسبة إلي، ولا أستطيع أن أجعل الآخر موجوداً بالنسبة إلي كذاتية معترف بها، إلا إذا تقبّلت وجودي ـ للآخر. ليست هناك حلقة مفرغة: لكنني عبر تحمّلي الحرّ لهذا الوجود ـ المستلَب الذي أختبره، أحاول فجأة أن أجعل التعالي لدى الغير موجوداً بالنسبة إليّ من حيث هو تعالٍ. إن كوني يهودياً سيبدو كحدّ موضوعي خارجي للموقف، فقط حين أعترف بحرية المُعادين للسامية (مهما كان استعمالهم لهذه الحرية) وحين أتقبل كوني يهودياً بالنسبة إليهم، أما إذا كان يحلو لي، على عكس ذلك، أن أعتبرهم مجرّد مواضيع، فإن كوني ـ يهودياً سيختفي فوراً كي يحلّ مكانه وعيي (بـ) أنني تعالٍ حرّ لا صفة له. إذا كنت يهودياً، فإن اعترافي بالآخرين وتقبّلي وتحمّلي لوجودي كيهودي ليسا سوى الشيء ذاته. وهكذا، فإن حرية الآخر تضع حدوداً لموقفي، لكنني لا أستطيع أن أختبر هذه الحدود إلا إذا استعدت وجودي ـ هذا ـ للآخر، وأعطيته معنى في ضوء الغايات التي اخترتها. إن هذا التحمّل هو بالتأكيد مستلَب، وله مظهر خارجي، لكنني أستطيع بواسطته أن أختبر وجودي ـ في الخارج من حيث هو في الخارج.

حينئذٍ، كيف سأختبر الحدود الموضوعية لكوني يهودياً أو آريّاً أو جميلاً أو قبيحاً أو ملكاً أو موظفاً أو منبوذاً. . . إلخ، حين ستطلعني اللغة على الحدود التي هي حدودي؟ لن يكون هذا الاختبار بالطريقة الحدسية التي أدرك فيها الجمال

والقبح والعرق الذي ينتمي إليه الآخر، ولا بالطريقة غير النظرية التي أعي فيها اندفاعي القصدي نحو هذه الإمكانية أو تلك. وهذا، ليس لأن هذه الخصائص الموضوعية هي بالضرورة مجرّدة، فبعضها مجرّد، والبعض الآخر ليس مجرّداً. إن جمالي أو قبحي أو تفاهة ملامحي يدركها الآخر في تكثفها العيني المكتمل، وهذا التكثف العينيّ هو الذي ستدلني عليه لغته، وهو الذي سأتجه نحوه في الفراغ. ليس المقصود إذاً على الإطلاق تجريداً محضاً، بل مجموعة بُنى، بعضها مجرّد، لكن الكل الشامل لها هو العيني المطلق، فهي تبدو لي من حيث إنها تفلت مني من حيث المبدأ. إنها بالفعل ما أنا عليه، لكن ما هو لذاته لا يمكنه أن يكون أي شيء كما أشرنا إلى ذلك في مستهل جزئنا الثاني. بالنسبة إلي، أنا لست أستاذاً أو نادل مقهى أكثر من كوني جميلاً أو قبيحاً، يهودياً أو آريّاً، روحانياً، مبتذلاً أو مميزاً. سندعو هذه الخصائص الوقائع المستحيلة(*) أو المستحيلات. وينبغي ألا نخلط بينها وبين المتخيّلات. إنها موجودات واقعية على الوجه الأكمل، لكن الذين تبدو لهم هذه الخصائص بالفعل كمعطيات، ليسوا هم هذه الخصائص، وأنا الذي هو هذه الخصائص ليس بإمكاني إدراكها: إذا قيل لي إنني مبتذل مثلاً، فإنني غالباً ما أدركت بالحدس طبيعة الابتذال لدى الآخرين؛ هكذا يمكنني تطبيق كلمة «مبتذل» على شخصي. لكنني لا أستطيع أن أربط دلالة هذه الكلمة بشخصي أنا. هناك بالضبط دلالة على ارتباط يجب إقامته (لكنه لا يمكن أن يحصل إلا عبر استدخال للابتذال وتحويله إلى بنية ذاتية، أو عبر تموضع للشخص، وهما عمليتان تؤديان إلى الانهيار المباشر لواقع الشيء المعني). وهكذا، نحن محاطون إلى ما لا نهاية، «بالوقائع المستحيلة»، ومنها ما نشعر به بقوة كغيابات مغيظة. من لم يشعر بخيبة أمل عميقة لعدم قدرته على استيعاب حقيقة «كونه في باريس»، بعد عودته من غربة طويلة! المواضيع موجودة هناك، وتتجلى لي بطريقة مألوفة، لكنني أنا لست سوى غياب، والعدم المحض الضروري كي يكون هناك باريس. وإن أصدقائي وأقربائي يقدمون لي صورة عن أرض موعودة عندما يقولون لي: «أخيراً! ها أنت قد عدتَ، أنت في باريس!». لكن الدخول إلى هذه الأرض الموعودة محرّم كلياً عليّ. وإذا استحق معظم الناس هذا الانتقاد «بأنهم يقيسون بوزنين وبمكيالين» عندما يتعلق الأمر بالحكم

(*) الوقائع المستحيلة (les irréalisables) أي ما يستحيل تحقيقه أو إدراكه (فهمه)، لأن فعل «réaliser» يعني حقّق أو أدرك.

على الآخرين وعلى أنفسهم، وإذا كان لديهم ميل للإجابة «بأن هذا ليس الشيء نفسه» عندما يشعرون بالذنب بسبب غلطة ارتكبوها، وكانوا قد استنكروها البارحة لدى الآخر، فذلك لأنه بالفعل، «ليس هذا الشيء نفسه». إن العمل الذي يقوم به الآخر هو موضوع معطى لتقييم أخلاقي، بينما العمل الذي يقوم به الشخص ذاته، هو تعالٍ محض يجد مبرّره في وجوده بالذات لأن كينونته هي خيار. وسوف يمكننا، بواسطة مقارنة النتائج، أن نقنع الذي قام بالعمل، أن العملين لهما وجود خارجي متشابه تماماً، لكن إرادته الحسنة، المضطربة لن تسمح له بأن يدرك هذا التطابق. من هنا، تلك الحالات العديدة من اضطرابات الضمير الأخلاقي، وبالأخص ذلك اليأس من عدم القدرة الحقيقية على احتقار الذات ومن عدم القدرة على إدراك الذات كمذنب، ومن الشعور الدائم بالفرق الشاسع بين المعاني المعبّر عنها: «أنا مذنب، ارتكبت خطيئة»... إلخ، وبين الإدراك الواقعي للموقف. من هنا، باختصار، كل حالات القلق التي تصاحب «الإحساس بالخطأ» أي الإحساس بالخداع النفسي الذي يشكّل حكمه على ذاته مثاله الأعلى، أي إنه يتخذ وجهة نظر الآخر حيال ذاته.

لكن إذا كانت بعض الأنواع الخاصة «للوقائع المستحيلة» قد استرعت الانتباه أكثر من غيرها، وإذا شكّلت موضوعاً لدراسة سيكولوجية، يجب أن لا تجعلنا غافلين عن حقيقة أن عدد الوقائع المستحيلة هو لامتناه لأنها تمثل المقلب الآخر من الموقف.

إلا أن هذه «الوقائع المستحيلة» لا تُقدّم لنا من حيث هي كذلك فحسب، لأنه كي يكون لها طابع الاستحالة هذا، ينبغي أن تنكشف في ضوء مشروع يهدف إلى إدراكها وتحقيقها. وهذا هو بالفعل ما كنا أشرنا إليه منذ قليل، عندما بيّنا أن ما هو لذاته يتقبل ويتحمل وجوده ـ للآخر عبر الفعل ذاته الذي يعترف فيه بوجود الآخر. وبالارتباط المتزامن مع هذا المشروع القائم على التحمل، تنكشف الوقائع المستحيلة من حيث إنه يجب إدراكها وتحقيقها، فالتحمل يحصل أولاً بمنظور مشروعي الأساسي: أنا لا أكتفي بأن أتلقى سلبياً دلالة «القبح» أو «العاهة» أو العِرق... إلخ، لكنني على عكس ذلك، لا أستطيع أن أدرك هذه الخصائص ـ بوصفها مجرد دلالة ـ إلا في ضوء غاياتي الخاصة. وهذا ما نعبّر عنه ـ ولكن بعبارات مقلوبة كلياً ـ بالقول إن الانتماء إلى عِرق معيّن يمكنه أن يحدّد ردة فعل الكبرياء أو عقدة الدونية. والواقع أن العرق والعاهة والقبح لا

يمكنها أن تظهر إلا ضمن حدود اختياري الخاص للدونية أو للكبرياء[11]؛ وبعبارة أخرى، لا يمكنها أن تظهر إلا مع دلالة تمنحها لها حريتي. ذلك يعني مجدداً أنها موجودة للآخر، لكنها لا تستطيع أن تكون موجودة بالنسبة إلي إلا إذا اخترتها، فقانون حريتي الذي يجعلني غير قادر على أن أكون موجوداً من دون أن أختار ذاتي، إنما ينطبق هنا بالذات: أنا لا أختار أن أكون بالنسبة إلى الآخر، ما أنا عليه، لكن لا يمكنني محاولة أن أكون بالنسبة إلى ذاتي ما أنا عليه بالنسبة إلى الآخر، إلا حين أختار ذاتي كما أبدو للآخر، أي عبر تحمّل انتقائي. اليهودي لا يكون يهودياً أولاً، ثم يكون في ما بعد خجولاً أو فخوراً؛ لكن كبرياءه لكونه يهودياً، أو خجله أو لامبالاته هو الذي سيكشف له وجوده كيهودي: وهذا الوجود كيهودي ليس شيئاً بمعزل عن الطريقة التي تنظر بها حريتي إليه. لكن، على الرغم من أنني أمتلك طرقاً لامتناهية أتحمل بها وجودي ـ للآخر، فلا يمكنني إلا أن أتحمّله وأتقبله: نجد هنا من جديد الواقع الإنساني المحكوم بالحرية، وقد عرّفنا هذه الحالة قبل قليل بالوقائعية، فلا يمكنني لا أن أتحفّظ كلياً تجاه ما أنا عليه (بالنسبة إلى الآخر) ـ لأن الرفض لا يعني التحفّظ، إنه التحمّل أيضاً ـ ولا أن أخضع سلبياً (وهو الشيء نفسه بمعنى من المعاني). في الغضب العنيف، والكره والكبرياء والخجل والرفض المشمئز أو المطالبة الفرحة، يجب أن أختار أن أكون ما أنا عليه.

وهكذا، فإن «الوقائع المستحيلة» تنكشف للكائن ـ لذاته «كوقائع مستحيلة ـ يجب ـ إدراكها وتحقيقها». ولذلك فهي لا تفقد طابعها من حيث إنها حدود: إنها على العكس من ذلك، تبدو للكائن لذاته كحدود موضوعية خارجية لا بد من استدخالها، فلديها إذاً بوضوح طابع إجباري. ليس المقصود أداة لا بدّ من «استخدامها» في حركة المشروع الحرّ الذي أكوّنه أنا. لكن «الواقعة المستحيلة» تبدو هنا في الوقت نفسه، كحدّ معطى قبلياً لموقفي (لأنني «فلان» بالنسبة إلى الآخر) وبالنتيجة كموجود، من دون أن ينتظر أن أعطيه أنا هذا الوجود، كما تبدو في الوقت نفسه، غير قادرة على الوجود إلاّ عبر المشروع الحرّ الذي بواسطته سأتحمّلها ـ فالتحمل مطابق بكل وضوح، للتنظيم التركيبي لكل التصرفات الهادفة إلى استيعاب الواقعة المستحيلة

(11) أو كل اختيار آخر لغاياتي.

وتحقيقها. بما أنها تظهر، في الوقت نفسه، بوصفها غير قابلة للتحقيق، فهي تتجلى من حيث إنها متجاوزة لكل المحاولات التي يمكنني القيام بها لإدراكها وتحقيقها. هناك ما هو قبليّ يتطلب التزامي كي يكون موجوداً، ولا يتعلق إلا بهذا الالتزام، ويتجاوز دفعة واحدة كل المحاولات لتحقيقه، فما هو إذاً هذا «القبْلي» إن لم يكن بالتحديد أمراً؟ إنه ما ينبغي من استدخاله لأنه يصدر جاهزاً من الخارج؛ لكن مهما كان هذا الأمر، فهو يعرّف دائماً بأنه، تحديداً، خارجانية قد تم استدخالها. كي يكون الأمر أمراً - وليس صوتاً لفظياً أو معطى واقعياً محضاً نحاول بكل بساطة الالتفاف عليه - عليّ أن أستعيده بحرية، وأن أجعل منه بنية لمشاريعي الحرّة. لكن كي يكون هذا الأمر أمراً، وليس حركة حرّة نحو غاياتي الخاصة، يجب أن يحتفظ بطابعه كخارجانية، في صميم اختياري الحرّ. الخارجانية تبقى خارجانية حتى عبر المحاولة التي يقوم بها ما هو لذاته لاستدخالها. هذا هو تحديداً تعريفنا للواقعة المستحيلة التي يجب إدراكها وتحقيقها، لذلك فهي تتجلى كأمرٍ مفروض. لكننا نستطيع أن نذهب بعيداً في وصفنا لهذه الواقعة المستحيلة: إنها تشكّل حدّاً لي. لكن، بما أنها حد لي، فلا يمكنها أن توجد كحدّ لكائن معطى، بل كحدّ لحريتي. ذلك يعني أن حريتي تختار حدوداً لذاتها بمجرّد أن تختار بطريقة حرة، أو إذا شئنا، فإن الاختيار الحرّ لغاياتي، أي لما أنا عليه بالنسبة إلى ذاتي، يتضمن تحمّلاً لحدود هذا الاختيار، مهما يمكن أن تكون هذه الحدود. والاختيار هنا هو أيضاً اختيار لمحدودية، كما أشرنا إليه سابقاً، لكن في حين أن المحدودية المختارة هي محدودية داخلية، أي تحديد الحرية لذاتها، فإن المحدودية التي أتحملها عبر استعادة الوقائع المستحيلة، هي محدودية خارجية؛ إنني أختار أن يكون لديّ، على مسافة مني، كائن يحدّ من كل خياراتي ويشكّل مقلبها الآخر، أي إنني أختار أن يكون خياري محدوداً بشيء آخر غيره. كان ينبغي أن يغيظني هذا الأمر، فأحاول بكل الوسائل كما رأينا في الجزء السابق من هذا المؤلف - أن أستعيد هذه الحدود، وإن أكثر المحاولات فعالية، تقتضي أن تكون مرتكزة على الاستعادة الحرة للحدود التي نريد استدخالها، من حيث هي حدود. وهكذا، تستعيد الحرية على حسابها، الحدود التي لا تستطيع تحقيقها، وتعيد دمجها في الموقف، وذلك بأن تختار أن تكون حرية بحيث تضع حرية الآخر حدوداً لها. وبالنتيجة، فإن الحدود الخارجية للموقف تصبح موقفاً من حيث هو حدّ، أي إنها تُستدمج في

الموقف من داخله، من حيث إنها «وقائع مستحيلة يجب تحقيقها وإدراكها»، ومن حيث إنها وجه آخر لخياري قد اخترته ويهرب مني، وهي تصبح معنى للمجهود اليائس الذي أبذله كي أكون موجوداً، على الرغم من أنها قائمة قبلياً ماوراء مجهودي، تماماً كما الموت ـ وهو نموذج آخر للواقعة المستحيلة، ولن نتفحصه في الوقت الحاضر ـ الذي يصبح موقفاً من حيث هو حدّ، شرط أن يُعتبر حدثاً من الحياة، مع أنه يشير إلى عالم لن يتحقق فيه حضوري وحياتي، أي يشير إلى ما وراء الحياة. إن واقعة وجود ما وراء الحياة من حيث إنها لا تستمد معناها إلا بواسطة حياتي وعبرها، وتظلّ مع ذلك، واقعة مستحيلة بالنسبة إلي، وإن واقعة وجود حرية ما وراء حريتي، ووجود موقف أبعد من موقفي، بحيث إن ما أعيشه كموقف، يبدو وسط العالم، كشكل موضوعي: ها هما نموذجان للموقف من حيث هو حدّ، ولهما طابع متناقض من حيث إنهما يحدّان من حريتي من كل نواحيها، إلا أنه ليس لهما أي معنى سوى المعنى الذي تمنحه لهما حريتي. بالنسبة إلى الطبقة والعرق والجسد والآخر والوظيفة... إلخ، هناك «وجود ـ حرّ ـ لأجل» (غاية). بهذه الكينونة الحرّة، يندفع ما هو لذاته باتجاه أحد ممكناته، الذي هو دائماً الممكن النهائي له: لأن الإمكانية التي يواجهها هي إمكانية أن يرى ذاته، أي أن يكون شخصاً آخر كي يرى ذاته من الخارج. في كل الأحوال، هناك اندفاع للذات باتجاه ما هو «نهائي»، فيتم بذلك استدخاله، بحيث يصبح موضوعاً فكرياً له معنى ويتجاوز تراتبية الممكنات. يمكن للمرء أن يكون «موجوداً ـ كي ـ يكون ـ فرنسياً»، و«موجوداً ـ كي ـ يكون ـ عاملاً»، ويمكن لابن الملك أن يكون «موجوداً ـ كي ـ يحكم». إنها حدود وحالات سالبة في وجودنا، علينا أن نتحملها بالمعنى الذي يتقبل فيه مثلاً اليهودي الصهيوني نفسه وعِرقه بكل عزم، أي يتحمل بشكل عينيّ ونهائي، الاستلاب الدائم في وجوده، كما أن العامل الثوري يتقبل بمشروعه الثوري بالذات ويتحمل أن يكون «موجوداً ـ كي ـ يكون ـ عاملاً». وسوف يمكننا ـ مثل هايدغر، على الرغم من أن تعابير «ذو مصداقية»، «من دون مصداقية» التي يستعملها، غير مؤكدة وغير دقيقة بسبب محتواها الأخلاقي الضمني ـ أن نلفت الانتباه إلى أن موقف الرفض والهروب الذي يظل دائماً ممكناً، هو رغماً عنه، تحمّل حرّ لما يهرب منه. وهكذا، فإن البورجوازي يجعل نفسه بورجوازياً بنفيه وجود الطبقات، كما أن العامل يجعل نفسه عاملاً بتأكيده لوجود

الطبقات، وبتحقيق «وجوده ـ الطبقي» عبر نشاطه الثوري. لكن هذه الحدود الخارجية للحرية، بما أنها، بالتحديد، خارجية ولا يتمّ استدخالها إلا من حيث كونها مستحيلة، لن تكون إطلاقاً عائقاً واقعياً بالنسبة إلى الحرية، ولا حداً عليها أن تخضع له. الحرية هي كلية ولامتناهية، وهذا لا يعني أنه ليس لها حدود، بل إنها لا تصطدم بها إطلاقاً، فالحدود الوحيدة التي تصطدم بها الحرية في كل لحظة، هي تلك التي تفرضها هي على نفسها والتي تحدثنا عنها، في ما يخص الماضي والجوار والتقنيات.

هـ ـ موتي

بعد أن بدا الموت هو الجانب اللاإنساني بامتياز، لأنه ما هو موجود من الجهة الأخرى «للجدار»، تنبه البعض فجأة لمقاربته من وجهة نظر أخرى، أي لاعتباره حدثاً من أحداث الحياة الإنسانية. وهذا التغيّر يبرّر نفسه جيداً: الموت هو حدّ، وكل حدّ (أكان نهائياً أو أولياً) له وجهان كالملك الأسطوري جانوس بيفرون (Janus Bifrons)؛ إما أن نعتبره ملاصقاً لعدم الكينونة الذي هو حدّ من للمسار المعني، وإما أن نكتشفه، على عكس ذلك، ملتصقاً بسلسلة يشكّل هو نهاية لها، وكائناً يرتبط بمسار موجود بحيث يشكّل هو دلالته بطريقة معينة. هكذا، فإن النغمة الختامية في اللحن تتجه من ناحية نحو الصمت، أي نحو عدم الصوت الذي سيلي اللحن، إنها مصنوعة بمعنى ما، من الصمت لأن الصمت الذي سيلي، هو حاضر مسبقاً في النغمة الختامية من حيث إنه دلالتها. لكنها من ناحية أخرى، تلتصق بهذا الامتلاء الكينوني الذي هو اللحن المعني: من دون النغمة الختامية، يبقى اللحن معلقاً في الهواء، فينعكس غيابها عبر اتجاه معاكس، على كل النوتات بحيث يمنح كلاً منها طابعاً غير مكتمل. لقد اعتُبر الموت دائماً ـ عن خطأ أو عن صواب وهذا ما لا يمكن تحديده حتى الآن ـ الحدّ النهائي للحياة البشرية. ومن حيث هو كذلك، فمن الطبيعي أن فلسفة مهتمة خصوصاً بتحديد موقع الإنسان في محيطه غير الإنساني، قد اعتبرت الموت أولاً بمثابة بوابة مشرّعة على عدم لا وجود فيه للواقع ـ الإنساني، أكان هذا العدم، من جهة أخرى، زوالاً مطلقاً لأي وجود، أو وجوداً يتخذ شكلاً لاإنسانياً. هكذا، سوف يكون بإمكاننا القول إنه تصوّر واقعي للموت ـ مرتبط بالنظريات الواقعية الكبرى ـ بمقدار ما كان يبدو الموت اتصالاً مباشراً بما هو لاإنساني: من هنا، كان الموت يفلت من إدراك الإنسان في الوقت نفسه الذي كان يّعيد فيه

تشكيل الإنسان من المطلق اللاإنساني. لم يكن ممكناً بطبيعة الحال، بالنسبة إلى تصوّر مثالي للواقع، ذي نزعة إنسانية، أن يتقبل اعتبار التقاء الإنسان بما هو لاإنساني نهاية له. كان يكفي عندئذٍ الانطلاق من هذه النهاية لتسليط ضوء لاإنساني[12] على الواقع الإنساني. إن محاولة التصور المثالي لاسترجاع الموت، لم يقم بها الفلاسفة في بداية الأمر، بل شعراء أمثال ريلكه (Rilke)، وروائيون أمثال مالرو (Malraux). كان يكفي اعتبار الموت حداً نهائياً مرتبطاً بالسلسلة. وهكذا إذا استعادت السلسلة «حدّها النهائي إليها»، تحديداً بسبب عبارة «إليها» التي تعبّر عن داخلانيتها، فإن الموت كنهاية للحياة، يُستدخل ويتأنسن، فلا يمكن للإنسان أن يلتقي إلا بما هو إنساني، ولا وجود لجهة أخرى للحياة، فالموت هو ظاهرة إنسانية، إنه الظاهرة النهائية للحياة، فهو حياة كذلك. ومن حيث هو كذلك، فإنه يؤثر في الحياة بأكملها عبر اتجاه ارتدادي: الحياة هي الحدّ النهائي للحياة، فهي تصبح مثل العالم عند إينشتاين (Einstein)، الذي «له نهاية لكنه غير محدود»؛ والموت يصبح هو معنى الحياة، مثلما النغمة الختامية هي معنى اللحن، وليس هناك أعجوبة في ذلك: إنه الحدّ النهائي للسلسلة المعنية، وكما هو معروف فإن كل حدّ يكون حاضراً في كل عناصر السلسلة. لكن الموت الذي يستعاد هكذا، لا يبقى ببساطة إنسانياً، بل يصبح موتي أنا؛ عندما يُستدخل الموت، يصبح حالة فردية؛ ولا يعود ذلك المجهول والغامض الأكبر الذي يضع حداً لما هو إنساني، بل يصبح ظاهرة من ظواهر حياتي الشخصية، ويجعل من هذه الحياة حياة واحدة، أي حياة لا تبدأ من جديد، ولا نكرّرها إطلاقاً مرة ثانية. من هنا، أصبح مسؤولاً عن موتي كما عن حياتي، لكن لست مسؤولاً عن وفاتي كظاهرة واقعية عرضية، بل عن طابع المحدودية الذي يجعل من حياتي حياة خاصة بي أنا كما يجعل من موتي موتاً خاصاً بي. بهذا المعنى، يحاول ريلكه إظهار أن نهاية كل إنسان تشبه حياته، لأن الحياة الفردية بأكملها كانت تمهيداً لهذه النهاية، وبهذا المعنى، يبيّن مالرو في روايته **الغزاة** (*Les Conquérants*) أن الثقافة الأوروبية، حين تعطي بعض الآسيويين معنى لموتهم، تصدمهم بتلك الحقيقة المثيرة لليأس والذهول وهي أن «الحياة واحدة». وقد اختصّ هايدغر بإعطاء شكل فلسفي لأنسنة الموت هذه: إذا كان «الدازاين» لا

(12) انظر مثلاً الأفلاطونية الواقعية لمورغان (Morgan) في *Sparkenbroke*.

يتلقى سلبياً أي شيء، فلأنه تحديداً مشروع مندفع إلى الأمام وهو استباق واستشراف، فعليه أن يستبق موته الخاص ويندفع نحوه كإمكانية لانتهاء حضوره الذي يحققه في العالم. وهكذا يصبح الموت إمكانية خاصة «بالدازاين»، ويمكن تعريف كينونة الواقع ـ الإنساني بأنها «كينونة ـ حتى ـ الموت»، فمن حيث إن الدازاين هو الذي يقرّر أن يندفع نحو الموت، فهو يحقّق الحرية ـ لأجل ـ أن يموت ويكوّن ذاته ككل شامل عبر اختياره الحرّ لمحدودية الحياة.

يبدو لأول وهلة، أنه لا يمكن لنظرية كهذه سوى أن تبهرنا: إنها حين تجعل الموت حالة داخلية، فهي تخدم مقاصدنا، إذ عندما يُستدخل هذا الحدّ الظاهر لحريتنا، سرعان ما تستعيده حريتنا. ومع ذلك، فلا سهولة هذه الأفكار، ولا الجزء الأكيد من الحقيقة الذي تتضمنه، يجب أن يضلّلنا. يجدر بنا أن نعيد تفحصّ المسألة من البداية.

من المؤكد أن الواقع ـ الإنساني الذي تأتي عبره الحياة الدنيوية إلى الواقع، لا يمكنه أن يلتقي بما هو لاإنساني؛ وإن مفهوم «لاإنساني» هو نفسه مفهوم إنساني. إذاً حتى لو كان الموت في ـ ذاته هو انتقال إلى المطلق اللاإنساني، ينبغي التخلي عن أي أمل في اعتبار الموت كوّة توصل إلى هذا المطلق، فالموت لا يكشف لنا شيئاً سوى ما نحن عليه، ومن وجهة نظر إنسانية. هل ذلك يعني أنه جزء قبليّ من الواقع الإنساني؟

إن ما ينبغي الإشارة إليه أولاً، هو الطابع العبثي للموت. بهذا المعنى، يجب أن نستبعد تماماً أي محاولة لاعتباره بمثابة النغمة الختامية للحن. وغالباً ما قيل إننا كنا في وضع أحد المحكومين بالإعدام الذي يجهل يوم إعدامه، والذي يشاهد في كل يوم إعدام رفاقه في السجن. لكن هذا ليس صحيحاً. كان ينبغي بالأحرى مقارنتنا بمحكوم بالموت يحضّر نفسه بشجاعة للعقاب الأخير، ويعتني عناية كلية بمظهره على منصة الإعدام، وفي غضون ذلك، يفتك به وباء الزكام الإسباني. وهذا ما فهمته الحكمة المسيحية التي توصي بالتحضّر للموت كما لو أنه سيحدث فجأة في أي وقت. هكذا، نأمل أن نستعيد الموت بتحويله إلى موت منتظر. إذا أصبح معنى حياتنا هو انتظار الموت، فإنه حين يحدث فجأة، لا يمكنه سوى أن يطبع الحياة بطابعه. وهذا هو، في الحقيقة، الجانب الأكثر إيجابية في «القرار الحاسم» عند هايدغر. ومن المؤسف أن إعطاء هذه النصائح هو أسهل من اتباعها، ليس بسبب ضعف طبيعي للواقع الإنساني، أو

مشروع أصلي ليس فيه صدقية، بل بسبب الموت نفسه، لأنه يمكنني في الواقع انتظار موتي الخاص وليس الموت عامة. ومن السهولة كشف هذا الضرب من الشعوذة الذي قام به هايدغر: إنه يبدأ بجعل الموت حالة فردية لدى كل منا، وذلك بالإشارة إلى أنه موت لشخص ولفرد: وهو «الشيء الوحيد الذي لا يمكن لأي شخص أن يفعله عني»، ثم يستخدم هذه الفردية الفريدة التي نسبها إلى الموت انطلاقاً من الدازاين بهدف إعطاء فردية لهذا الدازاين نفسه: وبمقدار ما يندفع الدازاين بحرية، باتجاه إمكانيته القصوى، فإنه سوف يتوصل إلى الوجود بصدقية، وينسلخ عن الابتذال اليومي للوصول إلى الوحدانية الفريدة للشخص. لكن هناك دائرة مفرغة: كيف يمكن إثبات أن الموت لديه هذه الفردية، ولديه القدرة على إعطاء هذه الفردية؟ من المؤكد أنني أستطيع أن أنتظر الموت إذا وُصف الموت بأنه موتي أنا: إنها إمكانية مميزة ومتميزة. لكن هل الموت الذي سيوجّه إليّ ضربته هو فعلاً موتي أنا؟ القول إن «الموت هو الشيء الوحيد الذي لا يمكن لأحد أن يفعله عني» هو أولاً قول مجاني كلياً، أو يوجد بالأحرى خداع نفسي واضح في هذا الاستدلال: إذا اعتبرنا بالفعل أن الموت هو إمكانية قصوى وذاتية، وحدث لا يخصّ إلا ما هو لذاته، فمن البديهي أنه لا يمكن لأحد أن يموت عني. لكن ينتج عندئذٍ عن ذلك أن أي إمكانية من إمكانياتي لا يصمّمها أحد غيري كمشروع، إذا اعتُبرت من وجهة النظر هذه ـ وجهة نظر الكوجيتو ـ في وجود يتميز بالصدقية أو عدم الصدقية. لا يمكن لأحد أن يحبَّ عني، إذا كان المقصود بذلك أن يحلف أحد اليمين الخاص بي، وأن يشعر بالانفعالات (مهما كانت مألوفة) التي هي انفعالاتي أنا. إن ما يخصني أنا لا يتعلق هنا إطلاقاً بشخصية مكتسبة انطلاقاً من الحياة اليومية العادية (مما يسمح لهايدغر بأن يرد علينا قائلاً إنه ينبغي بالضبط أن أكون «حرّاً في موتي» كي يكون الحب الذي أشعر به هو حبي أنا وليس حبّاً عامّاً مجهول المصدر في داخلي)، بل هو بكل بساطة، تلك الإنية التي يقرّ بها هايدغر عن قصد لدى كل دازاين ـ أكان موجوداً بصدقية أو بعدم صدقية ـ عندما يعلن أن الدازاين هو بأكمله «كينونتي أنا». وهكذا، فإن الحب العادي جداً هو، من وجهة النظر هذه، فريد كالموت ويتعذر استبداله: ولا يمكن لأحد أن يحب عني. أما إذا اعتُبرت أفعالي في العالم، على عكس ذلك، من وجهة نظر وظيفتها وفعاليتها ونتيجتها، فمن المؤكد أن الآخر يمكنه دائماً أن يفعل ما أفعله أنا: إذا كان الحب هو إسعاد تلك المرأة والمحافظة على حياتها أو على

حريتها، وإعطاؤها وسائل الحفاظ على سلامتها أو ببساطة تأسيس أسرة معها، وإنجاب الأطفال منها، عندئذٍ يمكن للآخر أن يحبّ بدلاً مني، ويمكنه حتى أن يحبّ عني: هذا هو بالذات معنى تلك التضحيات المروية آلاف المرات في الروايات العاطفية التي تُظهر لنا البطل العاشق وهو يتمنى السعادة لحبيبته، وينسحب أمام منافسه لأن هذا المنافس «سوف يعرف كيف يحبّها أفضل منه»، فالمنافس مكلّف هنا بأن «يحب عن»، لأنه يمكن تعريف عملية الحب بأنها «إسعاد الآخر بالحب الذي أشعر به تجاهه». وكذلك الأمر بالنسبة إلى كل تصرفاتي، وسيدخل موتي أيضاً في هذا الصنف من التصرفات: إذا كان الموت هو موت كي أصنع شيئاً للوطن وأشهد له... إلخ. يمكن لأي كان أن يموت بدلاً مني ـ كما في الأغنية حيث يتم سحب ما يجب أكله بالقرعة. وباختصار، ليس لموتي أي قدرة على «الشخصنة». بل بالعكس، إذ إنه لا يصبح موتي أنا إلا إذا قاربته مسبقاً بمنظور الذاتية: إن ذاتيتي التي يحدّدها الكوجيتو القبْتفكري، هي التي تجعل من موتي موتاً ذاتياً يتعذر استبداله، وليس موتاً يعطي وجودي ـ لذاته إنيته الفريدة التي يتعذر استبدالها. لا يمكن للموت، في هذه الحال أن يتميز بخصائص معينة، لأنه موت كموتي ومن ثمة، فإن بنيته الجوهرية كموت ليست كافية كي تجعل منه ذلك الحدث «المشخصن» والموصوف الذي يمكن انتظاره.

غير أنه، إضافة إلى ذلك، لا يمكن للموت بأي حال، أن يكون منتظراً ومتوقعاً، إذا لم يحدَّد بدقة كما هو الحال عندما أكون محكوماً بالموت المحتّم (الإعدام الذي سينفذ بعد ثمانية أيام، ونهاية مرضي التي أعرف أنها قريبة وقاسية... إلخ)، لأنه ليس سوى تجلٍ لعبثية كل انتظار، حتى لو كان بالضبط انتظاره هو. لأنه في المقام الأول، ينبغي التمييز بدقة بين الانتظار والتوقع، اللذين يتم الخلط بينهما هنا: إن توقّع الموت شيء، وانتظار الموت شيء آخر، فلا يمكننا أن ننتظر إلا حدثاً محدداً سوف ينتج عن مسارات محددة أيضاً تعمل حالياً على تحقيقه. أستطيع أن أنتظر وصول قطار شارتر، فكل دوران للدولاب يقربه من محطة باريس. ومن المؤكد أنه يمكن أن يتأخر، وأن يحصل حادث، لكن المسار نفسه لدخول القطار إلى المحطة، هو في طور التحقق، والظواهر التي يمكنها أن تؤخر أو تلغي هذا الدخول إلى المحطة، تعني هنا فقط أن المسار ليس سوى نظام مقفل نسبياً، ومعزول نسبياً، وأنه منغمس فعلياً في عالم له «بنية

ذات ألياف» كما يقول مايرسون. كذلك يمكنني القول إنني أنتظر بيار، و«أتوقع أن يتأخر قطاره». لكن إمكانية موتي تحديداً تعني فقط أنني لست بيولوجياً سوى نظام مقفل نسبياً ومعزول نسبياً، وتعبّر فقط عن انتماء جسدي إلى الكل الشامل للموجودات. إنها من نمط التأخر المحتمل للقطارات، وليست من نمط وصول بيار، وهي تخصّ العائق غير المتوقع، غير المنتظر، الذي ينبغي أن نأخذه دائماً بعين الاعتبار، وذلك بأن نحفظ له طابعه الخاص كعائق غير منتظر، ولكن لا يمكننا انتظاره لأنه يضيع من تلقاء نفسه في اللامحدد. حين نقرّ بالفعل بأن العوامل تحدّد بعضها البعض بشكل صارم، وهذا ليس مثبتاً ويتطلب خياراً ميتافيزيقياً، فإن عددها يكون لامتناهياً، وكذلك فإن ما تستدعيه من نتائج يكون لامتناهياً بشكل لامتناه: إن مجموعها لا يشكّل نظاماً، على الأقل من وجهة النظر المعنية، ولا يمكن أن أتوقع حصول النتيجة المتوخَّاة ـ أي موتي ـ في أي تاريخ ممكن، وبالنتيجة لا يمكنني أن أنتظرها. في هذا الوقت الذي أكتب فيه بهدوء في هذه الغرفة، يمكن أن يكون العالم في حال تجعل موتي يقترب مني كثيراً، لكن يمكنه بالعكس، أن يبتعد عني كثيراً. إذا كنت أنتظر مثلاً أوامر التجنيد الإجباري، يمكنني اعتبار موتي قريباً، أي إن احتمالات موتي القريب قد ازدادت كثيراً، لكن يمكن بالضبط أن ينعقد، في اللحظة نفسها، مؤتمر دولي بشكل سري، وأن يجد الوسيلة لتمديد حالة السلم. وهكذا لا يمكنني القول إن الدقيقة التي تمرّ تقربني من الموت. صحيح أنها تقربني منه إذا اعتبرتُ كلياً وبشكل إجمالي، أن الحياة محدودة. لكن، داخل هذه الحدود المطاطة جداً (يمكنني أن أموت في المئة من عمري أو في السابعة والثلاثين أو غداً)، لا يمكنني أن أعرف إذا كانت حياتي تقرّبني أو تبعدني بالفعل عن هذا الحد النهائي. ذلك أنه يوجد فرق نوعي هائل بين الموت في نهاية الشيخوخة والموت المفاجئ الذي يضع حداً لحياتنا في سن النضوج أو الشباب. إذا انتظرنا الموت في نهاية الشيخوخة، هذا يعني أننا قبلنا أن الحياة هي مشروع محدود وطريقة في اختيار المحدودية وانتقاء غاياتنا على قاعدة المحدودية. وإذا انتظرت الموت في سن النضوج أو الشباب، هذا يعني أنني أنتظر أن تكون حياتي مشروعاً فاشلاً. إذا لم يوجد سوى موتي من الشيخوخة (أو بسبب حكم واضح بالإعدام)، سيكون بإمكاني انتظار موتي. لكن ما يميّز الموت تحديداً، هو أنه يستطيع دائماً أن يداهم ويفاجئ قبل الأوان الذين ينتظرونه في هذا التوقيت أو ذاك. وإذا أمكن الخلط بين الموت في الشيخوخة ومحدودية خيارنا، فالموت في الشيخوخة يعاش بالنتيجة كأنه النغمة الختامية لحياتنا (نُعطى

مهمة ونُعطى الوقت لتنفيذها)، وعلى العكس من ذلك، يحصل الموت المفاجئ بحيث لا يمكننا توقعه إطلاقاً، لأنه غير محدّد، وهو، وفقاً لتعريفه، لا يمكن انتظاره في أي توقيت: إذ هو يتضمن دائماً إمكانية موتنا بشكل مفاجئ قبل التوقيت المتوقع، وبالنتيجة، إمكانية أن يكون انتظارنا انخداعاً من حيث هو انتظار، أو إمكانية أن نعيش بعد هذا التوقيت، وأن نعيش بعد موتنا بما أننا لم نكن سوى انتظار. من جهة أخرى، بما أن الموت المفاجئ لا يختلف نوعياً عن الموت الآخر إلا بمقدار ما نعيشه هو أو نعيش الآخر، وبما أنهما بيولوجياً أي من وجهة نظر الكون، لا يختلفان إطلاقاً عن بعضهما في ما يخص أسبابهما والعوامل المحددة لهما، فإن عدم تحديد أحدهما يُفرض فعلياً على الآخر؛ ذلك يعني أنه لا يمكن انتظار الموت في الشيخوخة إلا عن جهل أو عن تجاهل يخادع نفسه، إذ لدينا كل الحظوظ للموت قبل إنجاز مهمتنا، أو بالعكس، بعد إنجازها. هناك إذاً عدد ضئيل جداً من حظوظ الموت على طريقة النغمة الختامية مثلاً، كما هو الحال في مسرحيات سوفوكليس (Sophocle). إذا كان الحظ هو الوحيد الذي يقرر طبيعة موتنا، وكذلك حياتنا، حتى الموت الذي سيشبه أكثر من غيره خاتمة اللحن، لا يمكن انتظاره من حيث هو كذلك، حين تقرر الصدفة طبيعة موتنا، فهي تجرّده من أي طابع للنهاية المنسجمة مع اللحن، لأنه لا بدّ من أن تنبثق الخاتمة من اللحن نفسه، كي تمنح اللحن معناه. إن الموت الذي سيشبه خاتمة لحنيّة كما هو حال الموت عند سوفوكليس، لن يكون موتاً، تماماً كما هو حال تجمع الحروف الناتج عن سقوط بعض المكعبات، إذ إنه قد يشبه كلمة ما، لكنه لن يكون كلمة مطلقاً. هكذا، فإن هذا الظهور المتواصل للصدفة في صميم مشاريعي، لا يمكنني إدراكه من حيث هو إمكانية لي، بل من حيث هو، بالعكس من ذلك، تعديم لكل إمكانياتي، وهو تعديم لن يشكّل جزءاً من إمكانياتي. هكذا، ليس الموت إمكانية لديّ كي أكفّ عن تحقيق حضوري في العالم، بل هو تعديم ممكن دائم لممكناتي، وهو خارج إمكانياتي.

هذا ما يمكن التعبير عنه، من ناحية أخرى، بطريقة مختلفة بعض الشيء، حين نتكلم عن تفحّصنا للدلالات، فالواقع الإنساني يحمل دلالة كما هو معروف. ذلك يعني أنه يعلن بنفسه عما هو عليه بواسطة ما ليس هو عليه، أو إذا شئنا، بواسطة ما عليه أن يحققه لذاته. إذا كان ملتزماً دائماً بمستقبله الخاص، فذلك يدفعنا للقول إنه ينتظر تأكيداً وتثبيتاً لهذا المستقبل، لأنه من

حيث هو مستقبل، يشكّل رسماً تمهيدياً لحاضر معين سوف يكون موجوداً؛ وإنني أفوض أمري إلى هذا الحاضر الذي هو وحده قادر، بوصفه حاضراً، على تأكيد أو إبطال الدلالة التي تشكلت ملامحها سابقاً والتي هي أنا. وبما أن هذا الحاضر سيكون هو نفسه استعادة حرّة للماضي في ضوء مستقبل جديد، فلا يمكننا تحديده، بل طرحه كمشروع وانتظاره. إن معنى سلوكي الحالي هو التوبيخ الذي أريد توجيهه إلى ذلك الشخص الذي أهانني إهانة خطيرة. لكن، كيف لي أن أعرف أن هذا التوبيخ سوف لن يتحول إلى تمتمات ساخطة وخجولة، وأن دلالة سلوكي الحالي سوف لن تتحول إلى ماض؟ الحرية تحدّ من الحرية، والماضي يستمد معناه من الحاضر. هكذا، تُفسَّر تلك المفارقة، كما برهنا ذلك، وهي أن سلوكنا الحالي هو في الوقت نفسه مكشوف بشفافية كلية لنا (للكوجيتو القبْتفكري) ومحجوب كلياً عنا بواسطة تحديد حرّ علينا انتظاره: الشاب اليافع واعٍ كلياً لمعنى الزهد في تصرفاته، وعليه في الوقت نفسه، أن يفوّض أمره إلى كل مستقبله كي يقرّر إذا كان «يمرّ بأزمة مراهقة» أو إذا التزم نهائياً بالسير على طريق التقوى. هكذا، فإن حريتنا المقبلة من حيث إنها ليست إمكانيتنا الحالية، وهي أساس الإمكانيات التي لم تصبح بعد إمكانياتنا، إنما تشكّل نوعاً من كثافةٍ ذات شفافية كلية، وشيئاً ما يسميه باريز (Barrès) «سراً مكشوفاً للعلن». من هنا هذه الضرورة التي تحتم علينا انتظار أنفسنا، فحياتنا ليست سوى انتظار طويل: انتظار تحقيق غاياتنا، أولاً (أن نلتزم بمشروع، يعني أن ننتظر النتيجة)، وانتظار أنفسنا خاصة (حتى لو كان هذا المشروع قد تحقق، حتى لو عرفت كيف أكون محبوباً، وأحصل على مثل هذا الامتياز وهذه الحظوة، يبقى عليّ أن أحدّد مكانة هذا المشروع ومعناه وقيمته في حياتي). ذلك لا يصدر عن عيب عرضيّ في «الطبيعة» البشرية، ولا عن عصبية قد تمنعنا من حصر أنفسنا في الحاضر، ويمكن أن نعالجها عبر الممارسة، بل يصدر بالذات عن طبيعة ما هو لذاته الذي «يوجد» بمقدار ما يكوّن زمنيته. وكذلك ينبغي اعتبار أن حياتنا ليست مكوّنة من انتظارات فحسب، بل من انتظارات انتظاراتنا التي تنتظر هي نفسها انتظارات. هذه هي بنية الإنية بالذات: أن يكون المرء ذاته، يعني أن يأتي إلى ذاته. كل هذه الانتظارات تستوجب بديهياً إحالة إلى مرجع، أي إلى حدّ نهائي ننتظره ولا ننتظر أي شيء من بعده، إلى سكون سيكون كينونة، ولن يكون انتظاراً لكينونة. كل السلسلة تبقى متعلقة بهذا الحدّ النهائي الذي لا يُعطى مبدئياً على الإطلاق، والذي هو

قيمة وجودنا، أي إنه بكل وضوح، اكتمال من نمط الكينونة «في ـ ذاتها ـ لذاتها». وبواسطة هذا الحدّ النهائي، تتم استعادة ماضينا بشكل نهائي؛ سنعرف دائماً، إذا كانت تجربة الشباب تلك مثمرة أو مشؤومة، إذا كانت أزمة المراهقة تلك نزوة أو تشكيلاً واقعياً مسبقاً لالتزاماتي المقبلة، وإن كان خطّ حياتي الذي يرتسم سيتمّ تثبيته بشكل نهائي. وباختصار، فإن العدّ سيتوقف. لقد حاول المسيحيون أن يُظهروا الموت وكأنه هذا الحدّ النهائي. وقد أسمعني الأب الموقّر بواسيلو (Boisselot) خلال محادثة خاصة معي أن يوم الدينونة هو هذا التوقف للعدّ تحديداً، وهو يجعل الإنسان غير قادر على استعادة حياته، فيصبح أخيراً ما صار عليه من دون أن يستطيع إصلاحه.

لكن، يوجد هنا خطأ مماثل للذي أشرنا إليه سابقاً عند لايبنتز، مع أنه يقع في الطرف الآخر من الوجود. بالنسبة إلى لايبنتز، نحن أحرار لأن أفعالنا تنجم عن ماهيتنا. إلا أنه يكفي أننا لم نقم باختيار ماهيتنا، كي تخفي كل هذه الحرية الجزئية عبودية كلية: الله هو الذي اختار ماهية آدم. وبالمقابل إذا كان وقف العدّ هو الذي يعطي معنى وقيمة لحياتنا، فلا أهمية لحرية أفعالنا التي يتشكّل منها نسيج حياتنا: إن معنى حياتنا يفلت منا إذا لم نختر بأنفسنا اللحظة التي سيتوقف فيها العدّ. وهذا ما شعر به جداً ذلك الفاسق صاحب الطرفة التي أخبرها ديديرو (Diderot): أخوان يمثلان أمام المحكمة الإلهية في يوم الدينونة. يقول الأول لله: لماذا جعلتني أموت صغير السن إلى هذا الحدّ؟ يجيبه الله: كي أخلّصك، فلو عشتَ مدة أطول لكنتَ ارتكبت جريمة كأخيك. حينئذٍ سأله أخوه بدوره: «لماذا جعلتني أموت كبير السن إلى هذا الحدّ؟» إذا لم يكن الموت تحديداً حراً لوجودنا، فلا يمكنه أن ينهي حياتنا: إن دقيقة تزيد أو تنقص، وكل شيء قد يتغير، فإذا أضيفت هذه الدقيقة إلى حسابي أو انتُزعت منه، فإن معنى حياتي يفلت مني، حتى لو سلّمت بأنني أستعمل هذه الدقيقة بكل حرية. إلا أن الموت هو من صنع الله عند المسيحيين: هو يختار ساعة موتنا؛ وبشكل عام، أعرف بوضوح أنه، حتى لو كنت أنا بشكل عام، من يجعل الدقائق والساعات حاضرة عامةً عبر تكوّني الزمني، فإنني لست أنا من يحدّد الدقيقة التي سأموت فيها: الأحداث المترابطة في الكون هي التي تقرّر ذلك.

إذا كان الأمر كذلك، لا يعود باستطاعتنا حتى القول إن الموت يمنح الحياة معنى من خارجها: لا يمكن لأي معنى أن يأتي إلا من الذاتية نفسها. بما أن

الموت لا يبدو مرتكزاً على حريتنا، فلا يمكنه سوى أن يجرّد الحياة من أي دلالة. وإذا كنت انتظاراً لانتظارات الانتظار، وإذا أُلغي دفعة واحدة موضوع انتظاري الأخير والشخص الذي ينتظر، فإن الانتظار يكتسب بذلك، عبر العودة إلى الوراء، طابع العبثية. هذا الشاب قد عاش ثلاثين عاماً في انتظار أن يكون كاتباً كبيراً، لكن هذا الانتظار نفسه لم يكن يكفي نفسه: قد يصبح عناداً مغروراً وغير عقلاني أو فهماً عميقاً لقيمته ككاتب وفقاً للكتب التي قد يؤلفها. لقد نشر كتابه الأول، لكن ماذا يعني هذا الكتاب له؟ إنه البداية. لنفترض أنه كتاب جيد: إنه لا يكتسب معناه إلا عبر المستقبل. وإذا كان كتابه الوحيد، فهو في الوقت ذاته، افتتاح ووصية. إنه لم يؤلف سوى كتاب واحد، فهو محدود ومطوّق بكتاب واحد، ولن يكون «كاتباً كبيراً». لو كانت الرواية التي كتبها قد اتخذت مكانها ضمن سلسلة كتب دون المستوى، لاعتُبرت «حادثاً». وإذا تبعتها كتب أخرى أفضل منها، لاستطاعت أن تضع كاتبها في المرتبة الأولى. لكن، ها هو الموت يداهم الكاتب، في اللحظة ذاتها التي يختبر فيها نفسه بقلق كي يعرف ما إذا كانت لديه القدرة على تأليف عمل آخر، وفي اللحظة التي ينتظر فيها نفسه. ذلك يكفي كي يصبح كل شيء غير محدّد: لا يمكنني القول إن الكاتب الميت هو مؤلف لكتاب واحد (بمعنى أنه لن يكون هناك سوى كتاب واحد كي يؤلفه) ولا إنه ألّف عدة كتب (لأنه لم ينشر بالفعل سوى كتاب واحد). لا أستطيع أن أقول شيئاً: لنفترض أن بلزاك (Balzac) مات قبل تأليفه كتاب **الثوار الملكيون** (*Les Chouans*)، لبقي مجرّد مؤلف لبعض روايات المغامرات الرديئة. لكن الانتظار الذي كوَّن وجود الشاب، أي انتظار أن يصبح رجلاً عظيماً، قد فَقَدَ، نتيجة لموته، كل دلالة: إنه ليس فقداناً للبصيرة مرتبطاً بالعناد والغرور، ولا هو المعنى الحقيقي لقيمته الشخصية، لأنه لا شيء يمكنه أن يقرّر ذلك على الإطلاق. ولا جدوى من اتخاذ قرار بهذا الشأن، بالنظر إلى التضحيات التي تقبّلها لأجل فنّه، وإلى الحياة الغامضة والقاسية التي قبل أن يعيشها: كثير من الأشخاص العاديين كانت لديهم القدرة على القيام بتضحيات مشابهة، فالقيمة النهائية لهذه التصرفات تبقى، على عكس ذلك، معلقة بشكل نهائي، أو إذا شئنا، فإن المجموع ـ أي مجموع تصرفات خاصة، وانتظارات، وقيم ـ يصبح عبثياً دفعة واحدة. وهكذا، ليس الموت هو الذي يعطي الحياة معناها على الإطلاق: بل إنه، على عكس ذلك، يجردها مبدئياً من أي دلالة. إذا كان الموت محتماً، فلا معنى لحياتنا لأن مشاكلها لا تجد لها أي حل، ولأن دلالة المشاكل تظل هي ذاتها غير محددة.

لا جدوى من اللجوء إلى الانتحار للإفلات من هذه الضرورة، فلا يمكن اعتبار الانتحار نهاية حياة أنا أساسها، إذ إن الانتحار الذي هو فعل أقوم به في حياتي، يتطلب هو نفسه دلالة، ووحده المستقبل يمكنه أن يعطيه هذه الدلالة، لكن بما أنه الفعل الأخير في حياتي، فهو يستبعد هذا المستقبل، وهكذا يبقى غير محدد كلياً. إذا أفلتّ من الموت أي إذا أخفقت في الانتحار، فهل سأحكم في ما بعد، على انتحاري بأنه جبن؟ ألنْ يستطيع الحدث أن يُظهر لي حلولاً أخرى كانت ممكنة قبل محاولتي الانتحار؟ لكن بما أنه لا يمكن أن تكون هذه الحلول سوى مشاريعي الخاصة، فلا يمكنها أن تظهر إلا إذا كنت حياً. الانتحار هو عبثية تُغرق حياتي في اللامعقول.

ليست هذه الملاحظات مستمدة من تأمل في الموت كما سنشير إلى ذلك، بل هي بالعكس، مستمدة من تأمل في الحياة؛ وبما أن ما هو لذاته هو الكائن الذي تُطرح بالنسبة إليه، مسألة الكينونة في وجوده، وبما أنه هو الكائن الذي يتطلب دائماً شيئاً ما سيأتي في ما بعد، فلا يوجد أي مكان للموت في كينونته لذاته. ماذا يمكن أن يعني إذاً انتظار الموت، إذا لم يكن انتظاراً لحدث غير محدّد يحوّل كل انتظار إلى حال عبثية، بما فيه انتظار الموت؟ سيدمر انتظار الموت ذاته لأنه سيكون سلباً لكل انتظار. إن اندفاعي القصدي نحو موتٍ معين (انتحار، استشهاد، بطولة) هو أمر يمكن فهمه، لكن لا يمكن فهم اندفاعي القصدي نحو موتي من حيث هو إمكانية غير محددة كي أكفّ عن تحقيق حضوري في العالم، لأن هذا المشروع سيكون مدّمراً لكل المشاريع. هكذا، لا يمكن للموت أن يكون إمكانيتي الخاصة، ولن يكون حتى إحدى إمكانياتي.

من جهة أخرى، الموت من حيث إنه يستطيع أن ينكشف لي، ليس تعديماً ممكناً ودائماً لممكناتي فحسب ـ وهو تعديم خارج إمكانياتي ـ وليس مشروعاً يدمّر كل المشاريع ويدمّر نفسه فحسب، بل هو التدمير المستحيل لكل انتظاراتي: إنه انتصار وجهة نظر الآخر على وجهة نظري تجاه ذاتي. وهذا ما يقصده من دون شك مالرو عندما يكتب في روايته **الأمل** (*L'Espoir*) إن الموت «يحوّل الحياة إلى قدر». ليس الموت في بُعْده السلب، سوى تعديم لإمكانياتي، وبما أنني لا أكون إمكانياتي إلا بتعديم الوجود في ـ ذاته الذي عليّ أن أكونه، فإن الموت من حيث هو تعديم لهذا التعديم، يطرح كينونتي كموضوع في ـ ذاته

بالمعنى الذي يكون فيه سلب السلب تأكيداً موجباً بحسب هيغل. وما دام ما هو لذاته «على قيد الحياة»، فإنه يتجاوز ماضيه نحو مستقبله، والماضي هو ما عليه أن يكونه. وعندما «يتوقف عن الحياة»، فإن الماضي لا يزول على الرغم من ذلك: إن اختفاء الكائن المعدِّم لا يؤثر في وجود الماضي الذي هو من نمط ما هو في ـ ذاته، إنه يغوص في الوجود في ـ ذاته. إن حياتي بأكملها كائنة، ذلك لا يعني أنها كل شامل منسجم، بل إنها لم تعد تجعل نفسها معلقة، ولم تعد تغيّر نفسها لمجرّد أن تعي ذاتها. لكن، على العكس من ذلك، إن معنى أي ظاهرة من ظواهر هذه الحياة إنما يتم تثبيته من الآن وصاعداً، ليس بواسطة الظاهرة ذاتها بل بواسطة هذا الكل الشامل المنفتح الذي هو الحياة المتوقفة. وهذا المعنى بوصفه أولياً وأساسياً، هو غياب للمعنى كما رأينا ذلك. لكنه بوصفه ثانوياً ومشتقاً، فإن آلاف المعاني النسبية تتلألأ وتتجزأ ألوانها منعكسة على تلك العبثية الأساسية لحياة «ميتة». مثلاً، مهما تكن الحياة في نهاية الأمر باطلة، يبقى أن حياة سوفوكليس كانت سعيدة، وكانت حياة بلزاك مليئة بالمثابرة والعمل بشكل مدهش... إلخ. وطبيعي أنه يمكن مقاربة هذه التوصيفات العامة عن كثب: يمكننا المجازفة بأن نقدّم وصفاً وتحليلاً لهذه الحياة، وبأن نرويها في الوقت نفسه. وسنحصل على خصائص مميزة أكثر: سيمكننا مثلاً أن نقول عن تلك الفتاة الميتة، ما قاله مورياك عن إحدى بطلاته التي عاشت «يائسة عاقلة»، ويمكننا إدراك معنى العظمة والمرارة في «نفس» باسكال (Pascal) (أي في حياته الداخلية) كما كتب نيتشه. ويمكننا حتى توصيف واقعة «الجبن» و«الفظاظة» هذه، من دون أن ننسى مع ذلك، أن التوقف العرضي «لهذا الوجود ـ المعلّق ـ باستمرار» أي الوجود ـ لذاته الحيّ، يسمح وحده وعلى قاعدة عبثية جذرية، بإعطاء المعنى المتعلق بتلك الواقعة المعنية، وهو معنى مؤقت أساساً، وقد انتقل عرضيّاً إلى الثابت النهائي. لكن تلك التفسيرات المختلفة التي كان يعطيها بيار لمعنى حياته، قد أدت إلى تغيير معناها واتجاهها، لأن كل وصف لحياته الخاصة يحاول ما هو لذاته أن يقدمه، إنما هو اندفاع للذات يتجاوز هذه الحياة، وبما أن هذا المشروع الذي يبدل الحياة يندمج فيها، فإن حياة بيار الخاصة هي التي كانت تغيّر معناها الخاص عبر تكوّنها الزمني المتواصل. أما وقد انتهت حياته بالموت في الوقت الحاضر، وحدها ذاكرة الآخر تستطيع أن تمنع هذه الحياة أن تنكمش وتنكفئ على نفسها في وجودها المكتمل في ـ ذاته، وأن تقطع كل صلاتها بالحاضر. إن ما يميز حياة ميتة، هو أن الآخر يجعل نفسه حارساً لها. ذلك لا يعني ببساطة أن

الآخر يحتفظ بحياة الغائب، ويقوم بإعادة تشكيل جليّ ومعرفيّ لها. لكن على العكس من ذلك، ليست إعادة تشكيل مماثلة سوى أحد المواقف التي يمكن للآخر أن يتخذها تجاه الحياة الميتة، ومن ثمة، فإن طابع «الحياة التي أعيد تشكيلها» (في المحيط العائلي بواسطة ذكريات الأقرباء، في المحيط التاريخي) هو قدر خاص يطبع حياة بعض الأفراد بطابعه، من دون البعض الآخر. وينتج عن ذلك بالضرورة أن الصفة المناقضة أي «الحياة المنسية» تمثّل أيضاً قدراً خاصاً يمكن وصفه، ويصيب حياة بعض الأفراد انطلاقاً من الآخرين. إن نسيان حياة الميت هو موقف يتخذه الغير وقرار ضمني لدى الآخر، فالحياة المنسية تُدرَك بشكل حازم ودائم كعنصر منصهر في كتلة («كبار إقطاعيي القرن الثالث عشر»، «كبار بورجوازيي القرن الثامن عشر»، «الموظفون السوفيات»... إلخ) لكنها لا تنعدم إطلاقاً، بل تفقد وجودها الشخصي كي يتم تشكيلها مع حياة الآخرين ضمن وجود جماعي. وهذا يُظهر جيداً ما كنا نرغب في إثباته، وهو أن الآخر لا يمكنه أن يكون أولاً منفصلاً عن الموتى، ثم يقرّر في ما بعد (أو إذا شاءت الظروف) أن تكون له هذه العلاقة أو تلك بموتى محددين (الذين كان يعرفهم خلال حياتهم، و«أولئك الموتى العظماء»... إلخ). في الواقع أن العلاقة بالموتى - بكل الموتى - هي بنية جوهرية للعلاقة الأساسية التي دعوناها «الوجود - للآخر». لا بد لما هو لذاته أن يتخذ، عبر انبثاقه في الوجود، وضعيَّة بالنسبة إلى الموتى، فمشروعه الأصلي ينظمهم في كتل واسعة غير متمايزة أو في مجموعة من شخصيات مميزة، فهو الذي يحدد ابتعاد هذه الكتل وهذه الشخصيات، أو قربها المطلق، وهو الذي يبسط المسافات الزمنية التي تفصلها عنه وذلك عبر تكوّنه الزمني، كما لو أنه يبسط المسافات المكانية انطلاقاً من جواره. إنه حين يعلن بواسطة غايته عما هو عليه، يقرّر مدى الأهمية الخاصة بالجماعات وبالشخصيات التي ماتت؛ فهذه المجموعة من الموتى التي تبدو لبيار مجهولة الأسماء وغير متمايزة، تبدو لي ذات بنية خاصة مميزة، وتلك المجموعة التي تبدو لي متجانسة، تُظهر لـ «جان» بعض مكوّناتها الفردية. بيزنطة، روما، أثينا، الحملة الصليبية الثانية، الجمعية التأسيسية والكثير من مدن المقابر الشاسعة التي يمكنني أن أراها من بعيد أو عن قرب، بلمحة بصر أو بطريقة مفصلّة وفقاً للوضعية التي أتخذها والتي أنا هي، إلى حدّ أنه ليس مستحيلاً تعريف «شخص» بأمواته، أي بقطاعات الأفراد أو الجماعات التي حدّدها في مدينة المقابر، بالطرقات والدروب التي شقها، وبالمعلومات التي قرر أن يكتسبها، و«بالجذور»

التي أنبتها فيها. الأموات يختاروننا بالتأكيد، لكن ينبغي علينا أولاً أن نكون قد اخترناهم. نجد هنا مجدداً العلاقة الأصلية التي تجمع الوقائعية والحرية، فنحن نختار موقفنا من الأموات، لكن لا يمكننا إلا أن نختار موقفاً، إذ إن اللامبالاة تجاه الموتى هي موقف ممكن كلياً (نجده مثلاً لدى الأشخاص الذين لا جنسية لهم، ولدى بعض الثوار أو لدى ذوي النزعة الفردية). لكن هذه اللامبالاة ـ التي تميت الأموات من جديد ـ هي تصرّف من بين غيره من التصرفات تجاههم. هكذا ثمة مسؤولية تجاه الموتى تقع بأكملها على ما هو لذاته، بفعل وقائعيته، فهو مجبر على تقرير مصيرهم بكل حرية. وعندما يكون الأمر متعلقاً، بشكل خاص، بالأموات المحيطين بنا، لا يمكننا إلا أن نقرر مصير مشاريعهم ـ علناً أو ضمنياً، وهذا واضح عندما يتعلق الأمر بابن يتابع مشروع أبيه أو بتلميذ يواصل الذهاب إلى مدرسة معلِّمه، ويستعيد عقائده. لكن، على الرغم من أن الصلة تظهر بوضوح أقل في العديد من الظروف، فإن ذلك يبقى صحيحاً أيضاً في كل الحالات التي ينتمي فيها الميت والحي المعنيان إلى الجماعة التاريخية العينية نفسها. إنني أنا، وإنهم أبناء جيلي الذين يقرّرون معنى جهود ومشاريع الجيل السابق، إما باستئناف محاولاتهم الاجتماعية والسياسية ومتابعتها، وإما بتحقيق قطيعة أكيدة معهم وتجريدهم من أي فعالية. وكما رأينا، أميركا هي التي قررت عام 1917 قيمة مشاريع لافاييت ومعناها. وهكذا يبدو الفرق بوضوح، من وجهة النظر هذه، بين الحياة والموت: الحياة هي التي تقرّر معناها الخاص، لأنها دائماً معلّقة، وتمتلك في ماهيتها قدرة على النقد الذاتي والتغيير الذاتي، بحيث يمكن تعريفها بأنها «ما لم يحصل بعد» أو بأنها بالأحرى، تغيير ما هو كائن. لذلك، فإن الحياة الميتة لا تتوقف عن التغيّر، ومع ذلك فإنها قد تشكّلت وأصبحت جاهزة. ذلك يعني أن مصيرها قد تقرّر، وأنها سوف تتعرض من الآن وصاعداً إلى تغيرات ليست مسؤولة عنها بأي حال من الأحوال. ليس المقصود تجميعاً كلياً مجانياً ونهائياً لهذه الحياة الميتة فحسب، بل المقصود فوق ذلك، تحويل جذري لها، فلا يمكن أن يحصل لها أي شيء من داخلها، إنها مغلقة بأكملها، ولم يعد يمكن إدخال أي شيء فيها، لكن معناها لا يتوقف عن التغيّر من الخارج. لقد كان رسول للسلام يتحكم حتى مماته، باتجاه مشاريعه ومعناها (جنون أو إحساس عميق بالواقع، نجاح أو فشل): «ما دمت سأكون هناك، لن يكون هناك حرب». لكن بمقدار ما يتجاوز هذا المعنى حدود الشخص الفرد، وبمقدار ما يعلن الشخص ما هو عليه بواسطة موقف موضوعي يجب تحقيقه

(السلام في أوروبا)، فإن الموت يمثل سلباً وانتزاعاً لملكية: إن الغير هو الذي ينتزع من رسول السلام، معنى جهوده بالذات، وإذاً معنى وجوده، وذلك حين يتكلّف عبر انبثاقه، ورغماً عنه، بتحويل مشروع هذا الشخص إلى فشل أو إلى نجاح، إلى جنون أو إلى حدس عبقري، وهو المشروع الذي يعلن فيه الشخص عن نفسه، والذي كان يشكّل وجوده في الماضي. وهكذا، إن وجود الموت يسلبنا حياتنا لصالح الآخر، فالموت يعني أن الميت يصبح تحت رحمة الأحياء. ذلك يعني إذاً أن الذي يحاول إدراك معنى موته المستقبلي، لا بدّ من أن يكتشف أنه سيكون في المستقبل ضحية للآخرين. هناك إذاً حالة استلاب لم نتفحصها في القسم الذي خصّصناه في هذا المؤلف للوجود ـ للآخر: إن حالات الاستلاب التي درسناها كانت حالات استلاب نستطيع أن نعدّمه بتحويل الآخر إلى تعالٍ متجاوَز، كما يمكننا أن نعدّم وجودنا الخارجي عبر طرح مطلق وذاتي لحريتنا: مادمت على قيد الحياة، يمكنني أن أفلت مما أنا عليه بالنسبة إلى الآخر وذلك عندما أكشف، بواسطة غاياتي التي وضعتها بحرية، أنني لست شيئاً وأنني أجعل نفسي ما أنا عليه؛ مادمت على قيد الحياة، يمكنني نكران ما يكتشفه الغير فيّ، وذلك حين أندفع بذاتي مسبقاً نحو غايات أخرى، وحين أكتشف في كل الأحوال، أن وجودي ـ لذاتي له بُعد لا يُقاس بما لدى وجودي ـ للآخر من بُعد. وهكذا أفلت باستمرار من وجودي الخارجي، ويستعيدني هو أيضاً باستمرار من دون أن يحقق أحد هذين الأسلوبين في الكينونة انتصاراً حاسماً في «هذه المعركة المريبة». لكن، على الرغم من عدم تحالف واقعة الموت تحديداً مع أي طرف في هذه المعركة بالذات، فإنها تقدّم الانتصار النهائي لوجهة نظر الآخر، وذلك بنقل المعركة والرهان إلى ميدان آخر، أي بإلغاء مفاجئ لأحد طرفي القتال. بهذا المعنى، مهما يكن الانتصار العابر الذي حققه المرء على الآخر، وحتى لو أنه استخدم الآخر كي «ينحت تمثاله الخاص»، فإن موته يعني أنه محكوم عليه بأن لا يوجد بعد الآن إلا بواسطة الآخر، وبأن يكتسب منه معناه ومعنى انتصاره بالذات. إذا شاطرنا الواقعيين وجهات نظرهم التي عرضناها في القسم الثالث، يجب الاعتراف أن وجودي بعد الموت ليس بكل بساطة بقاء شبحياً لتصوراتٍ عني (صور، ذكريات... إلخ) في وعي الآخر. إن وجودي للآخر هو وجود واقعي، وإذا بقي هذا الوجود بين يديه كمعطف تركته له بعد غيابي، فبوصفه بُعداً واقعياً لكينونتي ـ وهو بُعد قد أصبح بُعدي الوحيد ـ وليس شبحاً عابراً. إن ريشيليو (Richelieu) ولويس الخامس عشر (Louis XV) وجدّي ليسوا بأي حال،

مجموع ذكرياتي، ولا حتى مجموع ذكرياتي أو معلومات كلّ الذين عرفوهم، إنهم كائنات موضوعية وكثيفة، لكنها حُصرت في بُعدها الخارجي المحض. وهم بصفتهم هذه، سيتابعون تاريخهم في العالم الإنساني، لكنهم لن يكونوا إطلاقاً سوى كائنات متعالية ـ متجاوَزة وسط العالم: وهكذا، فإن الموت لا يجرّد حالات الانتظار من فاعليتها وينتزع منها خاصية الانتظار فحسب، ولا يترك تحقيق الغايات غير محدَّدٍ فحسب، وهي غايات تعلن لي ما أنا عليه ـ بل يعطي أيضاً ما أعيشه في ذاتيتي، معنى الوجود الخارجي، إنه يستعيد كل هذا الوجود الذاتي الذي كان يدافع عن نفسه خلال حياته، ضد التموضع الخارجي، ويحرمه من أي معنى ذاتي، ويسلّمه للغير كي يعطيه الدلالة الموضوعية التي تعجبه. يجدر بنا مع ذلك، أن نلفت النظر إلى أن هذا «القدر» الذي أُسنِد هكذا لحياتي، يبقى هو أيضاً معلّقاً مع وقف التنفيذ، لأن الإجابة عن هذا السؤال: «ماذا سيكون في المحصلة المصير التاريخي لروبسبيار (Robespierre)؟» يتعلق بالإجابة عن سؤال مسبق: «هل للتاريخ معنى؟»، هل يتحتم عليه أن يكتمل أو أن ينتهي بكل بساطة؟ هذه المسألة ليست محلولة ـ ولا يمكن أن تكون محلولة لأن كل الإجابات التي قدّمناها لحلّها (بما فيها جواب المثالية: «إن تاريخ مصر هو دراسة آثار مصر وتاريخها القديم») هي ذاتها تاريخية.

هكذا حين نقرّ بأنه يمكن للموت أن ينكشف في حياتنا، ندرك أنه لا يمكن أن يكون مجرّد توقف لذاتيتي وأنه لا يخصّ في نهاية الأمر سوى ذاتيتي، لأنه حدث داخلي ذاتي. إذا كان صحيحاً أن الواقعية الدوغماتية أخطأت في اعتبارها الموت حالة موت، أي إنه متعالٍ على الحياة، فإنه يمكن القول إن الموت الذي أكتشفه كموت خاص بي، يُلزم بالضرورة شيئاً آخر غيري. لأنه، من حيث كونه تعديماً ممكناً ودائماً لممكناتي، يبقى خارج ممكناتي، فلا يمكنني إذاً سوى أن أنتظره أي أن أتجه نحوه كما لو أنه إحدى إمكانياتي. لا يمكنه إذاً أن يخص البنية الأنطولوجية لما هو لذاته. ومن حيث كونه انتصاراً للغير عليّ، يدلّ الموت على واقعة أساسية بالتأكيد، لكنها عرضية كما رأينا، وهي وجود الغير، فنحن لن نعرف هذا الموت لو كان الغير غير موجود، فلا يمكنه أن ينكشف لنا، ولا أن يشكل بشكل خاص، تحولاً لوجودنا إلى قدر، إذ إنه اختفاء متزامن لما هو لذاته وللعالم، للذاتي وللموضوعي، للذي يحمل دلالة ولكل الدلالات. إذا كان ممكناً إلى حدّ ما، أن ينكشف الموت لنا كتحول لهذه الدلالات الخاصة التي هي

دلالاتي أنا، فهذا بسبب وجود دلالة أخرى تشكّل بديلاً من الدلالات والعلامات. وبسبب وجود الغير، يمثل الموت بوصفه ذاتية، سقوطي خارج العالم بدلاً من أن يكون انعداماً للوعي وللعالم. يوجد إذاً في الموت كما في وجود الآخر، طابع الواقعة بشكل أكيد وأساسي، أي توجد عرضية جذرية. وهذه العرضية تجعل الموت مسبقاً بمنأى عن كل التكهنات الأنطولوجية. حين أتأمّل في حياتي انطلاقاً من الموت، متخذاً وجهة نظر الآخر تجاهها، هذا يعني أنني أتأمّل في ذاتيتي، ولقد رأينا أن ذلك غير ممكن.

هكذا علينا أن نتوصل إلى استنتاج مناقض لهايدغر، وهو أن الموت ليس إمكانيتي الخاصة بي، إنه واقعة عرضية تفلت مني مبدئياً من حيث إنها كذلك، وتنتج أصلاً عن وقائعيتي، فلا يمكنني أن أكتشف موتي، ولا أن أنتظره ولا أن أتخذ موقفاً منه، لأنه هو ما ينكشف من حيث إنه الشيء الذي لا يمكن اكتشافه، وهو ما يجرّد كل الانتظارات من أيّ أمل، وهو ما يتسلّل إلى كل المواقف، وخاصة إلى المواقف التي يمكن اتخاذها تجاهه، كي يحوّلها إلى تصرفات خارجية مجمدة، تبوح بمعناها دائماً إلى الآخرين وليس إليّ. الموت هو كالولادة واقعة خالصة، يأتي إلينا من الخارج ويحولنا من الخارج. وهو لا يتميز في جوهره إطلاقاً من الولادة، وإن تطابق الولادة والموت هو الذي ندعوه وقائعية.

هل هذا يعني أن الموت يرسم حدود حريتنا؟ حين تخلينا عن مفهوم هايدغر «الكينونة للموت»، هل تخلينا نهائياً عن إمكانيتنا الحرة في إعطاء وجودنا دلالة نتحمل مسؤوليتها؟

يبدو لنا، على العكس من ذلك، أنه حين ينكشف الموت لنا كما هو، فإنه يحرّرنا كلياً من قيوده المزعومة. وهذا ما سيبدو بوضوح أكثر لمجرّد أن نفكر به قليلاً.

لكن يجدر بنا أولاً أن نفصل جذرياً بين فكرتي الموت والمحدودية المرتبطتين عادة ببعضهما. يبدو أن هناك اعتقاداً سائداً بأن الموت هو الذي يكوّن محدوديتنا ويكشفها لنا. من هنا، فإن الموت يتخذ بسبب هذا الاعتقاد، شكل ضرورة أنطولوجية، وإن المحدودية على عكس ذلك، تستمد من الموت صفة العرضية. يبدو أن هايدغر قد صاغ كل نظرية «الكينونة للموت» بالارتكاز على المطابقة الصارمة بين الموت والمحدودية، وعندما يقول لنا مالرو بالطريقة

نفسها، إن الموت يكشف لنا وحدانية الحياة، فإنه يعتبر أننا، بسبب الموت، لا يمكننا أن «نبدأ من جديد» وبالنتيجة، فإننا محدودون. لكن، يكفي أن ننظر ملياً إلى الأشياء كي نتبيّن خطأهما: الموت واقعة عرضية ناتجة عن الوقائعية، والمحدودية هي بنية أنطولوجية لما هو لذاته الذي يحدّد الحرية ولا يوجد إلا عبر المشروع الحرّ الذي يطرح الغاية من حيث إنها تعلن لي عن كينونتي. بعبارة أخرى، حتى لو كان الواقع ـ الإنساني غير مائت، فإنه سيبقى محدوداً، لأنه يجعل نفسه محدوداً باختياره أن يكون إنسانياً. أن يكون الواقع الإنساني محدوداً، يعني أن يختار نفسه، أي إنه يعلن لنفسه عما هو عليه باندفاعه كمشروع نحو ممكنٍ معيّن، مستبعداً الممكنات الأخرى، فالعمل الحرّ يتحمّل المحدودية إذاً ويخلقها. إذا كنت أصنع نفسي، فإنني أجعل نفسي محدوداً، ولهذا السبب، حياتي واحدة. إذا كنت غير مائت، فمنذ تلك اللحظة يستحيل عليّ «أن أبدأ من جديد» وذلك بسبب استحالة ارتداد الزمنية إلى الوراء، والتي ليست سوى الطابع المميز لحريّة تكوِّن زمنيّتها. ومن المؤكد أنني إذا كنت غير مائت، وإذا كان لا بدّ لي من أن استبعد أحد ممكناتي كي أحقق ممكناً آخر، فإن الفرصة ستكون سانحة لي كي أحقق ذلك الممكن المرفوض. لكن، بمجرد أن تسنح هذه الفرصة بعد الفرصة المرفوضة، فلن تكون هي ذاتها، وإنني، منذ تلك اللحظة، سأجعل نفسي محدوداً إلى الأبد، وذلك باستبعاد الفرصة الأولى نهائياً. من وجهة النظر هذه، إن غير المائت يولد ككثرة كما المائت، ويجعل نفسه واحداً. وكي تكون «حياته» غير محدّدة زمنياً، أي من دون حدود، فإنها لن تكون أقل محدودية في وجودها ذاته، لمجرّد أنه جعل نفسه واحداً. لا علاقة للموت بهذا الأمر، إنه يتدخل في غضون ذلك، وحين يكشف الواقع ـ الإنساني لنفسه محدوديته الخاصة، فهو لا يكتشف مع ذلك حتمية موته.

هكذا، ليس الموت إطلاقاً بنية أنطولوجية لكينونتي، على الأقل، من حيث هي لذاتها، بل الآخر هو مائت في كينونته. ليس هناك أي مكان للموت لدى الكائن ـ لذاته الذي لا يمكنه أن ينتظره ولا أن يحققه ولا أن يندفع عبر مشروع نحوه، فالموت ليس هو الأساس لمحدوديته على الإطلاق، ولا يمكن، بشكل عام، أن يكون له أساس داخلي بحيث يكون مشروعاً للحرية الأصلية، ولا يمكن لما هو لذاته أن يتلقاه من الخارج كصفة له، فما هو الموت إذاً؟ لا شيء سوى مظهرٍ معيّن من الوقائعية ومن الوجود ـ للآخر، أي لا شيء سوى ما هو معطى.

من العبث أن نكون قد ولدنا، ومن العبث أننا سنموت، ومن ناحية أخرى، تتجلى هذه العبثية كاستلاب دائم لوجودي كإمكانية لم تعد إمكانيتي أنا، بل إمكانية الآخر. هذه العبثية هي إذاً حدّ خارجي وواقعي لذاتيتي! لكن ألا نتعرف هنا إلى الوصف ذاته الذي حاولنا تقديمه في الفقرة السابقة؟ هذا الحدّ الواقعي الذي علينا تأكيده، أليس هو تحديداً إحدى «الوقائع المستحيلة»؟ لأنه، بمعنى ما، لا شيء يخترقنا من الخارج، وعلينا بمعنى ما، أن نختبر الموت إذا كان لا بدّ لنا من تسميته، لكنه من ناحية أخرى، لا يلتقي به ما هو لذاته إطلاقاً لأن الموت ليس جزءاً من الكائن ـ لذاته، وإلاّ فهو الثبات غير المحدود لوجوده ـ للآخر. ما هو هذا الحدّ الواقعي إن لم يكن مظهراً تركيبياً من المقلب الآخر لوجودنا؟ إن كوني مائتاً يمثل وجودي ـ للآخر في الوقت الحاضر. والموت يمثل المعنى المستقبلي لوجودي ـ لذاته الحاليّ بالنسبة إلى الآخر. المقصود إذاً هو حدّ دائم لمشاريعي ينبغي تقبّله وتحمله من حيث هو كذلك. إنه إذاً خارجانية ويبقى خارجانية حتى في محاولة ما هو لذاته تحقيقها، وهذا ما عرّفناه سابقاً بأنه الواقعة المستحيلة التي يجب إدراكها وتحقيقها: لا يوجد فرق جوهري بين الاختيار الذي تتقبل به الحرية موتها كحدّ لذاتيتها لا يمكن إدراكه ولا تصوره، وبين اختيارها أن تكون حرية محدودة بسبب واقعة حرية الآخر. هكذا، ليس الموت إمكانيتي وفقاً للمعنى الذي حدّدناه سابقاً، إنه موقف من حيث هو حدّ، وجانب آخر لخياري الذي اخترته والذي يفلت مني. إنه ليس الممكن لي بالمعنى الذي يكون فيه غايتي الخاصة التي ستعلن لي عن وجودي، لكن بمجرّد أنه ضرورة حتمية تقتضي أن يكون موجوداً في مكان آخر كوجود خارجي في ـ ذاته، فهو يُستدخل كحدّ أقصى، أي كمعنى نظري وخارج عن المتناول، للممكنات في تراتبيتها. هكذا، يلازمني الموت في صميم كل مشروع من مشاريعي من حيث إنه الجانب الآخر الحتمي لهذه المشاريع. لكن، بما أنه ينبغي تحديداً تحمّل وتقبّل هذا «الجانب الآخر»، ليس لكونه إمكانية لي، بل من حيث هو إمكانية زوال كل إمكانياتي، فإنه لا يمسّني بأذى. إن الحرية التي هي حريتي أنا، تبقى كاملة ولامتناهية، ليس لأن الموت لا يحدّ منها، بل لأن الحرية لا تصادف إطلاقاً هذا الحدّ، إذ إن الموت ليس عائقاً أمام مشاريعي، إنه فقط مصير لمشاريعي في مكان آخر. أنا لست «حراً في أن أموت»، لكنني إنسان مائت حرّ. الموت يفلت من مشاريعي لأنه لا يمكن إدراكه وتحقيقه، وأنا نفسي أفلت من الموت في مشروعي ذاته. وبما أنه موجود دائماً ما وراء ذاتيتي، فليس له أي مكان داخل

ذاتيتي. ولا تثبت هذه الذاتية نفسها ضده، لكن بمعزل عنه، على الرغم من أن إثبات الذات هذا هو مستلَب بطريقة مباشرة. لا يمكننا إذاً لا أن نتصوّر الموت فكرياً، ولا أن ننتظره، ولا أن نتسلّح ضده، لكن مشاريعنا هي أيضاً مستقلة عنه من حيث هي مشاريع ـ ليس نتيجة لفقدان بصيرتنا كما يقول المسيحي، بل من حيث المبدأ. وعلى الرغم من أن هناك مواقف ممكنة لا تحصى تجاه هذه الواقعة المستحيلة التي ينبغي إدراكها وتحقيقها على كل حال، لا شيء يدعو إلى تصنيفها بين ما يتميز بصدقية وما يتميز بعدم صدقية، لأننا بالضبط سنموت على كل حال.

إنني لا أزعم أن ما قدمته من وصف لمكاني وماضيّ وجواري وموتي وقريبي، هو كامل أو حتى مفصّل، إنما يهدف إلى صياغة تصور أوضح لما يعنيه «الموقف»، ويمكّننا من إعطاء تعريف أكثر دقة لهذا «الوجود ـ ضمن ـ موقف» الذي يميز ما هو لذاته من حيث هو مسؤول عن طريقة وجوده من دون أن يكون الأساس لوجوده.

أولاً، إنني كائن موجود وسط موجودات أخرى. لكنني لا أستطيع أن أدرك وأحقق هذا الوجود وسط غيره من الموجودات، إذ لا أستطيع أن أدرك الموجودات التي تحيط بي كمواضيع، ولا أن أدرك ذاتي كموجود محاط بالجوار، ولا أستطيع حتى أن أعطي معنى لفكرة «وسط» (الموجودات الأخرى) إلا إذا اخترت ذاتي، ليس في وجودي بل في طريقة وجودي. إن اختيار هذه الغاية هو اختيار «لما لم يوجد بعد». وإن وضعيتي وسط العالم، تحدّدها علاقة الأداتية أو المعاكسة التي تربط بين الموجودات الواقعية المحيطة بي ووقائعيتي، أي يحدّدها اكتشاف المخاطر التي أتعرض لها والعوائق التي يمكنني مصادفتها في العالم، والمساعدات التي يمكن أن تُقدّم إلي، في ضوء تعديم جذري لذاتي وسلب جذري وداخلي لما هو في ـ ذاته، أقوم بهما من وجهة نظر غاية أطرحها بكل حرية. هذا هو ما ندعوه «الموقف».

ثانياً، لا يوجد الموقف إلا بالتلازم مع تجاوز للمعطى نحو غاية. إنه الطريقة التي ينكشف فيها المعطى الذي أنا هو والمعطى الذي لست هو، أمام ما هو لذاته الذي أنا هو بالطريقة التي لا أكونه فيها. ومن يقول «موقفاً» يقول إذاً «وضعية يستوعبها ما هو لذاته الذي هو موجود ضمن موقف». ومن المستحيل أن نتفحص موقفاً من الخارج: إنه يتجمد متحولاً إلى شكل في ـ ذاته. وبالنتيجة، فإنه لا يمكن اعتبار الموقف موضوعياً ولا ذاتياً، مع أن البنى الجزئية لهذا

الموقف (الفنجان الذي أستعمله، الطاولة التي أستند إليها... إلخ) لا بدّ من أن تكون موضوعية بشكل صارم.

لا يمكن للموقف أن يكون ذاتياً، لأنه ليس مجموعاً من الانطباعات ولا وحدة انطباعات تتركها فينا الأشياء: إنه الأشياء نفسها وإنه أنا أيضاً من بين هذه الأشياء، لأن انبثاقي في العالم كتعديم محض للكينونة، لا يؤدي سوى إلى جعل الأشياء حاضرة، ولا يضيف إليها شيئاً، فالموقف الذي يبدو لي بهذا المظهر، إنما يكشف وقائعيتي، أي واقعة الأشياء الحاضرة هناك كما هي، من دون أن تكون هناك ضرورة ولا إمكانية لأن توجد على نحو آخر، وأن أوجد هناك بينها.

غير أنه لا يمكنه كذلك أن يكون موضوعياً بالمعنى الذي يكون فيه معطى خالصاً يلاحظه الشخص من دون أن يلتزم إطلاقاً فيه كنظام مكوّن بهذا الشَكل، فالموقف يعكس حرية ما هو لذاته ويكشفها له لمجرّد أن تكون للمعطى دلالة (من دون هذه الدلالة، لن يكون هناك معطى). إذا لم يكن الموقف ذاتياً ولا موضوعياً، فهذا لأنه لا يشكّل معرفة ولا حتى فهماً عاطفياً لحالة العالم بواسطة ذات فاعلة، إنه علاقة وجود بين كائن ـ لذاته وما هو في ـ ذاته الذي يعدّمه هذا الكائن ـ لذاته. الموقف، إنما هو الذات الفاعلة بأكملها (فهي ليست شيئاً سوى موقفها) وهو أيضاً «الشيء» بأكمله (لا يوجد شيء آخر إضافة إلى الأشياء). وإنه إذا شئنا، الذات الفاعلة التي توضح الأشياء وتكشفها عبر تجاوزها لها أو إنه الأشياء التي تعكس لهذه الذات الفاعلة صورتها. إنه الوقائعية الكلية، والعرضية المطلقة للعالم ولولادتي ولمكاني ولواقعة قريبي ـ وإنه حريتي التي لا حدود لها من حيث إنها هي التي تجعل الوقائعية موجودة بالنسبة إلي. إنه هذا الطريق المغبّر الصاعد وعطشي الشديد ورفض الآخرين لتقديم ما أشربه، لأنني لا أملك المال أو لأنني لست من بلدهم أو من عِرقهم، إنه هجراني وسط هؤلاء السكان المعادين لي، مع وقائعية جسدي هذه التي قد تمنعني من بلوغ الهدف الذي حدّدته لنفسي. لكنه بالتحديد هذا الهدف أيضاً، ليس من حيث إنني أصوغه بشكل واضح وعلني، بل من حيث إنه هناك، في كل مكان حولي، ومن حيث إنه يوحّد هذه الوقائع ويوضحها، وينظمّها في كل شامل يمكن وصفه بدلاً من أن يجعل منها كابوساً من الفوضى.

ثالثاً، إذا لم يكن ما هو لذاته أي شيء سوى موقفه، ينتج عن ذلك أن الوجود ـ ضمن ـ موقف يعرّف الواقع ـ الإنساني، بإلقاء الضوء على كينونته ـ هناك

وكينونته ـ أبعد ـ من ـ هناك، إذ إن الواقع الإنساني هو الكائن الذي يوجد دائماً أبعد من وجوده ـ هناك. والموقف هو الكل الشامل المنظَّم للوجود ـ هناك، الذي يفسّره ويعيشه الكائن ـ أبعد من ـ هناك. يوجد إذاً موقف متميز، ونقصد بذلك أنه ليس هناك موقف تختنق فيه الحرية تحت وطأة المعطى الذي كوّنته هي كمعطى ـ والعكس بالعكس، ليس هناك موقف، يكون فيه ما هو لذاته حراً أكثر مما هو حرّ في مواقف أخرى. ولا ينبغي أن يكون المقصود من هذا، تلك «الحرية الداخلية» عند برغسون التي سخر منها بوليتزر (Politzer) في كتابه **نهاية استعراض فلسفي** (*La Fin d'une parade philosophique*)، والتي أدت إلى اعتبار العبد المكبل بالقيود مستقلاً في صميم حياته الحميمة. عندما نعلن أن العبد المكبّل هو حرّ كسيده، فنحن لا نريد التحدث عن حرية ستبقى غير محددة، فالعبد المكبّل بقيوده، إنما هو حرّ في تحطيمها، ذلك يعني أنه سيدرك معنى هذه القيود في ضوء الغاية التي سيختارها: إما البقاء عبداً وإما المجازفة بالأسوأ للتحرر من العبودية. لا شك أن العبد ليس بإمكانه أن يحصل على ثروات سيده وعلى مستوى معيشته، وليس هذا ما يستهدفه العبد في مشاريعه، فهو لا يمكنه إلا أن يحلم بامتلاك هذه الكنوز، إذ إن وقائعيته تقتضي أن يظهر له العالم بوجه آخر، وأن يطرح مشاكل أخرى وأن يحلّها، وعليه هو بشكل أساسي، أن يختار ذاته على صعيد العبودية، وأن يعطي بذلك معنى لهذا القيد الغامض. إذا اختار التمرّد مثلاً، فإن العبودية التي لا يمكن أن تكون في البداية عائقاً أمام تمرّده، لا تكتسب معناها و«مُعامل معاكستها» إلا عبر التمرد وبواسطته، تحديداً لأن حياة العبد الذي يثور ويموت خلال تمردّه، هي حياة حرة، تحديداً لأن الموقف الذي يوضحه ويكشفه مشروع حرّ، هو موقف مكتمل وعينيّ، تحديداً لأن المشكلة الملّحة والرئيسية لهذه الحياة هي: «هل سأصل إلى هدفي؟»، تحديداً لأنه يستحيل، لأجل كل ذلك، تشبيه موقف العبد بموقف السيد، لأن كل موقف منهما لا يكتسب معناه إلا بالنسبة إلى ما هو لذاته الموجود ضمن موقف، وانطلاقاً من الاختيار الحرّ لغاياته. ولا يمكن أن يقوم بالمقارنة في ما بينهما إلا شخص ثالث، وبالنتيجة لا يمكن أن تحصل هذه المقارنة إلا بين شكلين موضوعين وسط العالم، وإضافة إلى ذلك، سيُجريها هذا الشخص الثالث في ضوء المشروع الذي أختاره بحرية: لا توجد وجهة نظر مطلقة يمكن الانطلاق منها لمقارنة مختلف المواقف، فكل شخص لا يدرك ولا يحقق سوى موقف واحد: موقفه هو.

رابعاً، يبدو الموقف عينياً بامتياز، لأنه توضحه وتكشفه غايات لا تُطرح كمشاريع إلا انطلاقاً من الوجود ـ هناك الذي تكشفه وتوضحه. من المؤكد أن الموقف يتضمن بُنى مجرّدة وشاملة ويدعمها، لكن ينبغي فهمه بصفته الوجه الفريد الذي يديره العالم نحونا، وبصفته فرصتنا الوحيدة والشخصية. نتذكر تلك القصة المجازية التي رواها كافكا: بائع جاء إلى القصر ليترافع في دعواه، فأقفل حارس رهيب باب المدخل بالمزلاج: لم يتجرأ أن يمرّ، فانتظر ومات وهو ينتظر. عندما دنت ساعة موته، سأل الحارس: لماذا كنت أنا الوحيد الذي عليه الانتظار؟ أجابه الحارس: «لم يكن هذا الباب مصنوعاً إلا لأجلك». هكذا هي حالة ما هو لذاته، إذا أردنا أن نضيف إلى ذلك أن كلاًّ منا يصنع لنفسه بابه الخاص. ويتجلّى التجسيد العيني للموقف بشكل خاص، في نشاط ما هو لذاته الذي لا يستهدف إطلاقاً غايات أساسية مجرّدة وشاملة. سنرى في الفصل اللاحق، أن المعنى العميق للاختيار هو من دون شك معنى كليّ، ومن هنا، فإن ما هو لذاته يعمل على أن يوجد واقع ـ إنساني فردي كما لو أنه النوع البشري. كذلك ينبغي استخلاص المعنى الذي هو مضمر، وسوف يفيدنا التحليل النفسي الوجودي في تحقيق هذا الأمر. وعندما يتم استخلاص هذا المعنى، فإن المعنى النهائي والأصلي لما هو لذاته سيظهر كمعنى «غير مستقل»، إذ إنه بحاجة إلى تجسيد عينيّ خاص[13] كي يتجلى. لكن غاية ما هو لذاته كما يعيشها هو ويسعى وراءها عبر المشروع الذي يتجاوز به الواقع ويؤسس له، إنما تنكشف له بشكلها العيني وتتجلى عبر تغيّر خاص للموقف الذي يعيشه (تحطيم القيود، كونه ملكاً على الفرنج، تحرير بولونيا، النضال لأجل البروليتاريا). كذلك فالمرء لا يعتزم النضال في بداية الأمر لأجل البروليتاريا بشكل عام، بل هو يستهدف البروليتاريا من خلال هذا التجمع العمالي العيني الذي ينتمي إليه كشخص. وذلك لأن الغاية لا توضح المعطى إلا لأنه تمّ اختيارها كتجاوز لهذا المعطى. ولا ينبثق ما هو لذاته ومعه غاية جاهزة كلياً. لكنه حين «يصنع» الموقف، يصنع ذاته، والعكس بالعكس.

خامساً، إضافة إلى كون الموقف غير موضوعي وغير ذاتي، لا يمكن اعتباره نتيجةً حرة لحرية فردية، أو مجموعة قيود أخضع لها، إنه ينتج عن

(13) انظر الفصل اللاحق.

توضيح للقيد بواسطة الحرية التي تعطيه معناه كقيد. لا يمكن أن يكون هناك ارتباط بين الموجودات الخام، فالحرية هي التي تؤسس للارتباطات بتجميع الموجودات في مركّبات أداتية، وهي التي تصمم مبرر هذه الارتباطات أي غايتها. وبما أنني تحديداً أندفع بمشروعي منذ تلك اللحظة نحو غاية من خلال عالم من الارتباطات، فإنني أصادف في الوقت الحاضر، سلاسل متتالية ومترابطة ومركّبات، وعليّ أن أقرّر العمل وفقاً لقوانين، فهذه القوانين والطريقة التي أستخدمها فيها، تقرّر فشل محاولاتي أو نجاحها. لكن العلاقات القانونية تأتي إلى العالم بواسطة الحرية. هكذا، فإن الحرية تقيّد نفسها في العالم عبر اندفاعها الحرّ نحو غايات.

سادساً، إن ما هو لذاته هو تكوّن زمني: ذلك يعني أنه ليس كائناً قائماً، إنه يكوّن ذاته، فالموقف هو الذي يُظهر لنا هذا الثبات الجوهري الذي نتعرف إليه بسهولة لدى الأشخاص («لم يتغيّر»، «إنه دائماً كما هو») والذي يختبره الشخص أمبيريقياً في الكثير من الحالات، من حيث إن هذا الثبات الجوهري هو خاصته. إن المثابرة الحرة على المشروع نفسه لا تستدعي أي ثبات، بل بالعكس، فهو تجدّد متواصل لالتزامي كما رأينا. إن الموجودات الواقعية التي يتضمنها ويوضحها مشروع يتطور ويترسخ، تعبّر على العكس من ذلك عن ثبات ما هو في ـ ذاته، وتمنحنا استمراريتها بمقدار ما تعكس لنا صورتنا، وغالباً ما اعتبرنا ثباتها ثباتاً لنا. وبشكل خاص، فإن ثبات المكان والجوار وأحكام قريبنا علينا، وماضينا، تمثل صورة متدنية عن ثباتنا. خلال تكوّني الزّمني، أبقى دائماً فرنسياً أو موظفاً أو بروليتارياً بالنسبة إلى الآخر. هذه الواقعة المستحيلة بالنسبة إلي، لها طابع الحدّ الثابت لموقفي. وبالمثل، فإن ما يدعى طبعاً أو خُلقاً لدى شخص، والذي ليس هو سوى مشروعه الحرّ من حيث إنه موجود ـ للآخر، إنما يظهر أيضاً بالنسبة إلى ما هو لذاته، كواقعة مستحيلة ثابتة. لقد لاحظ آلان (Alain) أن الخلق هو عهد يُقطع، فالذي يقول «أنا لست متساهلاً»، إنما يلتزم بطريقة حرة، بالغضب الذي أكتسبه، وفي الوقت نفسه، يفسّر بطريقة حرة بعض تفاصيل ماضيه الملتبسة. بهذا المعنى، ليس هناك خُلق ـ ليس هناك سوى اندفاع الذات نحو الأمام. لكنه لا ينبغي أن نتجاهل مع ذلك، الجانب «المعطى» في الخلق. صحيح أنني غضوب، خبيث أو صريح، جبان أو شجاع بالنسبة إلى الآخر الذي يدركني من حيث إنني الآخر كموضوع. وهذا المظهر تعكسه لي نظرة الآخر: إن الخُلق

الذي كان مشروعاً حراً معاشاً وواعياً (بـ) ذاته، يصبح عبر اختباري لهذه النظرة، واقعة مستحيلة ثابتة ويجب تحمّلها وتقبّلها. عندئذٍ لا يتعلق الخلق بالآخر فحسب، بل بالوضعية التي اتخذتها تجاه الآخر، وبمثابرتي على الاحتفاظ بهذه الوضعية: مادمت أسمح لنفسي بأن أنبهر بنظرة الآخر، فإن خُلقي سيبدو بنظري كواقعة مستحيلة ثابتة. إن الثبات الجوهري لكينونتي هو كما توحي به جمل مبتذلة ومستعملة يومياً مثل: «عمري خمسة وأربعون عاماً، ولست مستعداً أن أتغيّر اليوم». وغالباً ما يكون الخلق هو ما يحاول الكائن ـ لذاته أن يستعيده كي يصبح ما هو في ـ ذاته ـ لذاته الذي يصمّم أن يكونه. ومع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن ثبات الماضي هذا، والجوار والخلق ليس صفات معطاة، فهي لا تتجلى في الأشياء إلا عبر الارتباط باستمرارية مشروعي. ولا جدوى من أن نأمل مثلاً، أننا سنجد من جديد، بعد حرب أو بعد غربة طويلة، ذلك المشهد الجبلي من دون أي تغيير، ولا جدوى من أن نأمل انبعاث الماضي انطلاقاً من الجمادية والثبات الظاهري لتلك الحجارة، فلا يكشف هذا المشهد ثباته إلا من خلال مشروع مثابر: هذه الجبال لها معنى ضمن موقفي ـ فهي تمثّل بشكل أو بآخر انتمائي إلى أمة تعيش في حالة سلام، وهي سيدة نفسها وتحتل مرتبة معينة في التراتبية الدولية. إذا شاهدتها من جديد بعد هزيمة، وخلال احتلال قسم من أرضنا، فلا يمكنها مطلقاً أن تبدو لي بالمظهر نفسه، ذلك أن لديّ مشاريع أخرى، والتزامات أخرى مختلفة في العالم.

أخيراً، رأينا أنه يمكن أن أتوقع دائماً اضطرابات داخلية في الموقف نتيجة تغيرات مستقلة في الجوار. ولا يمكن لهذه التغيرات إطلاقاً أن تولّد تغيراً في مشروعي، لكن يمكنها، بالارتكاز على حريتي، أن تؤدي إلى تبسيط الموقف أو إلى تعقيده. من هنا بالذات، سينكشف لي مشروعي الأصلي إلى حدّ ما ببساطة، لأن الشخص ليس بحد ذاته بسيطاً ولا معقداً: إنما الموقف هو الذي يمكنه أن يكون بسيطاً أو معقداً، فأنا لست سوى المشروع المنطلق من ذاتي إلى أبعد من موقف محدّد، وهذا المشروع يرسم مسبقاً صورة عني انطلاقاً من الموقف العيني، كما أنه إضافة إلى ذلك، يلقي الضوء على الموقف انطلاقاً من خياري. إذا كان الموقف بمجمله هو الذي أصبح أكثر بساطة، وإذا كانت الأنقاض والانهيارات والتآكل قد طبعته بطابع الموقف المجتزأ منه، وأعطته مظاهر فظّة وتناقضات عنيفة، فإنني سأكون أنا نفسي بسيطاً لأن خياري ـ الخيار الذي أنا

هو ـ الذي هو استيعاب لذلك الموقف ـ هناك، لا يمكنه أن يكون سوى بسيط. إن التعقيدات الجديدة التي تولد من جديد، ستُظهر لي موقفاً معقداً، بحيث أجد نفسي أكثر تعقيداً منه. وهذا ما يستطيع كل منا استنتاجه إذا لاحظ مقدار البساطة الحيوانية التي كان يعود إليها تقريباً، أسرى الحرب نتيجة تبسيط موقفهم إلى الحدّ الأقصى، ولم يكن بإمكان هذا التبسيط تغيير مشروعهم نفسه في كل ما يعنيه، لكن هذا التبسيط المرتكز على حريتي، كان يؤدي إلى تكثيف وتوحيد مظهر الجوار الذي كان يتشكل عبر استيعاب أكثر دقة وعنفاً وتكثيفاً للغايات الأساسية للشخص الأسير. وهذا الأمر يتعلق بمجمله باستقلاب داخلي وليس بتحوّل شامل يطال أيضاً شكل الموقف. ومع ذلك، فهي تغيرات أكتشفها كتغيرات «في حياتي»، أي في الأطر الموحَّدة لمشروع واحد.

III ـ حرية ومسؤولية

على الرغم من أن التأملات الفكرية التي ستلي تخصّ بالأحرى عالِم الأخلاق، فلا ضير بعد كل تلك التوصيفات وإعطاء الأدلة من إعادة تفحص حرية ما هو لذاته، ومحاولة فهم ما تمثله واقعة هذه الحرية بالنسبة إلى المصير الإنساني.

النتيجة الأساسية لملاحظاتنا السابقة، هي أن الإنسان الذي هو محكوم بأن يكون حراً، يحمل على عاتقه ثقل العالم بأكمله، إنه مسؤول عن العالم وعن نفسه من حيث كونه طريقة وجود. ونستعمل هنا كلمة «مسؤولية» بمعناها العادي، أي إنها «وعيي (بـ) أنني المسبب الأكيد لحدثٍ أو لموضوع». بهذا المعنى، إن مسؤولية ما هو لذاته مرهقة له لأنه هو الذي يجعل العالم حاضراً هناك، وبما أنه هو الذي يكوّن ذاته أيضاً، مهما تعذَّر احتمال الموقف بكل معاكسته، عليه أن يتحمل الموقف بوعي فخور بأنه هو مصدره، لأن أسوأ العواقب والتهديدات التي توشك أن تطال شخصي، لا معنى لها إلا عبر مشروعي، وهي تظهر على خلفية التزامي الذي هو أنا ذاتي. من غير المنطقي إذاً أن نشكو، لأنه لم يقرّر أي شيء غريب ما نشعر به، وما نعيشه أو ما نحن عليه. من جهة أخرى، ليست هذه المسؤولية المطلقة عملية تقبّل، بل هي تحمّل منطقي لنتائج حريتنا. إن ما يحصل لي، يحصل لي بواسطتي أنا، ولا يمكنني أن أحزن لذلك، ولا أن أتمرّد عليه ولا أن أخضع له. إضافة إلى ذلك، كل ما يحصل لي هو لي أنا، وينبغي أن

يعني ذلك قبل كل شيء، أنني دائماً على مستوى ما يحصل لي من حيث إنني رجل، لأن ما يحصل لرجل بواسطة رجال آخرين وبواسطته هو، لا يمكنه أن يكون إلا إنسانياً. إن أكثر المواقف وحشية خلال الحرب، وإن أسوأ أعمال التعذيب لا تخلق وضعاً غير إنساني: ليس هناك موقف غير إنساني، وإذا كنت سأقرر ما هو غير إنساني، فبسبب الخوف والهروب واللجوء إلى التصرفات السحرية فقط، لكن هذا القرار إنساني وسأتحمل مسؤوليته بأكملها. لكن الموقف فضلاً عن ذلك، هو موقفي أنا، لأنه صورة تعكس اختياري الحرّ لذاتي، وكل ما يقدّمه لي هو لي أنا، من حيث إن ذلك يمثلني ويرمز إليّ. ألست أنا الذي يقرّر «مُعامِل المعاكسة» في الأشياء وعدم إمكانية توقعها، عندما أتخذ قراراً بشأني أنا؟ هكذا لا يوجد في الحياة مصادفات، لأنه حين يندلع بغتة حدث اجتماعي ويجرفني معه، فهو لا يأتي من الخارج، وإذا كنت متطوعاً في حرب، تصبح هذه الحرب حربي أنا، فهي صورة عني وأنا أستحقها. أنا أستحقها أولاً لأنه كان بإمكاني دائماً أن أتملص منها بالانتحار أو بالفرار من الجيش: هذه الممكنات النهائية هي تلك التي يجب أن تكون حاضرة دائماً معنا، عندما نواجه موقفاً. لقد اخترتُ الحرب بمجرد أنني لم أتملّص منها، وقد يكون هذا بسبب ضعفي أو جبني أمام الرأي العام، أو لأنني أفضّل قيماً معينة على القيمة التي تقتضي رفض المشاركة في الحرب (إحترام أقربائي، شرف عائلتي... إلخ). ومهما يكن من أمر، هناك دائماً خيار. وسيتكرر هذا الخيار في ما بعد بشكل متواصل حتى نهاية الحرب؛ ينبغي إذاً الموافقة على هذه الجملة التي قالها جول رومان[14] (Jules Romains): «لا يوجد في الحرب ضحايا أبرياء». إذا فضّلت الحرب على الموت أو على العار، فكأنني أتحمل المسؤولية الكاملة عن هذه الحرب. ولا شك أن البعض الآخر قد يعتبرني مجرّد شريك. لكن، ليس لفكرة الشراكة هذه سوى معنى قانوني: لا قيمة لها هنا، إذ كان يعود إليّ القرار الذي أؤكد فيه أن الحرب ليست موجودة بالنسبة إلي ولا بواسطتي، لكنني قرّرت أن الحرب موجودة. لم يكن هناك أي إكراه، لأنه لا يمكن للإكراه أن يكون له أي تأثير في حريتي، ولم يكن لي أي عذر، لأن ما يميز الواقع ـ الإنساني هو أنه لا عذر له كما كررنا ذلك في هذا الكتاب، فلا يبقى لي إذاً سوى الاضطلاع بمسؤولية هذه الحرب.

(14) انظر: Jules Romains, «Prélude à Verdun,» dans: Jules Romains, *Les Hommes de bonne volonté*.

لكن، إضافة إلى ذلك، الحرب هي حربي أنا، لأنني لا أستطيع أن أميز الآن بين اختياري لذاتي واختياري لها، بمجرّد أنها تنبثق في موقف أنا خلقته، ولا يمكنني أن أكتشفها فيه إلا عبر التزامي بها أو ضدها: أن أعيش هذه الحرب، يعني أنني أختار ذاتي بواسطتها، وأختارها بواسطة اختياري لذاتي. لا يمكن أن تكون المسألة هي أن أعتبرها كأنها «أربع سنوات من العطل» أو كأنها «وقف تنفيذ» أو «تعليق جلسة»، إذ إن مسؤوليتي الجوهرية هي في مكان آخر، في حياتي الزوجية والعائلية والمهنية. لكنني، في تلك الحرب التي اخترتها، اخترت ذاتي يوماً بيوم وجعلت الحرب حربي وأنا أصنع ذاتي. إذا كان لا بدّ من أن تكون هذه الحرب أربع سنوات فارغة، فأنا الذي أتحمل مسؤولية ذلك. وكما أشرنا في الفقرة السابقة، إن كل شخص هو اختيار مطلق لذاته انطلاقاً من عالم من المعارف والتقنيات بحيث يتحمله هذا الاختيار ويوضحه في الوقت نفسه، كل شخص هو مطلق يحظى بتوقيت مطلق، ولا يمكن تصوّره في توقيت آخر. ولا جدوى إذاً من التساؤل، ماذا يمكنني أن أكون لو لم تقع هذه الحرب، لأنني اخترت نفسي بحيث أكون أحد المعاني والاتجاهات الممكنة للعصر الذي كان يقودنا شيئاً فشيئاً إلى الحرب، وإنني لا أميّز نفسي من هذا العصر بالذات، ولا يمكنني أن أنتقل إلى عصر آخر من دون أن يكون في هذا الأمر تناقض. وهكذا، إنني أنا هذه الحرب التي تشكّل حداً للمرحلة التي سبقتها، والتي تتيح لنا فهمها، فبهذا المعنى، كي نحدّد بطريقة أكثر دقة، مسؤولية ما هو لذاته، علينا أن نضيف إلى تلك الصيغة المذكورة منذ قليل: «لا يوجد ضحايا أبرياء»، صيغة أخرى: «تقع الحرب التي نستحقها». هكذا، أنا حرّ بشكل تامّ، ولا يمكنني أن أنفصل عن المرحلة التي اخترت أن أكون معناها، وأنا مسؤول بعمق عن هذه الحرب، كما لو أنني أعلنتها أنا نفسي، ولا يمكنني أن أعيش أي شيء من دون أن أدمجه في موقفي، فألتزم به كلياً وأطبعه بطابعي الشخصي، ولا بدّ لي من أن أكون مجرداً من توبيخ الضمير، ومن مشاعر الندم والأسف كما لو أنني لا عذر لي، لأنني منذ انبثاقي في هذا الوجود أحمل ثقل العالم على كاهلي وحدي، من دون أن يخففه أي شيء ولا أي شخص عني.

ومع ذلك، فإن هذه المسؤولية هي من نمط خاص جداً. إذ هناك من سيردّ علي قائلاً «إنني لم أطلب أن أولد»، مما يشكّل طريقة ساذجة في إلقاء الضوء على وقائعيتنا، فأنا مسؤول بالفعل عن كل شيء، ما عدا عن مسؤوليتي بالذات

لأنني لست أساس كينونتي. كل شيء يحصل إذاً كما لو أنني كنت مكرهاً على أن أكون مسؤولاً. إنني متروك في العالم، ليس بالمعنى الذي أبقى فيه مهجوراً وسلبياً في عالم معادٍ، كلوح خشب عائم على الماء، بل بالعكس، أي بالمعنى الذي أجد فيه نفسي فجأة وحيداً ومن دون مساعدة، ومنخرطاً في عالم أتحمّل مسؤوليته كاملة، من دون أن يكون بإمكاني، مهما فعلت، أن أنسلخ ولو للحظة عن هذه المسؤولية، لأنني مسؤول عن رغبتي بالذات في التهرّب من مسؤولياتي: أن أجعل نفسي سلبياً في العالم، وأن أرفض أن يكون لي تأثير في الأشياء والآخرين، يعني أيضاً أنني أختار ذاتي، والانتحار هو أسلوب من بين أساليب الكينونة - في - العالم. إلا أنني أجد من جديد مسؤولية مطلقة لمجرّد أن وقائعيتي، أي واقعة ولادتي هنا، يتعذر إدراكها مباشرة ويتعذر حتى تصوّرها، لأن ولادتي لا تظهر لي إطلاقاً كواقعة خام، بل من خلال إعادة صياغة إسقاطية يقوم بها ما هو لذاته لديّ: قد أخجل من ولادتي، أو أندهش لها أو أفرح بها، أو أؤكد أنني أعيش وأتقبّل هذه الحياة وأتحّملها بمساوئها، خلال محاولتي وضع حدّ لحياتي. هكذا، فإنني أختار، بمعنى ما، أن أكون قد ولدت. وهذا الخيار نفسه تشوبه الوقائعية كلياً، لأنني لا أستطيع إلا أن أختار، لكن هذه الوقائعية لن تظهر بدورها لي إلا من حيث إنني أتجاوزها نحو غاياتي. وهكذا، الوقائعية موجودة في كل مكان، لكن يتعذر إدراكها، فأنا لا أصادف إطلاقاً سوى مسؤوليتي، لذلك لا يمكنني أن أسأل «لماذا ولدت؟»، وأن ألعن يوم ولادتي أو أن أعلن أنني لم أطلب أن أولد، لأن هذه المواقف المختلفة تجاه ولادتي أي تجاه واقعة حضوري الذي أحققه في العالم، ليست تحديداً سوى طرق عديدة أتحمل فيها هذه الولادة بكل مسؤولية، وأجعلها ولادتي أنا، هنا أيضاً، لا أصادف سوى ذاتي ومشاريعي، بحيث إن هجراني أي وقائعيتي، يقوم ببساطة على كوني محكوماً بأن أكون مسؤولاً كلياً عن ذاتي. أنا كائن «موجود» ككائن توضع كينونته في موضع التساؤل في وجوده، وإن عبارة «موجود» هي صفة لكينونتي من حيث إنها حاضرة ويتعذر إدراكها.

في ظل هذه الظروف، تتوسع مسؤولية ما هو لذاته كي تشمل العالم بأكمله من حيث هو عالم مسكون، وذلك لأن كل ما يحدث في هذا العالم لا يمكنه أن ينكشف لي إلا كفرصة (فرصة أستغلّها أو أفوّتها أو أهملها. .. إلخ)، أو بالأحرى لأنه يمكن اعتبار كل ما يحصل لنا فرصة أي إنه لا يمكنه أن يظهر لنا إلا كوسيلة

لتحقيق هذا الكائن الذي هو موضع تساؤل في كينونته، ولأن الآخرين، من حيث هم كائنات متعالية ومتجاوَزة، ليسوا هم أيضاً، سوى فرص وحظوظ. وهكذا، إن ما هو لذاته يدرك ذاته في القلق، أي من حيث إنه كائن لا يشكل أساساً لكينونته ولا لكينونة الآخر ولا للكائنات في ذاتها التي تؤلف العالم، لكنه مرغم على أن يقرر معنى الكينونة داخل ذاته، وفي كل مكان خارج ذاته. إن الذي يحقق ويدرك في حالة القلق، وضعه ككائن ألقيت عليه مسؤولية، والذي ينقلب على وضعه ككائن متروك ومهجور، لن يكون لديه توبيخ ضمير ولا ندم ولا عذر، ولن يكون سوى حرية تكتشف ذاتها بشكل كامل، ويكمن وجودها في هذا الاكتشاف بالذات. لكننا غالباً ما نتهرّب من القلق عبر الخداع النفسي، كما أشرنا إلى ذلك في بداية هذا المؤلّف.

الفصل الثاني
فعل ومِلْـــك

I ـ التحليل النفسي الوجودي

إذا كان صحيحاً أن الواقع الإنساني يعلن عن نفسه ويحدِّد نفسه بالغايات التي يسعى وراءها، فإنه يصبح من الضروري دراسة هذه الغايات وتصنيفها. إذ إننا لم نتفحص ما هو لذاته في الفصل السابق، إلا من زاوية مشروعه الحر، أي الانطلاقة التي يندفع بها نحو غايته. يجدر بنا في الحاضر أن نسائل هذه الغاية بالذات لانها تشكل جزءاً من الذاتية المطلقة من حيث إنها الحد المتعالي والموضوعي لهذه الذاتية. وهذا ما استشعرته السيكولوجيا الأمبيريقية التي تقر بأنه يمكن تعريف الفرد برغباته. لكن علينا هنا أن نحذر من خطأين: أولاً حين يعرّف عالم النفس الأمبيريقي الإنسان برغباته، فهو يبقى ضحية وَهْم الجوهرانية. إنه يعتبر الرغبة موجودة داخل الإنسان بوصفها «محتوى» لوعيه، ويعتقد أن معنى الرغبة ملازم للرغبة ذاتها. هكذا يتجنب كل ما يمكن أن يكون له علاقة بفكرة التعالي. لكن إذا كنت أرغب في منزل أو في كأس من الماء أو في جسد امرأة، كيف يمكن لهذا الجسد ولهذه الكأس ولهذا المبنى أن تقيم داخل رغبتي، وكيف يمكن لرغبتي أن تكون شيئاً آخرَ غير هذا الوعي بهذه المواضيع من حيث هي مثيرة للرغبة؟ لنحذر إذاً من اعتبار هذه الرغبات جواهر نفسية صغيرة قابعة في الوعي: الرغبة هي الوعي ذاته في بنيته الأصلية المتعالية المندفعة نحو الخارج، من حيث كونه وعياً بشيء ما، من حيث المبدأ.

أما الخطأ الآخر المرتبط ارتباطاً وثيقاً بالخطأ الأول، فيكمن في اعتبار البحث السيكولوجي منتهياً حالما يتمّ اكتشاف المجموعة الملموسة من الرغبات

الأمبيريقية. هكذا، سيتم تعريف الإنسان بأنه حزمة ميول كانت المراقبة الأمبيريقية ستتمكن من إثباتها. وبطبيعة الحال لن يقتصر عالم النفس دائما على تعداد هذه الميول: سيطيب له أن يكشف القرابة والتوافق والتآلف في ما بينها، وسيحاول أن يُظهر الرغبات كتنظيم تركيبي حيث تمارس كل رغبة تأثيرها في الرغبات الأخرى. ثمة ناقد حاول أن يقوم بتحليل نفسية فلوبير (Flaubert) قائلاً: «يبدو أنه مرّ في أول صباه، وهو في وضعه الطبيعي، بحالة من الهيجان المتواصل المكوّن من شعور مزدوج بالطموح إلى العظمة وبالقوة التي لا تقهر...». وتحوّل بالتالي فوران دم الشباب هذا إلى شغف أدبي مثلما يحصل في سن الثامنة عشر للنفوس الفتية التي تجد في الطاقة على الكتابة أو في التخيلات الحادة تمويهاً مخادعاً لإشباع الحاجة إلى النشاط المفرط أو إلى الأحاسيس القوية التي تعاني منها[1].

يوجد في هذا المقطع مجهود لاختزال شخصية الشاب المركبة ببضع رغبات أولية مثلما يحوّل الكيميائي الأجسام المركبة إلى مزيج من الأجسام البسيطة. وهذه المعطيات الأولية هي الطموح إلى العظمة، والحاجة إلى النشاط المفرط والإحساس بالمشاعر القوية، وعندما تدخل هذه العناصر ضمن تركيبة واحدة، فإنها تولّد هيجاناً مستمراً. وإن هذا الهيجان الذي يستمد غذاءه ـ كما يشير بورجيه (Bourget) إلى ذلك في بضعة كلمات لم نذكرها ـ من قراءات عديدة ومختارة بشكل جيد، سينخدع حين يجد تعبيراً له في تخيلات تشكل إشباعاً رمزياً وتفريغاً له. وهكذا، ترتسم ملامح ولادة «مزاج» أدبي.

إلاّ أن تحليلاً سيكولوجياً مماثلاً ينطلق، قبل كل شيء، من مسلّمة، وهي أن الواقعة الفردية نتاج لتفاعل قوانين مجردة وعامة، فالواقعة التي يجب تفسيرها ـ وهي هنا الاستعداد الأدبي لدى الفتى فلوبير ـ يتم تحليلها إلى مجموعة رغبات نموذجية ومجردة كالتي نصادفها عند «المراهق عامة». وما هو عيني هنا، إنما هي فقط تركيبتها، فهي ليست بحد ذاتها سوى رسوم تصورية. فمن المفترض إذاً أن المجرّد سابق للعيني، والعيني ليس سوى تنظيم لصفات مجردة، وليس الفردي سوى تقاطع لرسوم تصورية عامة. ولكن ـ إضافة إلى العبثية المنطقية لمسلمة كهذه ـ نرى بوضوح أنها تفشــل تحديداً في تفسير فردية المشروع الذي

(1) انــــظـــر: Paul Bourget, *Essais de psychologie contemporaine: Baudelaire, M. Renan, Flaubert, M. Taine, Stendhal.*

يعنينا في هذا المثل الذي اخترناه. القول إن «الحاجة إلى الإحساس بالمشاعر القوية» - رسم تصوري عام - تنخدع في مسلكها لتصبح حاجة إلى الكتابة، ليس تفسيراً «لموهبة» فلوبير: هذا ما ينبغي، على عكس ذلك، أن نفسره. لا شك أنه يمكن الاستناد إلى ألف ظرف دقيق نجهله، كان قد أعطى هذه الحاجة إلى الإحساس شكلَ الحاجة إلى الفعل. لكن ذلك يعني أولاً التخلي عن تفسيرها، والرضوخ تحديداً إلى عدم إمكانية كشفها[2]. ويعني إضافة إلى ذلك، رفضاً للفردي المحض الذي تم استبعاده عن ذاتية فلوبير، في الظروف الخارجية لحياته. أخيراً، تثبت مراسلاته أنه كان يعاني من الحاجة إلى الكتابة، قبل «أزمة المراهقة، ومنذ نعومة أظفاره».

على كل مستوى من مستويات الوصف الآنف الذكر، نصادف فجوة. لماذا يولّد الطموح والشعور بالقوة عند فلوبير، هيجاناً وليس انتظاراً هادئاً أو قلة صبر كئيبة؟ لماذا يتخذ هذا الهيجان شكل الحاجة إلى النشاط المفرط أو الحاجة إلى الإحساس بالمشاعر القوية؟ أو بالأحرى ما هي وظيفة هذه الحاجة إلى الكتابة التي ظهرت فجأة عبر تولّد ذاتي، والتي وردت في نهاية الفقرة السابقة؟ لماذا اختارت هذه الحاجة بالتحديد إشباعاً رمزياً بالتحديد بدلاً من البحث عن إشباع عبر أعمال العنف، أو الفرار من المنزل، أو المغامرات العاطفية أو المجون والفسق؟ إضافة إلى أنه يمكن لهذا الإشباع الرمزي ألا يتخذ طابعاً فنياً (هناك التصوّف مثلاً)، لماذا تجلى في الكتابة وليس في الرسم أو في الموسيقى؟ لقد كتب فلوبير في مكان ما أنه «كان يمكنه أن يكون ممثلاً كبيراً»، فلماذا لم يحاول أن يكون ممثلاً؟ باختصار، لم نفهم شيئاً، رأينا تتابعاً للصدف والرغبات التي تنشأ جاهزة من بعضها البعض، من دون أن يكون ممكناً إدراك كيفية نشوئها. لقد تم بعناية، تمويه عمليات الانتقال بين الرغبات، وصيرورتها وتحولاتها، وتم الاكتفاء بتنظيم تتابعها بالاستناد إلى لقطات مستمدة من المراقبة الأمبيريقية، لكنها غير مفهومة بكل معنى الكلمة (الحاجة للنشاط تسبق الحاجة للكتابة عند هذا الشاب). ومع ذلك، هذا ما يسمونه «علم النفس». إقرأ بالصدفة سيرة حياة، تجد هذا النوع من الوصف، تقطعه من وقت لآخر قصص عن أحداث خارجية

(2) بما أن مراهقة فلوبير التي أمكننا معرفتها، لا تقدّم أي شيء خاص بهذا الصدد، ينبغي الافتراض أن هناك تأثيراً لوقائع دقيقة جداً لا يمكن للناقد أن يطّلع عليها من حيث المبدأ.

وإشارات إلى تفسيراتٍ رائجة كثيراً في عصرنا: وراثة، تربية، بيئة، جبلة فيزيولوجية. إلا أنه في أفضل المؤلفات، قد يحصل لجوء إلى نموذج اللقطات المنتظمة لفهم الارتباط المثبَت بين السابق والناتج، أو بين رغبتين متلازمتين ومتفاعلتين مع بعضهما، وقد يُفهم هذا الارتباط أحياناً بالمعنى الذي يقصده جاسبرز (Jaspers) في كتابه **بحث عام في علم النفس المرضي** (*Traité général de psychopathologie*). لكن يبقى هذا الفهم إدراكاً لارتباطات عامة، كإدراك الصلة بين العفة والتصوّف أو بين الضعف والخبث مثلاً. لكننا نجهل دائماً العلاقة الملموسة بين هذه العفة بالذات (هذا التعفّف تجاه هذه المرأة أو تلك، وهذا الصراع ضد الخضوع لإغواء محدّد) والمحتوى الفردي للتصوّف. ومن جهة أخرى، فإن الطب النفسي يكتفي باكتشاف البنى العامة للهذيان من دون أن يحاول فهم المحتوى الفردي الملموس لأمراض الذهان (لماذا يعتقد هذا الرجل بأنه تلك الشخصية التاريخية بالذات وليس أي شخصية أخرى: ولماذا يجد هذيانه التعويضي إشباعاً عبر أفكار العظمة هذه وليس عبر أفكار أخرى... إلخ).

غير أن هذه التفسيرات السيكولوجية تحيلنا في نهاية الأمر إلى معطيات أولية يتعذر تفسيرها. إنها بمثابة الأجسام البسيطة في علم النفس. يقال لنا مثلاً إن فلوبير كان لديه «طموح للعظمة»، ويرتكز كل الوصف الآنف الذكر على هذا الطموح الأصلي، فليكن هذا. لكن هذا الطموح هو واقعة يستحيل إرجاعها إلى غيرها، ولا ترضي الفكر على الإطلاق. ذلك أنه في هذه الحالة، ليس هناك أي سبب آخر لاستحالة إرجاع الطموح إلى معطى آخر، سوى رفض التوسع أكثر في التحليل، فحيث يتوقف عالم النفس عن التحليل، تبدو الواقعة التي يتفحصها هي الواقعة الأولية. وهذا ما يفسّر تلك الحالة المضطربة من الرضوخ وعدم الرضى التي تضعنا فيها قراءة تلك الأبحاث السيكولوجية: ها هم يقولون في أنفسهم: «فلوبير كان طموحاً. وقد كان هذا دأبه». ولا جدوى من التساؤل لماذا كان طَموحاً مثلما لا جدوى من معرفة لماذا كان ضخماً وأشقر: ينبغي التوقف في مكان ما، وهذه هي بالذات عرضية كل وجود واقعي. إذا كانت هذه الصخرة مكسوة بالطحلب، فتلك الصخرة ليست كذلك. وإذا كان غوستاف فلوبير يمتلك طموحاً أدبياً، فإن أخاه أخيل (Achille) كان محروماً منه. هكذا هي الحال. وهكذا نرغب في معرفة خصائص الفوسفور، ونحاول إرجاعها إلى بنية الجزئيات الكيميائية التي يتألف منها. لكن لماذا توجد جزئيات من هذا النمط؟ هكذا هي

الحال، هذا كل شيء. إن المقاربة السيكولوجية لفلوبير ستقوم، إذا كان هذا ممكناً، على إرجاع تعقيدات تصرفاته ومشاعره وميوله إلى بضعة خصائص مشابهة بشكل كاف، لخصائص الأجسام الكيميائية، ومن السذاجة البحث عمّا وراءها. ومع ذلك، نشعر بشكل غامض، أن فلوبير لم «يتلقّ» طموحه من الخارج، فطموحه يحمل معنى، وبالتالي فهو حر. لا الوراثة ولا الوضعية البورجوازية ولا التربية يمكنها تفسيره، وكذلك أيضاً تلك الاعتبارات الفيزيولوجية المتعلقة «بالمزاج العصبي» والتي كانت رائجة خلال فترة من الزمن، فالعصب لا دلالة له، إنه مادة غروانية يجب وصفها بحد ذاتها، ولا يمكن تجاوزها بوقائع أخرى تدل على ما هي عليه. لا يمكنها إذاً بأي حال، أن تؤسس لأي دلالة. إن طموح فلوبير هو، بمعنى ما، واقعة مع كل عرضيتها ـ وصحيح أنه من المستحيل البحث عما هو وراء الواقعة ـ لكنه بمعنى آخر، يكوّن ذاته، وإن إحساسنا بالرضى هو الضمانة لنا بالنسبة إلى ما يمكننا إدراكه أبعد من هذا الطموح، والذي هو قرار جذري، وعرضي رغم كونه العنصر النفسي الحقيقي الذي يستحيل إرجاعه إلى غيره. إن ما نطلبه ـ وليست هناك أي محاولة لإعطائنا اياه ـ هو إذاً ما يستحيل فعلاً إرجاعه إلى غيره، بحيث تكون هذه الاستحالة بديهية بالنسبة إلينا، وليست مسلّمة لدى عالم النفس، ولا نتيجة لرفضه الذهاب في تحليله أبعد من ذلك، أو لعجزه عن ذلك، لكن ملاحظتنا لهذه الاستحالة تكون مصحوبة بإحساسنا بالرضى. ولا يصدر هذا المطلب لدينا من ذاك المسعى الدائم لاكتشاف السبب ولا من ذلك الارتداد اللامتناهي نحو الماضي، الذي اعتُبر غالباً مكوّناً للبحث العقلاني، والذي يوجد بالتالي، في كل الدراسات والمسائل من دون أن يكون محصوراً بالبحث السيكولوجي. ليس البحث الطفولي عن الجواب (لأنّ) هو الذي يحول دون الوصول إلى أي سؤال (لماذا؟)، بل هو المطلب المرتكز على فهم ما ـ قبل ـ أنطولوجي للواقع الإنساني، وعلى رفض للتصوّر الذي يعتبر الإنسان قابلاً للتحليل ويمكن إرجاعه إلى معطيات أولية، والى رغبات (أو ميول) تحملها الذات الفاعلة كانها خصائص، ويحددها موضوع خارجي. إذا كان لا بد لنا من أن ننظر إليه على هذا النحو، علينا اختيار: فلوبير، الإنسان الذي يمكننا أن نحبه أو أن نكرهه، أن نذمّه أو أن نمدحه، والذي هو «الآخر» بالنسبة إلينا، والذي يطال مباشرة وجودنا الخاص لمجرد أنه قد وجد، والذي هو أصلاً أساس غير موصوف لهذه الرغبات، أي إنه نوع من الطين غير المحدد الذي عليه أن يتلقى هذه الرغبات بطريقة سلبية ـ أو إنه سيكون مجرد حزمة من

هذه الميول التي يستحيل إرجاعها إلى غيرها. في هاتين الحالتين، يختفي الإنسان، ولا نعود نجد «ذلك» الذي حدثت له هذه المغامرة أو تلك: إما أننا حين نبحث عن «الشخص»، نصادف جوهراً ميتافيزيقياً غير مفيد ومتناقضاً ـ وإما أن الكائن الذي نبحث عنه يتناثر هباء كظواهر تربطها علاقات خارجية. إلا أن ما يطلبه كل واحد منا في محاولته فهم الآخر، هو أولاً عدم اللجوء إطلاقاً إلى فكرة الجوهر هذه التي هي لا إنسانية لأنها أقل مما هو إنساني. ومع ذلك، فإن الكائن المعني لا يتفتت في ما بعد إلى هباء، ويمكننا أن نكتشف فيه هذه الوحدة ـ التي لم يكن جوهرها سوى كاريكاتور ـ التي لا بد أن تكون وحدة مسؤولية، وحدة يمكن أن تُحَب أو تُكره، أن تُذَم أو أن تُمدح، وباختصار وحدة شخصية. إن هذه الوحدة التي هي كينونة الإنسان المعني هي توحيد حر. ولا يمكن لهذا التوحيد أن يحصل بعد كثرة متنوعة يشكل هو توحيداً لها. بالنسبة إلى فلوبير كما بالنسبة إلى صاحب أي «سيرة ذاتية»، أن يكون، يعني أن يوحد ذاته في العالم. فالتوحيد الذي يستحيل إرجاعه إلى ما هو أكثر جذرية منه والذي لا بد من أن نصادفه، والذي هو فلوبير، والذي نطلب من كتّاب سيرة الحياة كشفه لنا، إنما هو توحيد مشروع أصلي، وهو توحيد لا بد من أن ينكشف لنا من حيث هو مطلق غير جوهري. وهكذا علينا أن نتخلى عن المعطيات التفصيلية التي يستحيل إرجاعها إلى غيرها، وانطلاقاً من البداهة كمقياس، علينا ألا نتوقف في بحثنا قبل أن ندرك بالبداهة أننا لا نستطيع أو لا ينبغي الذهاب أبعد من ذلك. ولا ينبغي علينا، بشكل خاص، أن نحاول إعادة تكوين الشخص بواسطة ميوله، كما أنه لا ينبغي، حسب سبينوزا، أن نحاول إعادة تكوين الجوهر أو ما يحمله من صفات بواسطة جمع صيغ أحواله، فكل رغبة يستحيل إرجاعها إلى غيرها، تتميز بعرضية عبثية، وتقود الواقع الإنساني بمجمله إلى العبثية. إذا أعلنت مثلاً أن أحد أصدقائي «يحب التجذيف»، فإنني أقترح عن قصد أنه يجب إيقاف البحث هنا. لكنني من ناحية أخرى، أكوّن هكذا واقعة عرضية، لا شيء يمكنه تفسيرها، وإذا كانت لها مجانية القرار الحر، فليست لها إطلاقاً استقلالية هذا القرار. إذ لا يمكنني اعتبار هذا الميل للتجذيف كمشروع أساسي لدى بيار، فهو يتضمن شيئاً ما ثانوياً ومشتقاً. إن الذين يصفون الخُلق لدى شخص بلمسات متتالية، يجعلوننا ندرك أن كل لمسة من اللمسات ـ كل رغبة من الرغبات المعنية ـ مرتبطة بغيرها بواسطة علاقات من العرضية الخالصة والخارجانية المجردة. أما الذين سيحاولون، على العكس من ذلك، أن يشرحوا هذه الحالة العاطفية، فإنهم

سيتجهون نحو ما كان كونت (Comte) يدعوه المادية، أي شرح ما هو أعلى بما هو أدنى. سيقال مثلاً إن الشخص المعني رجل رياضي يحب أن يبذل جهوداً عنيفة، وهو، فوق ذلك، رجل قروي يحب بشكل خاص النشاطات الرياضية في الهواء الطلق. هكذا ترتكز الرغبة التي يجب شرحها، على ميول أكثر شمولية وأقل تمايزاً، وعلاقة هذه الميول بالرغبة هي تماماً كعلاقة الأجناس الحيوانية بالنوع. هكذا، عندما لا يقرر الشرح السيكولوجي فجأة أن يتوقف، فلأنه يقوم تارة بإبراز علاقات خالصة من التلازم أو التتابع الثابت، ويقوم طوراً بعملية تصنيف بسيطة، فالشرح السيكولوجي يعتبر ميل بيار للتجذيف واحداً من صنف الميول نحو الألعاب الرياضية في الهواء الطلق، ويربط هذا الصنف بصنف الميول الرياضية عامة. ويمكننا فوق ذلك، أن نجد عناوين أكثر شمولية وتجريداً، إذا أردنا تصنيف الميل الرياضي من بين مظاهر حب المجازفة الذي يُعتبر بدوره تخصيصاً للميل الأساسي للعب. ومن البديهي أن هذا التصنيف التفسيري المزعوم، ليس له قيمة ولا فائدة أكثر من تصنيفات علم النبات القديم: إنه يفترض كهذه التصنيفات أسبقية وجود المجرد على وجود العيني ـ كما لو أن الميل للعب كان موجوداً، منذ البداية، بشكل عام ثم تحوّل في ما بعد، تحت تأثير هذه الظروف، إلى حالة خاصة هي حب الرياضة الذي تحوّل بدوره إلى الميل للتجذيف الذي أصبح ميلاً للتجذيف في هذا النهر الخاص، وفي هذه الظروف الخاصة، وفي هذا الفصل بالذات ـ وكذلك فإن هذا التصنيف التفسيري المزعوم لا يمكنه كتصنيفات علم النبات القديم، أن يفسر كيف يصبح الميل المجرد أكثر غنى كلما انتقل إلى مستوى عيني. إلا أنه كيف يمكننا أن نؤمن برغبة في التجذيف، ليست سوى رغبة في التجذيف؟ وهل يمكننا حقاً أن نقر بأن هذه الرغبة ليست بكل بساطة سوى ما هي عليه؟ إن علماء الأخلاق الأكثر ذكاء وإدراكاً قد برهنوا تجاوز الرغبة لذاتها: لقد اعتقد باسكال أنه اكتشف مثلاً في الصيد، ولعبة التنس، مئات الاهتمامات الأخرى والحاجة إلى التسلية ـ أي إنه كشف في نشاط عبثي بحد ذاته، دلالة تتجاوزه ـ أي إنه اكتشف في هذه الاهتمامات دلالة على واقع الإنسان عامة وعلى وضعه. وكذلك ستندال (Stendhal) رغم ارتباطاته بالأيديولوجيين، وبروست رغم ميوله ذات «النزعة الإدراكية» والتحليلية، ألم يبرهنا أنه لا يمكن إرجاع الحب والغيرة إلى مجرد رغبة في امتلاك امرأة، بل إنهما يهدفان إلى الاستيلاء على العالم بأكمله، من خلال المرأة: هذا هو معنى الاستقطاب النفسي (التبلور) عند ستندال، وبسبب

ذلك تحديداً، فإن الحب كما يصفه، يبدو كأسلوب للوجود في العالم أي كعلاقة أساسية للكائن ـ لذاته بالعالم وبذاته (إنية) من خلال امرأة خاصة: لا تمثل المرأة سوى جسد موصِل موضوع في دائرة موصِلات. يمكن لهذه التحاليل أن تكون غير دقيقة أو صحيحة بشكل غير مكتمل: وهي لا يسعها سوى أن تجعلنا نشك بمنهج آخر غير الوصف التحليلي المحض. وبالمثل، فإن ملاحظات الروائيين الكاثوليك وجدوا عبر الحب الجسدي ما يتجاوزه نحو الله، ورأوا في دون جوان (Don Juan) الشخص «غير الراضي الأبدي»، وفي الخطيئة «غياباً لله». ليس المقصود هنا أن نجد مجرداً وراء ما هو عيني، فالاندفاع نحو الله ليس أقل عينية من الاندفاع نحو هذه المرأة المحددة. المقصود هو أن نجد، على عكس ذلك، التكثف الملموس الحقيقي متخذاً أشكالاً جزئية وغير مكتملة لدى الشخص، ولا يمكن للتكثف الملموس الحقيقي إلا أن يكون الكل الشامل لاندفاعه نحو الوجود، ولعلاقته الأصلية بذاته، بالعالم وبالآخر، وذلك في وحدة علاقات داخلية ومشروع أساسي. ولا يمكن لهذا الاندفاع أن يكون سوى فردي وفريد محض: إنه لا يُبعدنا عن الشخص كما يفعل ذلك، مثلاً، تحليل بورجيه الذي يجعل الفردي محصلة لمبادئ عامة، وهو لا يجعلنا نجد وراء الحاجة إلى الكتابة ـ وكتابة كتب بعينها ـ حاجة إلى النشاط عامة: بل بالعكس، فنحن حين نستبعد على السواء نظرية الطين الطيّع، ونظرية حزمة الميول، سنكتشف الشخص في المشروع الأصلي الذي يكوّن وجوده. لأجل هذا السبب، ستنكشف بوضوح استحالة إرجاع النتيجة الحاصلة إلى أي شيء غيرها: ليس لأنها الأكثر بساطة وتجريداً، بل لأنها الأكثر غنى: سيكون الحدس هنا إدراكاً لامتلاء فردي.

تُطرح المسألة إذاً بهذه العبارات تقريباً: إذا أقرينا بأن الشخص هو كل شامل، فلا يمكننا أن نأمل إعادة تركيبه بواسطة جمع أو تنظيم لمختلف ميوله التي اكتشفناها فيه عبر التجربة. لكن، على العكس من ذلك، يعبّر الشخص بأكمله عن نفسه في كل رغبة وفي كل ميل، تقريباً كما يعبّر الجوهر بأكمله عن نفسه في كل صفة من الصفات التي يحملها، بالنسبة إلى سبينوزا. إذا كان الأمر هكذا، علينا أن نكتشف في كل ميل وفي كل سلوك دلالة تتجاوزه. إن تلك الغيرة الفريدة المؤرخة التي اكتسب بها الشخص وجوداً تاريخياً بالنسبة إلى امرأة معينة، تعني في حقيقة الأمر، علاقة شاملة بالعالم، تكوّن فيها الذات الفاعلة نفسها من حيث هي ذات. وبعبارة أخرى: إن اتخاذ هذا الموقف الأمبيريقي هو

بحد ذاته، تعبير عن «اختيار له طابع معقول». وإذا كان الأمر صحيحاً، فهذا ليس سراً ـ ليس هناك أيضاً مستوى وجود «معقول» يمكننا فقط تصوّره، بينما هناك مستوى وجود أمبيريقي تدركه الذات الفاعلة وحده عبر المفاهيم: إذا كان اتخاذ الموقف الأمبيريقي يعني اختياراً له طابع معقول، فهذا لأنه هو ذاته هذا الاختيار. ذلك أن الطابع الفريد للاختيار المعقول، هو أنه لا يمكنه أن يوجد إلا من حيث هو الدلالة المتعالية لكل خيار عيني وأمبيريقي، وسنعود في ما بعد إلى هذه المسألة: لا يحصل هذا الاختيار المعقول أولاً في لاوعي ما أو على المستوى النوميني ليجد في ما بعد تعبيراً له عبر اتخاذ موقف معين يمكن مراقبته. وليس له حتى أولوية أنطولوجية على الخيار الأمبيريقي، لكنه، من حيث المبدأ هو الذي ينبغي استخلاصه دائماً من الخيار التجريبي من حيث إنه ما وراء هذا الخيار، والطابع اللامتناهي للتعالي الخاص به. هكذا، إذا قمت بالتجذيف في النهر، فإنني لست ـ هنا ولا في عالم آخر ـ سوى هذا الاندفاع عبر مشروع التجذيف العيني هذا. لكن هذا المشروع نفسه يعبّر، من حيث هو كل شامل لوجودي، عن خياري الأصلي في ظروف خاصة، فهو ليس سوى اختيار لذاتي ككل شامل في هذه الظروف. لأجل ذلك، لا بد من منهج مختص يهدف إلى استخلاص هذه الدلالة الأساسية التي يتضمّنها هذا المشروع، والتي لا يمكن أن تكون سوى السر الفردي لكينونته ـ في ـ العالم. سنحاول إذاً أن نكتشف ونستخلص المشروع الأساسي المشترك في ما بين الميول الأمبيريقية لدى الفرد، وذلك بـمقارنة هذه الميول ببعضها ـ وليس بمجرد جمعها أو إعادة تركيبها: الشخص موجود بأكمله في كل ميل من هذه الميول.

هناك بطبيعة الحال، عدد لامتناه من المشاريع الممكنة، كما أن هناك عدداً لامتناهياً من الأشخاص الممكنين. ومع ذلك، إذا كان لا بد لنا من أن نتعرف إلى بعض الخصائص المشتركة بينهم، وأن نحاول تصنيفها في مقولات أكثر شمولية، ينبغي أولاً القيام بأبحاث فردية على حالات يمكننا دراستها بسهولة، ويوجّهها هذا المبدأ: علينا ألا نوقف البحث إلا حين يتضح لنا الوصول إلى ما يستحيل إرجاعه إلى أي معطى آخر، أي علينا ألا نعتقد إطلاقاً أننا وصلنا إلى المشروع الأصلي ما دامت الغاية المقصودة لا تظهر من حيث أنها كينونة الشخص المعني بالذات. لذلك لا يمكننا التوقف عند تصنيفات تميّز بين «صدقية مشروع» للذات و«عدم صدقية» مشروع آخر، كما هو حال التصنيف الذي حاول

هايدغر إقامته. إضافة إلى ما يشوب هذا التصنيف من هاجس أخلاقي، فإنه، بالرغم من صاحبه، يرتكز بفعل المصطلحات التي يستعملها، على موقف الشخص من موته الخاص. لكن إذا كان الموت مثيراً للقلق، ثم إذا استطعنا أن نهرب من هذا القلق أو أن نرتمي فيه إرادياً، فمن البديهي القول إن ذلك بسبب تعلقنا بالحياة. وبالنتيجة لا يمكننا أن نعتبر القلق تجاه الموت، والقرار الحاسم أو الهروب في عدم الصدقية، كمشاريع أساسية لوجودنا، فلا يمكن على عكس ذلك، أن نفهمها إلا بالارتكاز على مشروعنا الأول في العيش، أي على خيار أصلي لوجودنا. ينبغي إذاً أن نتجاوز في كل حالة، نتائج «الهرمينوطيقا» الهايدغرية، باتجاه مشروع أساسي أكثر. ولا ينبغي إرجاع هذا المشروع الأساسي إلى أي مشروع آخر، ويجب أن يتم تصوره بحد ذاته، فلا يمكنه أن يكون متعلقاً لا بالموت ولا بالحياة ولا بأية خاصية للوضع البشري: إن المشروع الأصلي الخاص بكائن ـ لذاته لا يستطيع أن يستهدف غير كينونته: إن مشروع كينونته أو الرغبة في أن يكون أو الميل إلى أن يكون لا ينتج بالفعل عن تمايز فيزيولوجي أو عن عرضية مرتبطة بالتجربة، فهو لا يتميز بالفعل عن كينونة ما هو لذاته. ذلك أن ما هو لذاته هو كائن توضع كينونته في موضع التساؤل، في وجوده الذي يتخذ شكل مشروع وجود، فالكينونة ـ لذاتها نعني أن الكائن يعلن عن ذاته بواسطة ممكن يتخذ شكل القيمة. الممكن والقيمة يخصان كينونة ما هو لذاته، لأن ما هو لذاته يوصف أنطولوجياً بأنه نقص في الكينونة، والممكن يخصّ ما هو لذاته من حيث إنه ما ينقصه، كما أن القيمة تلازمه من حيث إنها الكل الشامل لوجود لم يتحقق. إن ما عبّرنا عنه بعبارات «النقص» في الجزء الثاني من كتابنا، يمكننا أن نعبّر عنه أيضاً بعبارات الحرية. إن ما هو لذاته يختار لأنه نقص، وليست الحرية سوى النقص نفسه، فهي أسلوب الكينونة العيني للنقص في الكينونة. وهذا يتطابق إذاً من الناحية الأنطولوجية مع القول إن القيمة والممكن موجودان كحدّين داخليين لنقص في الكينونة لا يمكنه أن يوجد إلا من حيث هو نقص في الكينونة ـ أو أن الحرية حين تنبثق، تحدّد الممكن لها، ومن هنا فهي تحدد قيمتها. كذلك عندما نتوصل إلى مشروع كينونة، لا يمكننا أن نرتقي أعلى من ذلك وصولاً إلى ما يستحيل بديهياً إرجاعه إلى غيره، لأنه لا يمكن بديهياً الارتقاء إلى ما هو أعلى من الكينونة، وليس هناك أي فرق بين مشروع الكينونة والممكن والقيمة من ناحية، وبين الكينونة من ناحية أخرى. الإنسان هو أساساً رغبة في الكينونة، ولا ينبغي إثبات وجود هذه الرغبة عن

طريق الاستقراء الأمبيريقي، بل عن طريق وصف قبْلي لكينونة ما هو لذاته، لأن الرغبة هي نقص، ولأن ما هو لذاته هو مصدر نقصه الكينوني. إن المشروع الأصلي الذي يعبّر عن نفسه في كل ميل من ميولنا التي يمكن مراقبتها عبر التجربة، هو إذاً مشروع كينونة، أو بالأحرى، إن كل ميل يظهر عبر التجربة يمثل تعبيراً عن مشروع الكينونة الأصلي، وإشباعاً رمزياً له، كما هو حال الميول الواعية التي تعبّر رمزياً عن العقد والليبيدو الأصلي بالنسبة إلى فرويد. وذلك ليس لأن الرغبة في الكينونة موجودة أولاً، ثم يتمّ التعبير عنها لاحقاً بالرغبات الناتجة «بعدياً» عن التجربة، لكن لا يوجد شيء خارج التعبير الرمزي الذي تجده هذه الرغبة في الكينونة، عبر الرغبات العينية. ليس هناك أولاً رغبة في الكينونة، ثم تظهر بعدها كثرة من المشاعر الخاصة، إذ أن هذه الرغبة في الكينونة لا توجد ولا تتجلى إلا بواسطة وعبر الغيرة والبخل والحب والفن والجبن والشجاعة وآلاف التعابير العرضية والتجريبية التي تجعل الواقع الإنساني لا يظهر لنا إطلاقاً إلا حين يتجلى عبر هذا الرجل أو عبر ذلك الشخص الفريد.

بالنسبة إلى الكائن الذي هو موضوع هذه الرغبة، نعرف قبلياً ما هو عليه. إن ما هو لذاته هو الكائن الذي هو نقص في كينونته حيال ذاته. والكائن الذي ينقص ما هو لذاته هو الكائن ـ في ذاته. ينبثق ما هو لذاته كتعديم للكائن ـ في ـ ذاته، ويُعرَّف هذا التعديم بأنه اندفاع قصدي نحو ما هو في ـ ذاته: بين ما هو في ـ ذاته المعدَّم وما هو في ـ ذاته الذي يتم الاندفاع نحوه، يبدو ما هو لذاته عدماً. هكذا، فإن ما هو في ـ ذاته هدف وغاية التعديم الذي أنا هو. وهكذا فإن الواقع الإنساني هو رغبة في أن يكون وجوداً ـ في ـ ذاته. لكن ما هو في ـ ذاته الذي يرغب فيه، لا يمكنه أن يكون مجرد وجود ـ في ـ ذاته عرضي وعبثي، شبيه من كل النواحي، بما هو في ـ ذاته الذي يضادفه الواقع الإنساني ويعدمه. ذلك أن التعديم، كما رأينا، يشبه بالفعل تمرد الكائن ـ في ـ ذاته المعدم ضد عرضيته. القول إن ما هو لذاته يعيش وقائعيته كوجود، كما رأينا ذلك في الفصل المتعلق بالجسد، يعني أن التعديم هو مجهود باطل يبذله كائن كي يؤسس لكينونته، وأن الانكفاء على الذات هو الذي يولّد شرخاً ضئيلاً يتسلل منه العدم إلى الكينونة. إن الكائن الذي يرغب فيه ما هو لذاته، هو إذاً ما هو ـ في ـ ذاته الذي سيكون هو الأساس لذاته هو، أي سيكون بالنسبة إلى وقائعيته ما يكونه ماهو لذاته بالنسبة إلى دوافعه. وإضافة إلى ذلك، لا يستطيع ما هو لذاته الذي هو

سلب لما هو في ـ ذاته، أن يرغب في العودة إلى ما هو في ـ ذاته من دون قيد ولا شرط. هنا كما عند هيغل، لا يمكن لسلب السلب أن يعيدنا إلى نقطة انطلاقنا. بل بالعكس من ذلك تماماً، إذ يطالب ما هو لذاته بما هو في ـ ذاته، تحديداً لأجل تحقيق الكل الشامل المفكك «أي ما هو في ـ ذاته المعدَّم وقد أصبح كائناً ـ لذاته»، وبعبارات أخرى، إن ما هو لذاته يعتزم أن يكون، من حيث هو لذاته، كائناً هو ما هو عليه؛ فمن حيث إنه ما ليس عليه وليس ما هو عليه، يعتزم ما هو لذاته أن يكون ما هو عليه، ومن حيث كونه وعياً، يريد أن يمتلك عدم شفافية ما هو في ـ ذاته وكثافته اللامتناهية، ومن حيث كونه تعديماً لما هو في ـ ذاته، وهروباً متواصلاً من العرضية والوقائعية، يريد أن يكون هو الأساس لذاته. لذلك فإن الممكن يُطرح عامة كمشروع من حيث إنه ينقص ما هو لذاته كي يصبح في ـ ذاته ـ لذاته، والقيمة الأساسية التي توجه هذا المشروع هي بالضبط ما هو في ـ ذاته ـ لذاته، أي المثال الأعلى لوعي يؤسس لكينونته الخاصة ـ في ـ ذاتها، لمجرد أن يعي ذاته. إن المثال الأعلى هذا هو الذي يمكن أن ندعوه الله. وهكذا، فإن أفضل ما يجعل المشروع الأساسي للواقع الإنساني مفهوماً، هو القول إن الإنسان كائن يعتزم أن يكون هو الله. ومهما يمكن أن تكون في ما بعد أساطير الدين المعني وطقوسه، فإن قلب الإنسان يحس بوجود الله من حيث إنه يعلن عنه ويحدده في مشروعه النهائي والأساسي. وإذا كان لدى الإنسان فهم ماقبل أنطولوجي لوجود الله، فليست مشاهد الطبيعة العظيمة ولا قدرة المجتمع هي التي أعطته هذا الفهم: لكن الله الذي هو القيمة القصوى للتعالي وهدفه الأسمى، يمثل الحد الثابت الذي ينطلق منه الإنسان ليعلن بواسطته ما هو عليه. أن يكون المرء إنساناً، يعني أنه يتوق إلى أن يكون الله، أو بالأحرى، الإنسان هو في الأساس رغبة في أن يكون الله.

إلاّ أنه، سيقال إذا كان الأمر هكذا، إذا كان الإنسان ينزع منذ انبثاقه بالذات، نحو الله من حيث هو حده الأقصى، وإذا لم يكن بإمكانه أن يختار سوى أن يكون الله، فما هو مصير الحرية؟ إن الحرية ليست شيئاً سوى اختيار يخلق لنفسه إمكانياته الخاصة، بينما يبدو هنا أن هذا المشروع الأصلي من حيث هو نزوع الإنسان إلى أن يكون الله، يعطي الإنسان تعريفاً يجعله يشبه كثيراً «طبيعة» بشرية أو «ماهية». سنجيب عن ذلك تحديداً بالقول إنه، إذا كان معنى الرغبة هو في نهاية المطاف، مشروع ينزع فيه الإنسان إلى أن يكون الله، فإن

هذا المعنى لا يكوِّن إطلاقاً هذه الرغبة، بل بالعكس، فهي تمثل دائماً ابتكاراً خاصاً لغاياتها. إذ إنها تسعى وراء هذه الغايات انطلاقاً من موقف تجريبي خاص، وهذا المسعى هو الذي يحول الجوار إلى موقف. وتتحقق هذه الرغبة في الكينونة دائماً كرغبة في طريقة وجود تجد بدورها تعبيراً لها في معنى الآلاف من الرغبات العينية التي تشكل تركيبة حياتنا الواعية. هكذا نجد أنفسنا أمام بنى رمزية معقدة جداً ومؤلفة على الأقل من ثلاثة مستويات. يمكنني أن أميّز في الرغبة الأمبيريقية، تعبيراً رمزياً عن رغبة أساسية وعينية هي الشخص، إذ إنها تمثل الطريقة التي قرر فيها هذا الشخص أن الكائن هو موضع تساؤل في كينونته، وتعبّر هذه الرغبة الأساسية من ناحيتها بشكل عيني وفي العالم، وفي الموقف الخاص الفريد الذي يحيط بالشخص، عن بنية مجرّدة ذات معنى، وهي الرغبة في الكينونة عامة، ولا بد من أن نعتبرها الواقع الإنساني للشخص، وما يجمع الشخص بالآخر، وما يجعلنا نؤكد أن هناك حقيقة إنسانية وليس فقط أشخاص يتمايزون بفرديتهم. إن التكثف العيني المطلق، والاكتمال والوجود ككل شامل، كل هذا يخص إذاً الرغبة الحرة والأساسية أي الشخص. وليست الرغبة المرتبطة بالتجربة سوى تعبير رمزي عن هذه الرغبة الحرة الأساسية، فهي تحيل إليها وتستمد منها معناها، وتبقى جزئية ومشتقة، لأنه لا يمكن تصورها بذاتها. ومن ناحية أخرى، فإن الرغبة في الكينونة هي، في طبيعتها الخالصة المجردة، بمثابة حقيقة الرغبة العينية الأساسية، لكنها لا توجد بصفتها واقعاً. هكذا فإن المشروع الأساسي أي الشخص أو التحقيق الحر للحقيقة الإنسانية، هو موجود في كل مكان، في كل الرغبات (مع التحفظ الذي عبّرنا عنه في الفصل السابق والذي يتعلق «باللااكتراثية»)، ولا يُدرَك إطلاقاً إلا من خلال الرغبات ـ كما لا يمكننا إدراك المكان إلا من خلال الأجسام التي تعطيه أشكالاً، مع أن المكان هو واقع خاص وفريد وليس مفهوماً مجرداً ـ أو إذا شئنا، هو بمثابة الموضوع عند هوسرل، الذي لا ينكشف إلا عبر تبديات، ومع ذلك، فإنه لا يندمج ولا يذوب في أي ملمح منها. يمكننا أن نفهم، وفقاً لهذه الملاحظات، أن البنية المجردة والأنطولوجية «للرغبة في الكينونة»، تمثل دون جدوى البنية الأساسية والإنسانية للشخص، فلا يمكنها أن تكون عائقاً أمام حريته. إذ إن حريتنا مشابهة تماماً للتعديم كما برهنّا ذلك في الفصل السابق: إن الكائن الوحيد الذي يمكننا اعتباره حراً، هو الكائن الذي يعدّم وجوده. ونعرف فضلاً عن ذلك، أن التعديم هو نقص في الكينونة ولا يمكنه أن يكون غير ذلك. الحرية هي بالتحديد وجود هو

مصدر نقصه في كينونته. لكن بما أن الرغبة مشابهة للنقص في الكينونة كما أثبتنا ذلك، فلا يمكن للحرية أن تنبثق إلا ككائن يجعل نفسه رغبة في الكينونة، أي كمشروع ـ لذاته ينزع إلى أن يكون في ـ ذاته ـ لذاته. لقد توصلنا هنا إلى بنية مجردة لا يمكننا إطلاقاً اعتبارها طبيعة للحرية أو ماهية لها، لأن الحرية وجود ووجودها يسبق الماهية، والحرية انبثاق عيني بشكل مباشر ولا يتميز عن فعل الاختيار، أي عن الشخص. لكن البنية المعنية يمكن اعتبارها حقيقة الحرية، أي أنها المعنى الإنساني للحرية.

لا بد من فنومينولوجيا أنطولوجية لإثبات الحقيقة الإنسانية للشخص، كما حاولنا نحن القيام بذلك ـ ولا بد أن تشكل مصطلحات الرغبات الأمبيريقية موضوعاً لأبحاث محض سيكولوجية، فالمراقبة والاستقراء والاختبار إذا لزم الأمر، ستكون وسيلة صالحة لإعداد هذه القائمة من المصطلحات، ولمساعدة الفيلسوف على اكتشاف العلاقات القابلة للفهم التي تجمع بين مختلف الرغبات وبين مختلف التصرفات ولتسليط الضوء على بعض الارتباطات العينية بين «المواقف» المحدّدة اختبارياً (والتي لا تنشأ في الحقيقة إلا من تقليص سلبي لمظاهر الموقف الأساسي للشخص في العالم، للحصول على ما هو موجب) والشخص الذي يقوم بالاختبار. لكنه لا يمكن لأي منهج من هذين المنهجين أن يكون ملائماً لإثبات وتصنيف الرغبات الأساسية، أي الأشخاص، إذ لن يكون المقصود أن نحدد قبلياً وأنطولوجياً ما لا يمكن توقعه في العمل الحر. لذلك، سنكتفي هنا بالإشارة السريعة جداً إلى إمكانيات وآفاق بحث كهذا، فإمكانية اخضاع أي شخص كان لبحث مماثل، إنما تخص الواقع الإنساني عامة، أو أنها بالأحرى، ما يمكن إثباته بواسطة مقاربة أنطولوجية. لكن البحث نفسه ونتائجه هي من حيث المبدأ، كلياً خارج إمكانيات أي مقاربة أنطولوجية.

من ناحية أخرى، إن الوصف الأمبيريقي المحض لا يستطيع إعطاءنا سوى لوائح مصطلحات، ولا يقدّم لنا سوى رغبات أولية مزيفة (رغبة في الكتابة، في السباحة، في المجازفة، الغيرة... إلخ)، إذ لا ينبغي إعداد لائحة بالتصرفات والميول والرغبات فحسب، بل ينبغي أيضاً كشف معانيها أي معرفة مساءلتها. ولا يمكن القيام بهذا البحث إلا وفقاً لقواعد منهج مختص. وهذا المنهج هو ما ندعوه التحليل النفسي الوجودي.

إن المبدأ الذي يرتكز عليه التحليل النفسي الوجودي، هو أن الإنسان كل

شامل وليس مجموعة مكوّنات، وبالنتيجة، فهو يعبّر عن نفسه كلياً ويتجلى بأكمله في التصرفات الأكثر تفاهة وسطحية ـ وبعبارة أخرى، ليس هناك ميل، أو لازمة عصبية أو فعل إنساني لا يكشف هذا الكل.

إن هدف التحليل النفسي الوجودي هو كشف معاني التصرفات الأمبيريقية لدى الإنسان، أي تسليط الأضواء على ما يعبّر عنه كل سلوك، وتثبيته عبر المفاهيم.

إن نقطة انطلاقه هي التجربة؛ ونقطة ارتكازه هي فهمنا ماقبل الأنطولوجي والأساسي للشخص الإنساني. وعلى الرغم من أن أغلبية الناس لا تولي أهمية للدلالات التي تتضمنها حركة أو كلام أو إيماء، وتخطئ في تفسير ما تعبر عنه وتكشفه، فكل شخص إنساني يدرك قبلياً معنى القيمة التعبيرية لهذه التجليات، ويستطيع أن يكشف معانيها إذا تمت على الأقل، مساعدته وتوجيهه. هنا كما في أي مكان آخر، لا يمكن التوصل بالصدفة إلى الحقيقة، فهي لا تنتمي إلى أي ميدان حيث يجب البحث عنها من دون أن تكون هناك معرفة مسبقة بها، كما يحصل حين يتم البحث عن منابع نهر النيل أو النيجر. الحقيقة تنتمي قبلياً إلى الفهم الإنساني، والعمل الأساسي الذي يجب القيام به، هو التأويل الترميزي، أي كشف المعاني الكامنة، وتثبيتها وصياغتها عبر المفاهيم.

إن منهجه هو منهج مقارن: بما أن كل سلوك إنساني يرمز، على طريقته، إلى الخيار الأساسي الذي ينبغي إبرازه إلى النور، وبما أن كل سلوك يحجب، في الوقت نفسه، هذا الخيار وراء خصائصه الظرفية، ومناسبته التاريخية، فإن المقارنة بين هذه التصرفات تتيح لنا إبراز الطريقة المختلفة التي يعبر فيها كل سلوك عن كشفه الفريد للشخص. إن الصياغة التمهيدية الأولى لهذا المنهج، قدّمها لنا التحليل النفسي لدى فرويد وتلاميذه. لذلك ينبغي هنا أن نحدد بدقة أكثر، ما الذي يستوحيه التحليل النفسي الوجودي من التحليل النفسي بتعريفه الدقيق، وما الذي يميزه جذرياً عنه.

الأول كما الثاني يعتبران أن كل تجليات «الحياة النفسية» التي يمكن كشفها موضوعياً، تقيم علاقات بينها كرموز وبين ما ترمز إليه من بنى أساسية شاملة يتكوّن منها الشخص تحديداً. والأول كما الثاني يعتبران أنه لا توجد معطيات أولية ـ اتجاهات عاطفية وراثية، خلق... إلخ. التحليل النفسي الوجودي لا

يعترف بأي شيء قبل الانبثاق الأصلي للحرية الإنسانية، والتحليل النفسي «الأمبيريقي» يعتبر أن الاستعدادات العاطفية الأولى لدى الفرد هي كتلة خام قبل أن يبدأ تاريخه الفردي، فالليبيدو ليس شيئاً بمعزل عن تثبيتاته العينية، سوى إمكانية تثبيت دائمة كيفما كان، وعلى أي كان. الأول كما الثاني يعتبران أن الكائن الإنساني يكتسب باستمرار بعداً تاريخياً ويحاولان أن يكشفا معنى هذا التاريخ واتجاهه وتبدلاته أكثر من اكتشاف معطيات سكونية ثابتة. ولهذا السبب، فإن الأول كما الثاني يتفحصان الإنسان في العالم، ولا يتصوران إمكانية مساءلة رجل من دون أن يؤخذ قبل كل شيء، بعين الاعتبار موقفه ووضعه. إن أبحاث التحليل النفسي تهدف إلى إعادة تكوين حياة الفرد منذ الولادة حتى لحظة العلاج، وهي تستخدم كل الوثائق الموضوعية التي يمكنها الحصول عليها: رسائل، أدلة، مذكرات حميمة، معلومات «اجتماعية» من كل نوع. وهي لا تهدف إلى استعادة حدث نفسي محض بمقدار ما تهدف إلى استعادة ثنائيّ هو الحدث المفصلي في الطفولة والاستقطاب النفسي حول هذا الحدث. المسألة هنا أيضاً هي مسألة موقف. وستُعتبر كل واقعة «تاريخية» من وجهة النظر هذه، عاملاً للتطور النفسي وفي الوقت نفسه، رمزاً لهذا التطور، لأن هذه الواقعة ليست شيئاً في ذاتها، ولا تؤثر إلا بالطريقة التي تفسَّر فيها، وهذه الطريقة بالذات تعبّر رمزياً عن الاستعداد الداخلي لدى الفرد.

التحليل النفسي الأمبيريقي والتحليل النفسي الوجودي يبحثان الواحد كما الآخر، عن موقف أساسي قد اتخذ ضمن وضع معين، ولا يمكن التعبير عنه بإعطاء تعريفات بسيطة ومنطقية، لأنه سابق لكل منطق، ويقتضي إعادة تشكيله وفقاً لقوانين تركيبية خاصة. يحاول التحليل النفسي الأمبيريقي أن يحدّد العقدة التي يدل اسمها بالذات على تعددية كل الدلالات التي ترتبط بها. ويحاول التحليل النفسي الوجودي تحديد الخيار الأصلي. وبما أن هذا الاختيار الأصلي يتم في مواجهة العالم، وبما أنه اختيار لوضعية في العالم، فهو شمولي كالعقدة، وإنه كالعقدة سابق لكل منطق، فهو الذي يختار موقف الشخص إزاء المنطق والمبادئ، فليس المقصود إذاً مساءلته وفقاً للمنطق. إنه يجمع الكل الشامل للموجودات ضمن تركيب سابق للمنطق، ومن حيث هو كذلك، فهو مركز مرجعي لعدد لامتناهٍ من الدلالات المتعددة الأبعاد.

إن هذين التحليلين النفسانيين لا يعتبران، الواحد كما الآخر، أن الذات

الفاعلة هي في موقع مميز يسمح لها بإجراء هذه الأبحاث على نفسها. فهما يريدان أن يكونا منهجاً موضوعياً بشكل صارم، يتعامل مع معطيات الانعكاس على الذات وشهادات الآخر كوثائق. ولا شك أن الذات الفاعلة تستطيع أن تجري على نفسها بحثاً تحليلياً نفسانياً. لكن سيلزمها أن تتخلى دفعة واحدة عن أي امتياز لموقعها الخاص، وأن تسائل نفسها تماماً كما لو أنها هي بمثابة الآخر. وينطلق التحليل النفسي الأمبيريقي من مسلّمة وجود نفسية لاواعية لا يدركها مبدئياً الحدس لدى الذات الفاعلة. ويرفض التحليل النفسي الوجودي مسلّمة اللاوعي: الواقعة النفسية متلازمة مع الوعي. لكن، إذا كانت الذات الفاعلة تعيش كلياً المشروع الأساسي الذي هو واعٍ من حيث هو كذلك، فذلك لا يعني مطلقاً أن الذات الفاعلة يجب أن تعرفه فيِّ الوقت نفسه، بل بالعكس، وسوف يتذكر قراؤنا العناية التي أوليناها للتمييز بين الوعي والمعرفة في مقدمة كتابنا. وكما رأينا، من المؤكد أنه يمكن اعتبار الانعكاس على الذات معرفة تقريبية. لكن ما يدركه في كل لحظة، ليس هو المشروع المحض للكائن ـ لذاته، كما يعبّر عنه رمزياً ـ غالباً بعدة طرق في الوقت نفسه ـ السلوك العيني الذي يدركه هذا الانعكاس على الذات: بل السلوك العيني نفسه، أي الرغبة الفريدة المرتبطة بتوقيت ضمن التشابك الكثيف الذي يميّزه. الانعكاس على الذات يدرك في الوقت نفسه، الرمز والترميز، ومن المؤكد أنه مكوّن بأكمله من فهم ماقبل أنطولوجي للمشروع الأساسي. ومن حيث إنه أيضاً وعي غير نظري بذاته، فإن الانعكاس على الذات هو هذا المشروع نفسه والوعي غير المنعكس على ذاته أيضاً. لكن لا ينتج عن ذلك أن الانعكاس على الذات يمتلك أدوات وتقنيات ضرورية لعزل الخيار الذي يعبّر عنه الرمز، ولتثبيته عبر المفاهيم وإلقاء الضوء عليه وحده. ورغم النور القوي الذي يخترق الانعكاس على الذات، فإنه لا يستطيع التعبير عما يضيئه هذا النور. ليس المقصود لغزاً يستحيل حله كما يعتقد الفرويديون: كل شيء هناك، واضح، والانعكاس على الذات يمتلك كل شيء، ويدرك كل شيء. لكن «هذا السر المكشوف بوضوح» ينتج بالأحرى عن حرمان هذه القدرة الانعكاسية من الوسائل التي تتيح عادة التحليل والصياغة عبر المفاهيم. الانعكاس على الذات يدرك كل شيء، كل شيء في الوقت نفسه، فلا شيء في الظل أو أوضح من الآخر أو أكبر، ليس لأن هذا الشيء موجود في مكان ما، ومحجوب عنه، بل لأن اكتشافه يخص موقفاً إنسانياً آخر، ولا يمكنه أن يوجد إلا بالمعرفة وللمعرفة. إن الانعكاس على الذات الذي لا يصلح

كأساس للتحليل النفسي الوجودي، سيزوده إذاً بالمواد الخام التي سيتخذ منها المحلل النفسي موقفاً موضوعياً. هكذا، سيكون بإمكانه فقط معرفة ما يفهمه مسبقاً. وينتج عن ذلك أن العقد النفسية المُستأصلة من الأعماق اللاواعية وكذلك المشاريع التي يكشفها التحليل النفسي الوجودي، سوف يتم إدراكها من وجهة نظر الآخر. ومن ثم، فإن الموضوع الذي ينكشف بهذا الشكل، سيكون مرتبطاً وفقاً لبُنى التعالي ـ المتجاوَز، أي إن وجوده سيكون وجوداً ـ للآخر، حتى لو كان المحلل النفسي والشخص الخاضع للتحليل النفسي هما الشخص ذاته. هكذا، فإن المشروع الذي يكشفه التحليل النفسي الأمبيريقي والوجودي لا يمكنه أن يكون سوى الكل الشامل للشخص والطابع الجذري للتعالي كما هما في وجودهما ـ للآخر. إن ما يفلت دائماً من هذين المنهجين في البحث، هو المشروع كما هو لذاته، والعقدة في وجودها الخاص. لا يمكن سوى امتلاك هذا المشروع ـ لذاته، فهناك تعارض بين الوجود لذاته والوجود الموضوعي. لكن الموضوع الذي يستهدفه هذان التحليلان، هو الحقيقة الواقعية لكائن معيّن، فمعرفة هذا الموضوع بواسطة الذات الفاعلة يمكنها، فوق ذلك، أن تسهم في توضيح الانعكاس على الذات، ويمكن لهذا الانعكاس على الذات أن يصبح عندئذ امتلاكاً، وسيكون هذا الامتلاك معرفة تقريبية.

إن نقاط التشابه بين التحليل النفسي الأمبيريقي والوجودي تتوقف هنا. فهما يختلفان بمقدار ما حدد التحليل النفسي الأمبيريقي المعطى الأولي الذي يتعذر إرجاعه إلى غيره بدلاً من تركه يعلن عن نفسه عبر إدراك حدسي بديهي له. إذ إن الليبيدو أو إرادة القوة يشكلان رواسب نفسية بيولوجية ليست واضحة بذاتها، ولا تظهر لنا من حيث إنها بالضرورة هي الحد الذي يتوصل إليه البحث، والذي يتعذر إرجاعه إلى غيره. إن التجربة هي التي ستثبت، في النهاية، أن أساس العُقد هو تحديداً هذا الليبيدو أو إرادة القوة تلك، وإن هذه النتائج للبحث الأمبيريقي هي عرضية بشكل كامل، وغير مقنعة: لا شيء يمنع من تصور قبلي «لواقع إنساني» لا يتجلى ولا يعبّر عن نفسه عبر إرادة القوة، ولا يشكل الليبيدو مشروعه الأصلي واللاامتمايز. أما الخيار الذي يتوصل إليه التحليل النفسي الوجودي، فهو على عكس ذلك، يكشف لنا عرضيته الأصلية لأنه بالتحديد اختيار، ولأن عرضية الخيار هي الجانب الآخر من حريته. إضافة إلى ذلك، من حيث إن هذا الخيار يرتكز على النقص في كينونته، ويُعتبر خاصية أساسية للكائن، فهو يكتسب

شرعيته كخيار، ونعرف أنه ليس علينا أن نتوسع أكثر من ذلك. كل نتيجة ستكون إذاً في الوقت ذاته، بأكملها عرضية ولا يحق لنا إرجاعها إلى غيرها. ستبقى، فوق ذلك، دائماً فريدة، أي إننا لن نتوصل إلى هدف أقصى للبحث وإلى أساس لكل التصرفات، أي إلى حد مجرد وعام، كالليبيدو مثلاً، يتمايز ويتجسد بشكل عيني عبر العقد ثم عبر التصرفات التفصيلية تحت تأثير الوقائع الخارجية وتاريخ الشخص، بل سنتوصل، خلافاً لذلك، إلى خيار يبقى فريداً وهو منذ الأساس، التكثف العينيّ المطلق، ويمكن للتصرفات التفصيلية أن تعبّر عن هذا الخيار أو أن تجزئه إلى حالات خاصة، لكنها لا يمكنها أن تجعله عينياً أكثر مما هو عيني أصلاً. ذلك أن هذا الخيار ليس سوى كينونة كل واقع إنساني، والأمران سيان إذا قلنا إن هذا السلوك الجزئي هو نفسه الخيار الأصلي لهذا الواقع الإنساني أو إنه يعبّر عن هذا الخيار، لأنه ليس هناك فرق بالنسبة إلى الواقع الإنساني، بين الكينونة واختيار الذات. لهذا السبب، نفهم أن التحليل النفسي الوجودي لن يضطر إلى الرجوع من «العقدة» الأساسية التي هي بالضبط خيار كينوني، وصولاً إلى كائن مجرد كالليبيدو من أجل تفسيرها. العقدة هي خيار نهائي، إنها خيار كينوني وتجعل نفسها هكذا. إن إخراجها إلى العلن سيكشفها كل مرة بوضوح من حيث إنه يستحيل إرجاعها إلى معطى آخر. وينتج عن ذلك بالضرورة، أن الليبيدو وإرادة القوة لن يظهرا للتحليل النفسي الوجودي كخصائص عامة ومشتركة بين كل الناس، ولا كمعطيات أولية. وكحد أقصى، لن يكون بإمكاننا أن نلاحظ بعد البحث، أنهما، بصفتهما مجموعات خاصة، يعبران لدى بعض الأشخاص، عن خيار أساسي لا يمكن حصره بأحدهما. رأينا بالفعل أن الرغبة والجنسانية عامة، تعبران عن المجهود الأصلي الذي يبذله ما هو لذاته لاستعادة وجوده المستلَب من الآخر. وتفترض إرادة القوة أيضاً، في الأصل، الوجود ـ للآخر، وتفهّم الآخر، واختيار الآخر لتحقيق سلامته. ولا بد من أن يرتكز هذا الموقف على خيار أولي يتيح لنا فهم التشابه الجذري بين الوجود ـ في ـ ذاته ـ لذاته والوجود ـ للآخر.

إن الضرورة التي تجعل الحد النهائي لهذا البحث الوجودي خياراً، تحدّد بشكل أفضل أيضاً مميزات التحليل النفسي الذي وضعنا تصميماً موجزاً لمنهجه ولخصائصه الأساسية: إنه يتخلى بذلك عن فرضية التأثير الميكانيكي للبيئة على الشخص المعني، فلا يمكن للبيئة أن تؤثر فيه إلا بمقدار ما يفهمها، أي بمقدار

ما يحولها إلى موقف. ولا يمكن إذاً لأي وصف موضوعي لهذه البيئة أن يفيدنا في شيء. إن البيئة التي تعتبر منذ الأساس موقفاً، ترتبط بما هو لذاته الذي اختارها كموقف، تماماً كما يرتبط ما هو لذاته بالبيئة عبر وجوده في العالم. ونحن حين نتخلى عن المسببات الميكانيكية، نتخلى في الوقت نفسه، عن كل التأويلات العامة للرمزية المعنية. وبما أنه لا يمكننا أن نهدف إلى إرساء قوانين أمبيريقية متتابعة، فلا يمكننا أن نقوم بصياغة نظام رمزي شامل. لكن سيتوجب على المحلل النفسي في كل مرة أن يبتكر من جديد نظاماً رمزياً وفقاً لكل حالة خاصة يواجهها. إذا كان الكائن كلاً شاملاً، فلا يمكن أن نتصور بالفعل إمكانية وجود لعلاقات ترميز أولية (البراز هو رمز الذهب، ومغرز الدبابيس هو رمز الثدي. . . إلخ) تحتفظ في كل حالة بدلالة ثابتة، أي تبقى من دون تغيّر عندما ننتقل من إطار له دلالته إلى إطار آخر. وإضافة إلى ذلك، فإن المحلل النفسي لن يغيب عن باله إطلاقاً أن الخيار متحرك، ومن ثمّ يمكن للشخص الذي يخضع للتحليل أن يلغيه. لقد بيّنا في الفصل السابق، أهمية اللحظة التي تمثل التغيرات المفاجئة في التوجه، واتخاذ وضعية جديدة في مواجهة ماض لا يتغير. منذ هذه اللحظة، علينا دائماً أن نكون مستعدين لاعتبار أن دلالات الرموز تتغير، وللتخلي عن النظام الرمزي المستعمل إلى ذلك الحين. هكذا، سيفرض التحليل النفسي الوجودي على نفسه أن يكون مرناً كلياً، وأن يتكيف مع أقل التغيرات التي يمكن ملاحظتها عند الشخص الخاضع للتحليل: المقصود هنا هو فهم البعد الفردي، وغالباً فهم اللحظة الآنية، فالمنهج الذي كان صالحاً بالنسبة إلى تحليل شخص، لا يمكنه لهذا السبب بالذات، أن يُستعمل بالنسبة إلى شخص آخر أو بالنسبة إلى الشخص ذاته في مرحلة لاحقة.

وبما أن البحث يهدف تحديداً إلى اكتشاف خيار معيّن، وليس حالة، سيتوجب عليه أن يتذكر في كل مناسبة أن موضوعه ليس معطى قابعاً في ظلمات اللاوعي، بل هو تحديد حر وواع ـ وليس حتى ساكناً في الوعي، بل هو هذا الوعي نفسه. وبمقدار ما يبدو منهج التحليل النفسي الأمبيريقي أفضل من مبادئه، فإن هذا التحليل يسير غالباً على الطريق المؤدية إلى اكتشاف وجوديّ، مع أنه يتوقف دائماً في منتصف الطريق. عندما يقترب هكذا من الخيار الأساسي، فإن مقاومات الشخص تنهار فجأة، ويتعرف بغتة إلى صورة له تُعرض عليه، كما لو أنه كان يرى نفسه في المرآة. هذه الشهادة اللاإرادية التي يقدّمها الشخص لها قيمة

ثمينة بالنسبة إلى المحلل النفسي: إنه يرى فيها علامة على إصابته الهدف، فيمكنه أن ينتقل من استقصاءاته بكل معنى الكلمة، إلى العلاج. لكن لا شيء من مبادئه ومسلماته الأساسية يتيح له فهم هذه الشهادة أو استخدامها. من أين له هذا الحق؟ إذا كانت العقدة لاواعية حقاً، أي إذا كانت الإشارة منفصلة بحاجز عن المشار إليه، كيف يمكن للشخص المحلَّل أن يتعرف إلى ذلك؟ هل العقدة اللاواعية هي التي تتعرف إلى نفسها؟ لكن، أليست هي محرومة من فهم ذاتها؟ وإذا كان يتوجب إعطاؤها القدرة على فهم العلامات والإشارات، ألا يجعلها هذا في الوقت نفسه لاوعياً واعياً؟ ماذا يعني أننا نفهم إن لم نكن نعي أننا قد فهمنا؟ هل سنقول عكس ذلك، إن الشخص المحلَّل هو الذي يتعرّف، من حيث إنه واعٍ، إلى الصورة المقدّمة له؟ لكن كيف سيقارن هذه الصورة بحالته العاطفية الحقيقية لأنها خارج المتناول ولم يكن إطلاقاً على معرفة بها؟ لن يكون بإمكانه، كحدّ أقصى أن يحكم بأن التفسير الذي يقدمه التحليل النفسي لحالته هو فرضية محتملة، تستمد احتماليتها من عدد التصرفات التي تشرحها. إنه يجد نفسه إذاً، بالنسبة إلى هذا التأويل، في موقع الشخص الثالث، وفي موقع المحلل النفسي ذاته، وليس له موقع متميّز. وإذا كان يؤمن باحتمالية الفرضية التحليلية، فهل يمكن لهذا الإيمان الذي يبقى في حدود وعيه، أن يؤدي إلى إزالة الحواجز التي تلجم وتعرقل الميول اللاواعية؟ لا شك أن المحلل النفسي لديه صورة غامضة عن التطابق المفاجئ بين ما هو واعٍ ولاواعٍ. لكنه جرد نفسه من الوسائل التي تتيح له تصور هذا التطابق بطريقة إيجابية.

ومع ذلك، فإن الإشراق الفكري لدى الشخص المحلَّل هو واقعة. إنه حدس مصحوب ببداهة. إن هذا الشخص الذي يوجهه المحلل النفسي، يقوم بعمل أكثر وأفضل من مجرد الموافقة على فرضية: إنه يلمس ويرى ما هو عليه. ذلك لا يمكن فهمه حقاً إلا إذا كان الشخص لم يكف إطلاقاً عن وعيه بميوله العميقة، وإلا إذا كانت هذه الميول لا تتميز عن وعيه ذاته. في هذه الحالة، وكما رأينا من قبل، لا يتيح له التأويل التحليلي أن يعي ما هو عليه: بل يجعله يكتسب معرفة بما هو عليه. ويقع إذاً على عاتق التحليل النفسي الوجودي المطالبة بأن يكون الحدس النهائي لدى الشخص المحلَّل له الدور الحاسم.

هذه المقارنة تتيح لنا فهماً أفضل لما يجب أن يكون عليه التحليل النفسي الوجودي، إذا كان لا بد له من أن يوجد. إنه منهج مخصص لإلقاء الضوء بشكل

موضوعي صارم، على الخيار الذاتي الذي يكوّن به الشخص نفسه كشخص، أي أنه يعلن بنفسه ولنفسه ما هو عليه. إن ما يبحث عنه هو خيار كينوني، وفي الوقت نفسه عن كينونة، ويجب عليه أن يحصر التصرفات الفريدة بالعلاقات الأساسية المرتبطة بالكينونة وليس بالجنس أو بإرادة القوة، والتي تجد تعبيراً لها في هذه التصرفات. إن التحليل النفسي الوجودي يتجه منذ الأساس نحو فهم الكائن، ولا يجب عليه أن ينسب إلى نفسه هدفاً آخر غير اكتشاف الكينونة وكيفية وجود الكائن قبالة هذه الكينونة. وقبل بلوغ الهدف، ممنوع عليه أن يتوقف، وسيستخدم فهم الكينونة الذي يميز الباحث من حيث إنه هو ذاته واقع إنساني، وبما أنه يحاول أن يستخلص الكينونة من تعابيرها الرمزية، سيتوجب عليه في كل مرة، أن ينطلق من دراسة تقارن بين التصرفات، كي يبتكر من جديد نظاماً رمزياً مخصصاً لتفسير هذه التعابير الرمزية. وإن مقياس نجاحه هو عدد الوقائع التي تسمح له فرضيته بأن يفسرها ويوحدها كما يسمح له الحدس البديهي بأن يدرك الحد الذي بلغه، من حيث إنه يستحيل إرجاعه إلى أي شيء آخر. وسوف تضاف إلى هذا المقياس، في كل الحالات التي سيكون ذلك فيها ممكناً، الشهادة الحاسمة التي سيقدمها الشخص. إن النتائج التي حصل عليها التحليل الوجودي بهذه الطريقة ـ أي الغايات النهائية للفرد ـ يمكنها عندئذٍ أن تخضع لتصنيف، وسوف نرتكز على المقارنة بين هذه النتائج كي نقوم بتأملات فكرية حول الواقع الإنساني من حيث هو اختيار أمبيريقي لغاياته الخاصة. أما التصرفات التي سيدرسها هذا التحليل النفسي الوجودي فلن تكون الأحلام والأفعال المغلوطة والوساوس وأمراض العصاب فحسب، بل سيدرس أيضاً وبشكل أخص الأفكار في حالة اليقظة، والأفعال الناجحة والمتكيفة وأسلوب الحياة... إلخ. ولم يجد هذا التحليل حتى الآن من هو بمثابة فرويد كي يحققه، ويمكننا في الأكثر، أن نستشعره في بعض سير الحياة وخاصة الناجحة منها. ونأمل أن نحاول القيام بتحليل وجودي لسيرتي حياة فلوبير ودوستويفسكي (Dostoïevsky). لكن لا يهمنا كثيراً أن يكون هذا التحليل موجوداً هنا: المهم بالنسبة إلينا هو أن يكون ممكناً.

II ـ فعل ومِلْك: الامتلاك

إن ما يمكن للأنطولوجيا أن تكتسبه من معلومات حول التصرفات والرغبة، يجب أن يصلح كمبادئ للتحليل النفسي الوجودي. ذلك لا يعني وجود رغبات مجردة ومشتركة بين كل الناس، قبل أي تجسد في حالات خاصة، بل يعني أن

الرغبات العينية لها بُنى تدخل في نطاق الأنطولوجيا، لأن كل رغبة، أكانت رغبة في الأكل أو في النوم أو في إبداع عمل فني، تعبر عن كل الواقع الإنساني. إذ إن معرفة الإنسان لا بد من أن تكون شمولية كما أظهرنا ذلك في مكان آخر(3) فالمعارف الأمبيريقية الجزئية هي على هذا الصعيد، مجردة من أي معنى. سننجز إذاً مهمتنا إذا استعملنا المعارف التي اكتسبناها حتى الآن كي نرسي أسس التحليل النفسي الوجودي. وينبغي أن تتوقف الأنطولوجيا عند هذا الحدّ هنا، فاكتشافاتها الأخيرة هي المبادئ الأولية للتحليل النفسي. ومن هذا المنطلق، من الضروري أن يكون لدينا منهج آخر لأن الموضوع مختلف، فماذا تقدم لنا الأنطولوجيا من معلومات حول الرغبة من حيث إن الرغبة هي كينونة الواقع الإنساني؟

الرغبة هي نقص في الكينونة كما رأينا. ومن حيث هي كذلك، فإنها ترتكز على الكائن الذي هي نقص له. وهذا الكائن هو كما رأينا، ما هو ـ في ـ ذاته ـ لذاته، أي الوعي الذي أصبح جوهراً، والجوهر الذي أصبح علة ذاته، وهو الإنسان ـ الله. هكذا فإن كينونة الواقع الإنساني ليست في الأصل جوهراً، بل علاقة معاشة: أن طرفيْ هذه العلاقة هما الكائن ـ في ـ ذاته الأصلي والمجمد في عرضيته ووقائعيته، والذي يتميز أساساً بأنه كائن، بأنه موجود، ومن ناحية أخرى، الكائن في ـ ذاته ـ لذاته أو القيمة، والذي هو بمثابة المثال الأعلى لما هو في ـ ذاته العرضي، والذي يتميز بأنه يتجاوز كل عرضية وكل وجود. الإنسان ليس كائناً في ـ ذاته الأصلي، ولا كائناً في ـ ذاته ـ لذاته، ذلك أنه ليس كائناً قَط: إنه ما ليس هو عليه وليس هو ما هو عليه، أنه تعديم ما هو في ـ ذاته العرضي من حيث إن الذات التي يستهدفها هذا التعديم هي هروب إلى الأمام باتجاه ما هو في ـ ذاته الذي هو علة ذاته. إن الواقع الإنساني هو مجهود محض كي يصبح الله من دون أن يرتكز هذا المجهود على أي أساس معطى، ومن دون أن يكون ثمة شيء يبذل هذا المجهود. الرغبة هي التي تعبر عن هذا المجهود.

إلا أن الرغبة لا تعرَّف بالنسبة إلى ما هو في ـ ذاته ـ وعلة ـ ذاته فحسب، بل تعرَّف أيضاً بالنسبة لموجود خام عيني يدعى عادة موضوع الرغبة. وهذا

(3) انظر: Jean-Paul Sartre, *Esquisse d'une théorie phénoménologique des émotions* (Paris: Hermann and Cie, 1939).

الموضوع سيكون تارة قطعة خبز وطوراً سيارة، تارة امرأة وطوراً موضوعاً لم يتحقق بعد، ومع ذلك، فهو محدد: كما هو الحال عندما يرغب الفنان في إبداع عمل فني. هكذا، تعبّر الرغبة ببنيتها بالذات، عن علاقة الإنسان بموضوع أو بعدة مواضيع في العالم، فهي أحد مظاهر الكينونة ـ في ـ العالم. من وجهة النظر هذه، يبدو أولاً أن هذه العلاقة ليست من نمط فريد، فنحن نتحدث عن «الرغبة في شيء ما» بقصد الإيجاز. هناك بالفعل العديد من الأمثلة الأمبيريقية التي تُظهر أننا نرغب في امتلاك مثل هذا الموضوع أو أن نفعل مثل هذا الشيء أو أن نكون شخصاً ما. إذا رغبت في لوحة الرسم هذه، ذلك يعني أنني أرغب في شرائها كي أمتلكها. إذا رغبت في تأليف كتاب، أو في التنزه، ذلك يعني أنني أرغب في إنجاز هذا الكتاب، وفي القيام بهذه النزهة. وإذا تزيّنت، فلأنني أرغب في أن أكون جميلاً، وأنني أتثقف كي أكون عالماً. . . إلخ. هكذا، فإن المقولات الأساسية الثلاث للوجود الإنساني العيني تظهر لنا لأول وهلة في علاقتها الأصلية: فعل وملك وكون.

إلا أنه يمكن أن نرى بسهولة أن الرغبة في الفعل ليست معطى يستحيل إرجاعه إلى أي معطى آخر، فنحن نصنع الموضوع كي نقيم علاقة معينة به. ويمكن إرجاع هذه العلاقة الجديدة مباشرة إلى مقولة «المِلك». إنني على سبيل المثال، أقطع قضيباً من غصن شجرة (أي «أصنع» من الغصن عصاً) كي «أملك» هذه العصا. «الفعل» يتحول إلى وسيلة «للمِلك»، وهذه هي الحالة الأكثر شيوعاً. لكن قد لا يظهر نشاطي فوراً قابلاً لإرجاعه إلى غيره. وقد يبدو غاية بحد ذاته كما هو الحال في البحث العلمي والرياضة والإبداع الجمالي. ومع ذلك، فإن الفعل في مختلف هذه الحالات، لا يستحيل إرجاعه أيضاً إلى شيء آخر. إذا خلقت لوحة أو مسرحية أو لحناً، فهذا كي أكون مصدراً لوجود عيني. ولا يهمّني هذا الوجود إلا بمقدار ما أن صلة الخلق التي أقمتها بينه وبيني، تعطيني الحق الخاص بالملكية. ليس المقصود أن لوحة قد تصورتها قد أصبحت موجودة فحسب، بل ينبغي أيضاً أن توجد بواسطتي. ومن البديهي أن يكون المثال الأعلى بمعنى ما، هو أن أدعم وجود اللوحة عبر خلق مستدام، وأن تكون ملكي من حيث هي انبثاق متجدد باستمرار. لكنه بمعنى آخر، ينبغي أن تتميز اللوحة جذرياً عني، كي تكون ملكي وليست أنا، ويكمن الخطر هنا في أن وجودها ينحل في وجودي بسبب عدم استقلاليتها وموضوعيتها، كما هو الحال في نظرية الجواهر

عند ديكارت، وهكذا، ينبغي أن تكون موجودة أيضاً في ـ ذاتها، أي أن تجدد باستمرار وجودها بذاتها. منذ تلك اللحظة، يظهر لي عملي من حيث هو خلق مستدام، لكنه مجمد في ما هو في ـ ذاته. ويحمل هذا العمل الفني «طابعي» أنا إلى ما لا نهاية، أي إنه فكري «أنا» إلى ما لا نهاية. كل عمل فني هو فكر و«فكرة»، فخصائصه هي بكل وضوح روحانية بمقدار ما أنه ليس شيئاً سوى دلالة. لكن، من جهة أخرى، هذه الدلالة، وهذا الفكر الذي هو، بمعنى ما، موجود دائماً بالفعل، كما لو انني أشكله باستمرار، كما لو أن روحاً تتصوره دون انقطاع ـ هذه الروح هي روحي ـ هذا الفكر يستند إلى ذاته في وجوده، ولا يتوقف عن وجوده بالفعل عندما لا أفكر فيه حالياً. فهناك علاقة مزدوجة تربطني به: علاقة الوعي الذي يتصوره وعلاقة الوعي الذي يلقاه. وإنني أعبّر تحديداً عن هذه العلاقة المزدوجة عندما أقول إن هذا الفكر هو فكري أنا. وسنرى معنى هذه العلاقة عندما سنحدّد بدقة معنى مقولة «ملك». وإنني أخلق عملي كي أحافظ على هذه العلاقة المزدوجة في تركيب الامتلاك. إن هذا التركيب الذي يجمع الأنا وغير الأنا (حميمية، شفافية الفكر، كثافة، ولامبالاة ما هو في ـ ذاته) هو الذي أستهدفه، والذي سيجعل من هذا العمل تحديداً ملكاً لي. بهذا المعنى، ليست الأعمال الفنية بكل معنى الكلمة، هي التي سأستحوذ عليها بهذه الطريقة فحسب، بل تلك العصا التي قطعتها من الغصن، والتي تخصني مرتين: في المقام **الأول**، من حيث هي موضوع للاستعمال، تحت تصرفي وأمتلكه كما أمتلك ثيابي أو كتبي، وفي المقام **الثاني**، من حيث هي نتاج عملي. وهكذا، فإن الذين يفضلون أن يكونوا محاطين بمواضيع مألوفة قد صنعوها بأنفسهم، يدققون في الامتلاك. إنهم يركزون على موضوع واحد، فيجمعون بشكل توفيقي بين الامتلاك من أجل التمتع والامتلاك من أجل الخلق. ونكتشف أمامنا وحدة المشروع ذاته، ابتداءً من حالة الإبداع الفني وصولاً إلى حالة السيجارة التي «تصبح أحسن عندما نلفـها بأنفسنا». وسنكتشف بعد قليل هذا المشروع في ما يتعلق بنموذج خاص من الملكية التي هي شكل متدنٍ من هذا المشروع، والتي تسمى البذخ، لأن الترف لا يدلّ، كما سنرى، على نوعية الموضوع المملوك، بل على نوعية الامتلاك.

المعرفة هي أيضاً امتلاك ـ وقد بينّا ذلك في التمهيد لهذا الجزء الرابع. لذلك فإن البحث العلمي ليس سوى مجهود للامتلاك. الحقيقة المكتشفة هي، كالعمل الفني، معرفتي أنا: إنها الموضوع الفكري أي إنها «نويم» الفكر الذي لا

ينكشف إلا عندما أشكّل الفكرة، والذي يظهر، لهذا السبب، بطريقة معينة، من حيث إنني أحافظ على وجوده. وإنه بواسطتي ينكشف وجه للعالم، وهو ينكشف لي أنا، فأنا بهذا المعنى، خالق ومالك. ليس لأنني أعتبر أن مظهر الكينونة الذي أكتشفه هو مجرد تصور، بل بالعكس، لأن هذا المظهر الذي لا ينكشف إلا بواسطتي، موجود بشكل عميق وواقعي. يمكنني القول إنني أظهّره، بالمعنى الذي يقول فيه لنا جيد: «علينا دائماً أن نُظهر». لكنني أكتشف استقلالية مشابهة لاستقلالية العمل الفني، في الطابع الحقيقي لفكري، أي في موضوعيته. هذا الفكر الذي أكوّنه والذي يستمد وجوده مني، يتابع بذاته وجوده لوحده في الوقت ذاته، بمقدار ما هو فكر للجميع. الفكر هو أنا لسببين: لأنه العالم في انكشافه لي، ولأنه «الأنا» عند الآخرين، الأنا الذي يكوّن فكري بواسطة فكر الآخرين، وهو منغلق عني لسببين: لأنه الكائن الذي لست أنا هو (من حيث إنه ينكشف لي) ولأنه منذ ظهوره فكر للجميع، فكر محكوم عليه أن يكون مجهول الهوية. إن تركيب الأنا وغير الأنا هذا، يمكنه أن يجد تعبيراً له هنا في عبارة «لي». لكن، إضافة إلى ذلك، فإن فكرة التمتع الاستحواذي موجودة ضمنياً حتى في فكرة الاستكشاف والكشف. الرؤية تمتع، أن نرى معناه أن ننتهك حميمية المرئي. إذا تفحصنا المقارنات المستخدمة عادة للتعبير عن العلاقة بين العارف والمعروف، نرى أن الكثير منها يبدو وكأنه اغتصاب بواسطة الرؤية، فالموضوع غير المعروف يُعطى لنا بصفته نقياً، بكراً، مماثلاً للبياض. إنه لم «يسلم» حتى الآن سره، والإنسان لم ينتزعه منه بعد. وكل الصور تركز على حالة الجهل التي يوجد فيها الموضوع الذي تستهدفه الأبحاث وأدواتها: هذا الموضوع لا يعي أنه معروف، فهو يتفرغ لأعماله من دون أن يلاحظ النظرة التي تترصده كامرأة فاجأها مارّ وهي تستحم. إن صوراً أكثر سرية ودقة كفكرة «أعماق الطبيعة غير المنتهكة»، توحي بشكل أوضح بالمجامعة. إذ يحصل انتزاع للنقاب عن الطبيعة، وإزالة للحجاب[4]؛ كل بحث يتضمن دائماً فكرة العري التي نكشفها حين نبعد العوائق التي تغطيها، كما أبعد أكتيون (Actéon) الأغصان ليرى بشكل أفضل ديان (Diane) وهي تستحم. والمعرفة هي، فضلاً عن ذلك، صيد، وقد دعاها بيكون (Bacon) صيد شمولي عام، فالعالِم صياد يفاجئ عرياً أبيض، وينتهكه بنظرته.

(4) انظر **نقاب سائيس** (*Le Voile de Saïs*) لشلر (Schiller).

وكذلك، فإن مجموعة هذه الصور تكشف لنا شيئاً ما سندعوه عقدة أكتيون. إننا فضلاً عن ذلك، حين نتخذ فكرة الصيد هذه كدليل، نكتشف رمزاً آخر للامتلاك، قد يكون أيضاً أكثر بدائية: لأن الصيد يهدف إلى تأمين الطعام. والفضول لدى الحيوان هو دائما جنسي أو غذائي. والمعرفة، هي عملية أكل بواسطة العينين(5). يمكننا أن نشير هنا، في ما يتعلق بالمعرفة الحسية، إلى مسار معاكس للمسار الذي كان ينكشف في ما يتعلق بالعمل الفني. بالنسبة إلى العمل الفني، أشرنا بالفعل إلى علاقة انبثاقه بالروح، فالروح تخلقه باستمرار، غير أنها تمكث وحدها كما لو أنها لامبالية بالنسبة إلى هذا الخلق. وتوجد هذه العلاقة كما هي في عملية المعرفة. لكنها لا تستبعد نقيضها: في المعرفة، يجتذب الوعي موضوعه نحوه، ويستدمجه، فالمعرفة تَمَثل واستيعاب: إن مؤلفات الإبستيمولوجيا الفرنسية تزخر بالاستعارات الغذائية (امتصاص، هضم، تمثّل). وهكذا، هناك حركة انحلال تنطلق من الموضوع إلى الذات العارفة. فالموضوع المعروف يتحول إلى «أنا»، ويصبح هو فكري، ومن ثمّ يقبل أن يستمد وجوده مني وحدي. لكن حركة الانحلال هذه تتجمد لمجرد أن يبقى الموضوع المعروف في مكانه ذاته، وقد تم امتصاصه وأكله نهائياً، وبقي كما هو، وتم هضمه بأكمله، غير أنه يبقى بأكمله في الخارج، من دون أن يُهضم كما لو أنه حصاة. سنلاحظ أهمية بعض الرموز في المخيلات البسيطة. كرمز «المهضوم الذي لم يهضم»، والحصاة في معدة النعامة، ويونس في بطن الحوت. وهذا الرمز يدل على حلم يكون فيه التمثل غير مدمِّر. والمصيبة هي أن الرغبة تدمر موضوعها ـ كما كان يشير هيغل إلى ذلك. (كان يقول بهذا المعنى، أن الرغبة هي رغبة في الأكل). حين يقوم ما هو لذاته بردة فعل ضد هذه الضرورة الجدلية، فهو يحلم بموضوع يمكنني أن أتمثله بأكمله، فيصبح هو أنا، من دون أن ينحل في، ويحافظ على بنيته كوجود ـ في ـ ذاته، لأن ما أرغب فيه بالضبط هو هذا الموضوع، وإذا أكلته، فلا أعود أملكه، ولن أجد سوى ذاتي أنا. إن هذا التركيب المستحيل للتمثل ولمحافظة الموضوع المتمثل على اكتماله، إنما يلتقي في جذوره الأكثر عمقاً، مع الميول الأساسية للجنسانية. «إن الامتلاك» الجسدي يقدم لنا بالفعل الصورة المثيرة والمغرية لجسد يتم امتلاكه باستمرار ويتجدد

(5) المعرفة هي، بالنسبة إلى الطفل، عملية أكل حقيقية. إنه يريد أن يتذوّق ما يراه.

باستمرار، ولا يترك الامتلاك أي أثر فيه. هذا ما ترمز إليه بعمق صفة «ناعم» و«مصقول»، فالذي هو ناعم يمكن الإمساك به وتحسسه، ويبقى اختراقه مستحيلاً، ويتسرب كالماء من تحت المداعبة التي تحاول امتلاكه. لذلك يتم التركيز كثيراً في الأوصاف الإيروسية، على البياض الناعم لجسد المرأة. هو ناعم لأنه يتشكل من جديد تحت المداعبة كما يتشكل الماء من جديد عند مروره على الحجر الذي اخترقه. والعاشق يحلم بأن يتماهى بالموضوع الذي يعشقه، ويحافظ في الوقت ذاته على فرديته كما رأينا: أن يكون الآخر هو أنا، من دون أن يتوقف عن كونه الآخر. وهذا ما نصادفه تحديداً في البحث العلمي: إن موضوع المعرفة هو، كالحصاة في معدة النعامة، موجود بأكمله في داخلي، لقد تمثلته وتحوّل إلى ذاتي، فهو بأكمله أنا، لكنه في الوقت ذاته، يستحيل اختراقه وتحويله، وهو ناعم كلياً ولديه العري اللامبالي لجسد الحبيب، ولا يمكن امتلاكه بالمداعبة. إنه يبقى في الخارج، وعملية المعرفة تعني أننا نأكل في الخارج من دون أن نستهلك. نرى بوضوح التيارات الجنسية والغذائية التي تمتزج ببعضها وتتداخل كي تشكل عقدة أكتيون وعقدة يونس، ونرى الجذور الهضمية والحسّية التي تتوحد كي تولّد الرغبة في المعرفة. إن هذه المعرفة هي في الوقت ذاته، اختراق ومداعبة سطحية، هضم وتأمل من بُعد لموضوع يتعذر تشويهه، وهي نتاج فكر عبر خلق مستدام، وإدراك كل الاستقلالية الموضوعية لهذا الفكر. الموضوع المعروف، إنما هو فكري من حيث هو شيء. وهذا تحديداً ما أرغب فيه بعمق عندما أقوم بالبحث: أن أدرك فكري كشيء وأدرك الشيء من حيث هو فكري. إن العلاقة التوفيقية التي تدمج ميولاً متنوعة جداً ضمن مجموعة، لا يمكنها أن تكون سوى علاقة امتلاك. لذلك فإن الرغبة في المعرفة هي علاقة امتلاك مهما بدت الرغبة متجردة من المصلحة. إن الفعل المعرفي هو أحد الأشكال التي يمكن أن يتخذها المِلك.

ويبقى نموذج للنشاط يُعتبر عن طيب خاطر بأنه مجاني بأكمله: إنه نشاط اللعب «والميول» التي ترتبط به. هل يمكن أن نكشف في الرياضة ميلاً استحواذياً؟ من المؤكد أنه ينبغي أن نلاحظ أولاً أن اللعب الذي يتعارض مع الفكر الجدي، يبدو أنه الموقف الأقل ميلاً إلى الامتلاك، وينتزع من الواقع طابعه الواقعي. هناك جدية عندما ننطلق من العالم، وننسب إلى العالم طابعاً واقعياً أكثر مما ننسبه إلى أنفسنا، على الأقل عندما ننسب إلى أنفسنا طابعاً واقعياً

بمقدار ما ننتمي إلى العالم. ليس من الصدفة أن تكون المادية جدية ورصينة، وأن تكون دائماً وفي كل مكان العقيدة المفضلة لدى الرجل الثائر. ذلك أن الثوار هم جديون، فهم يعرفون أنفسهم أولاً انطلاقاً من العالم الذي يحطمهم، ويريدون تغييره. إنهم يتفقون بذلك مع خصومهم الدائمين الملاكين الذي يعرفون أنفسهم أيضاً ويقيّمون أنفسهم انطلاقاً من موقعهم في العالم. هكذا يكثّف العالم كل فكر جدّي ويجعله يتجمّد، فهو بمثابة استقالة الواقع الإنساني لمصلحة العالم، الإنسان الجدي هو «من العالم»، ولن يجد في ذاته أي ملاذ له، ولن يواجه حتى إمكانية خروجه من العالم، لأنه حدد لنفسه نموذج وجود صخري، بما فيه من ثبات وجماديّة وكثافة الكينونة ـ وسط ـ العالم. ومن البديهي أن الرجل الجدي يخفي في أعماقه وعياً بحريته، فهو المخادع نفسَه، ويهدف الخداع النفسي إلى أن يُظهره أمام عينيه وكأنه نتيجة: كل شيء هو نتيجة بالنسبة إليه، ولا يوجد مبدأ على الإطلاق، لذلك فهو ينتبه كثيراً إلى نتائج أفعاله. لقد طرح ماركس العقيدة الأولى للجدّية عندما أكد أولوية الموضوع على الذات الفاعلة، إذ إن الرجل يكون جدياً عندما يعتبر نفسه موضوعاً.

إن اللعب هو كالسخرية الكيركغاردية، يحرر الذاتية. ماذا يكون اللعب إن لم يكن نشاطاً مصدره الأول هو الإنسان الذي يطرح بنفسه مبادئه، والذي لا يمكنه أن تكون له نتائج إلا وفقاً للمبادىء المطروحة؟ ما إن يدرك إنسان ذاته حراً، ويريد استعمال حريته، يصبح نشاطه نوعاً من اللعب مهما يمكن أن يكون قلقه: إذ إنه هو المبدأ الأول لنشاطه، فهو يفلت من الطبيعة باعتبارها جوهراً، ويطرح بنفسه قيمة أعماله وقواعدها، ولا يقبل أن يعمل إلا وفقاً للقواعد التي طرحها وحددها بنفسه. من هنا، بمعنى ما، هذا «القليل من واقعيّة» في العالم. يبدو إذاً أن الإنسان الذي يلهو، وهو منكب على اكتشاف حريته في عمله بالذات، لا يمكن إطلاقاً أن يكون لديه هاجس بامتلاك كائن من العالم. أما هدفه، أكان يسعى إليه من خلال الألعاب الرياضية أو التمثيل الإيمائي أو الألعاب بكل معنى الكلمة، فهو الوصول إلى ذاته من حيث هو كائن معين، وبالتحديد الكائن الذي هو موضع تساؤل في كينونته. إلا أن هذه الملاحظات لا تُظهر لنا أن الرغبة في الفعل خلال اللعب، يستحيل إرجاعها إلى أي شيء آخر. لكنها تعلمنا، على العكس من ذلك، أن الرغبة في الفعل خلال اللعب، ينبغي إرجاعها الى رغبة معينة في الـ «كـون». ليس العمل هدفاً خاصاً بالنسبة إلى ذاته، وكذلك ليست

غايته العلنية هي التي تمثل هدفه ومعناه العميق، فوظيفة العمل هي أن يُظهر الحرية المطلقة وأن يجعلها حاضرة لذاتها من حيث إنها كينونة الشخص ذاتها. إن هذا النموذج الخاص للمشروع الذي تشكل الحرية أساسه وهدفه، يستحق دراسة خاصة. إنه يتمايز بالفعل جذرياً عن كل المشاريع الأخرى باستهدافه لنموذج «كون» مختلف جذرياً. ينبغي أن نشرح بإسهاب علاقاته بالمشروع الذي ينزع فيه الإنسان إلى أن يكون ـ الله، والذي بدا لنا أنه البنية العميقة للواقع الإنساني. لكن لا يمكن القيام بهذه الدراسة هنا: إذ انها من اختصاص نظرية أخلاقية معينة، وتفترض تعريفاً مسبقاً لطبيعة ودور الانعكاس على الذات كمطهّر (الأوصاف التي قدمناها لم تستهدف حتى الآن سوى الانعكاس على الذات «المشارك»): هي تفترض، فضلاً عن ذلك، اتخاذ موقف لا يمكنه أن يكون غير موقف أخلاقي إزاء القيم التي تلازم ما هو لذاته. لكنه يبقى أن الرغبة في اللعب واللهو هي أساساً رغبة في الـ «كون». وهكذا، فإن المقولات الثلاث: «كون» و«فعل» و«ملك»، تُختزل هنا كما في كل مكان، إلى اثنتين: «الفعل» هو متعد محض، فلا يمكن للرغبة أن تكون في حقيقتها، سوى رغبة في الـ «كون» أو في الملك. ومن جهة أخرى، من النادر أن يكون اللعب مجرداً من أي ميل إلى الامتلاك. إنني أدع جانباً الرغبة في تحقيق نتيجة باهرة، وفي تحطيم رقم قياسي، والتي يمكن أن يكون لها مفعول منشط للرياضي، وإنني لا أتحدث عن الرغبة في «امتلاك» جسم جميل وعضلات متناسقة، وهي رغبة صادرة عن الرغبة لدى الفرد في امتلاك موضوعي لوجوده ـ للآخر. هذه الرغبات لا تتدخل دائماً وليست فضلاً عن ذلك أساسية. لكن يوجد في العمل الرياضي بالذات مكون استحواذي، فالرياضة هي تحويل حر لبيئة من العالم إلى عنصر داعم للعمل. لهذا السبب، فهي كالفن مصدر إبداع. لنفترض حقلاً مكسواً بالثلج ومرعى جبلياً، فرؤيته تعني أصلاً امتلاكه. إن الرؤية تدركه مسبقاً من حيث إنه بحد ذاته، رمز للوجود[6]. إنه يمثل الخارجانية الخالصة، والمكانية الجذرية، فعدم تمايزه ورتابته وبياضه تظهر العري المطلق للجوهر، إنه ما هو في ـ ذاته الذي ليس سوى في ـ ذاته، وهو كينونة الظاهرة التي تتجلى بغتة خارج كل ظاهرة. وإن جموده الصلب يعبّر عن ثبات المعاكسة الموضوعية لما هو في ـ ذاته، ويعبر في الوقت ذاته عن كثافته

---

(6) انظر المقطع الثالث، من هذا الفصل.

واستحالة اختراقه. إن هذا التمتع الحدسي الأولي لا يمكنه مع ذلك، أن يكون كافياً بالنسبة إلي. إن ما هو في ـ ذاته المحض هذا، المشابه للامتلاء المطلق والمعقول للامتداد المكاني عند ديكارت، يبهرني كما يبهرني التجلي المحض لما هو غير الأنا، فما أريده عندئذ، هو بالتحديد أن يكون هذا الكائن ـ في ـ ذاته منبثقاً مني وأن يبقى في ـ ذاته. هذا هو أصلاً معنى تماثيل الثلج وكرات الثلج التي يصنعها الأولاد العفاريت: الهدف هو «صناعة شيء بواسطة هذا الثلج»، أي أن تُفرض عليه صورة تلتحم عميقاً بالمادة بحيث تبدو هذه المادة موجودة في سبيل تلك الصورة. لكن إذا اقتربت وأردت إقامة اتصال استحواذي بهذا الحقل من الثلج، فكل شيء يتغير: إن مرتبة وجوده تتبدل، فهو يوجد شيئاً فشيئاً بدلاً من وجوده كمساحات شاسعة، وهناك بقع وسخة وقِطع أغصان وتصدعات تظهر لتعطي كل شبر من الحقل طابعه الفردي الخاص. وفي الوقت ذاته، فإن صلابته تذوب لتتحول إلى ماء: إنني أغوص في الثلج حتى ركبتي، إذا أمسكت بالثلج، فإنه يتحول إلى سائل بين أصابعي، فيسيل ولا يبقى منه شيء: يتحول ما هو في ـ ذاته إلى عدم. ويضمحل في الوقت ذاته، حلمي في امتلاك الثلج. وإضافة إلى ذلك، لا أعرف ماذا أفعل بهذا الثلج الذي جئت لأراه عن قرب: لا يمكنني أن أستولي على الحقل، ولا يمكنني حتى أن أُعيد تشكيله من حيث هو هذا الكل الشامل الجوهري الذي كان يتجلى لنظراتي والذي انهار فجأة وبطريقة مزدوجة. إن التزلج لا يعني فقط أنني أستطيع أن اتنقل بسرعة واكتسب مهارة تقنية، ولا أن ألعب بحيث أضاعف كما أشاء سرعتي أو صعوبات الركض، إنه يعني أيضاً قدرتي على امتلاك حقل الثلج هذا. وإنني في الوقت الحاضر، أصنع من هذا الحقل شيئاً ما. ذلك يعني أنني أغير، بنشاطي كمتزلج، مادة هذا الحقل ومعناه. وبمجرد أن يبدو لي في الوقت الحاضر منحدراً للنزول، فهو يستعيد تواصلاً ووحدة كان قد فقدهما. إنه في الوقت الحاضر نسيج مترابط. إنه قائم بين حدين، ويجمع نقطة الانطلاق بنقطة الوصول؛ وبما أنني خلال انحداري، لا أنظر إليه بحد ذاته، ملياً وشيئاً فشيئاً، بل أحدّق دائماً في النقطة التي سأصل اليها، أبعد من الموقع الذي أشغله، فإنه لا ينهار ويتحول إلى عدد لامتناه من التفاصيل الفردية، بل أجتازه وصولاً إلى النقطة التي حدّدتها لنفسي. ليس هذا الاجتياز عملية انتقال فحسب، بل هو أيضاً وخاصة عملية تنظيم وربط تركيبية: إنني أبسط أمامي حقل التزلج بنفس الطريقة التي لا يستطيع فيها عالم الهندسة أن يدرك خطاً مستقيماً إلا إذا رسمه، كما يقول كَنْت. من جهة أخرى، إن هذا التنظيم هامشي

وغير مركز: إذ إنه لا يتم توحيد حقل الثلج لأجله وبحد ذاته، فالهدف المطروح والمُدرك بوضوح، وموضوع الانتباه، إنما هو نقطة الوصول. إن المكان الثلجي يتكتل من الأسفل بطريقة مضمرة؛ ووحدته هي وحدة المكان الأبيض الذي يبدو لي محصوراً ضمن دائرة مثلاً، حين أنظر إلى خط الدائرة الأسود من دون أن أتنبه بوضوح إلى مساحة المكان. وبما أنني أبقي هذا المكان الأبيض هامشياً، ضمنياً ومضمراً، فإنه يتكيف معي، ويصبح في متناولي، فأتجاوزه نحو غايته كما يتجاوز صانع البُسط المطرقة التي يستخدمها نحو غايته، وهي أن يمسمر البساط على الحائط. لا يمكن لأي امتلاك أن يكون أكثر اكتمالاً من هذا الامتلاك الأداتي، إن عملية الامتلاك التركيبية هنا، هي عملية استخدام تقنية، فالثلج ينبثق كمادة لعملي، بالطريقة التي يكون فيها انبثاق المطرقة تحقيقاً محضاً لعملية الطرْق. لقد اخترت في الوقت ذاته، وجهة نظر معينة لإدراك هذا المنحدر الثلجي: ووجهة النظر هذه هي أن تنبثق مني سرعة محدّدة، يمكنني أن أزيدها أو أُنقصها كما أشاء، وتجعل الحقل الذي اجتزته، موضوعاً محدداً يتميز كلياً عما سيكون عليه إذا اختلفت السرعة. السرعة تنظم المجموعات كما تشاء، وهذا الموضوع قد يشكل أو لا يشكل جزءاً من مجموعة خاصة، بحسب هذه السرعة التي اخترتها أو تلك (لنفكر مثلاً بمنطقة البروفانس (Provence) التي نراها «سيراً على الأقدام»، أو «مروراً بالسيارة» أو «بالقطار» أو «على الدراجة»، فهي تقدم الكثير من الأوجه المختلفة حسبما تكون بيزييه (Béziers) على مسافة ساعة، أو على مسافة صبيحة أو على مسافة يومين من ناربون (Narbonne) أي حسبما تنعزل ناربون وتصبح موجودة لذاتها مع جوارها أو تكوّن مجموعة متلاحمة مع بيزييه وسات (Sète) مثلاً. في هذه الحالة الأخيرة، يستطيع الحدس أن يدرك مباشرة العلاقة ببحر ناربون، وفي الحالة الأخرى، تُنفى هذه العلاقة بالبحر، ولا يمكن أن تكون موضوعاً إلا لمفهوم محض. إنني إذن من يشكل حقل الثلج بسرعتي التي أختارها بحرية. لكنني في الوقت نفسه، يمكنني أن أؤثر في المادة التي أستخدمها، فلا تقتصر السرعة على فرض شكل معين على مادة معطاة بطريقة أخرى، إنها تخلق مادة، فالثلج الذي كان يغوص تحت ثقلي عندما كنت أمشي، والذي كان يذوب عندما كنت أحاول أن أمسك به، يتجمد الآن فجأة تحت تأثير سرعتي: إنه يحملني. وذلك ليس لأنني لم أتنبه لخفته وعدم جوهريته وذوبانه المتواصل، بل بالعكس، إذ إن هذه الخفة وهذا التلاشي وهذه السيولة الخفية هي التي تحملني أي إنها تتكثف وتذوب كي تحملني. ذلك أن علاقتي

بالثلج هي علاقة امتلاك خاصة: إنه التزحلق. وسوف تدرس هذه العلاقة بشكل مفصل في ما بعد. ويمكننا منذ الآن أن ندرك معناها. يقال إنني حين أتزحلق، أبقى على السطح. ذلك ليس صحيحاً: من المؤكد أنني ألامس السطح فقط، وهذه الملامسة تستحق بحد ذاتها دراسة كاملة. لكنني أحقق تركيباً في الأعماق، أحس بطبقة الثلج تنتظم في أعماقها كي تتحملني، فالتزحلق هو تأثير من بُعد، وهو يؤمّن سيطرتي على المادة من دون أن أكون بحاجة لأن أغوص فيها وألتصق بها كي أروّضها. التزحلق هو عكس التجذر، فالجذر هو أصلاً مندمج جزئياً بالتربة التي تغذيه، إنه تكثف عيني حي للتربة، ولا يستطيع أن يستخدم التربة إلا إذا أصبح هو تربة، أي إذا خضع بمعنى ما، إلى المادة التي يريد استخدامها. أما التزحلق فيحقق على العكس من ذلك، وحدة مادية في العمق من دون أن يخترق السطح: إنه بمثابة معلم يهابه تلاميذه من دون أن يكون في حاجة إلى الإلحاح ولا إلى الصياح كي يُطاع. وهذه صورة رائعة عن القدرة. من هنا، النصيحة الشهيرة: «تزحلقوا أيها الناس، ولا تضغطوا». إنها لا تعني: «ابقوا على السطح، ولا تغوصوا»، بل تعني عكس ذلك: «حققوا تركيبات في الأعماق، لكن من دون أن تعرضوا أنفسكم للخطر». والتزحلق هو بالتحديد امتلاك لأن تركيب الدعامة الذي تحققه السرعة لا قيمة له إلا بالنسبة إلى المتزحلق وخلال تزحلقه بالذات. ولا قيمة لصلابة الثلج إلا بالنسبة إلي، ولا يحس به إلا أنا، إنه سر تبوح به الصلابة لي لكنه لم يعد صحيحاً، ورائي أنا. يحقق هذا التزحلق إذاً علاقة فردية حصرياً بالمادة، وهي علاقة تاريخية: الثلج يتجمع ويتجمد كي يحملني، ثم يهبط ورائي متهالكاً متناثراً. هكذا أكون قد حققت بمروري ما هو فريد بالنسبة إلي. التزحلق المثالي سيكون إذاً تزحلقاً لا يترك أثراً: إنه التزحلق على الماء (قارب، زورق بمحرك، وخاصة التزلج على الماء الذي يمثل رغم ظهوره المتأخر الحد النهائي الذي تحاول بلوغه، من وجهة النظر هذه، الرياضات المائية). إن التزحلق على الثلج هو أصلاً أقل اكتمالاً، فهناك أثر ورائي، وأنني عرّضت نفسي للخطر مهما كان خفيفاً. أما التزحلق على الجليد، الذي يترك خطوطاً على الجليد، ويجد مسبقاً مادة منظَّمة كلياً، فهو من نوعية متدنية جداً، وإذا كان أفضل حالاً رغم كل شيء فلأسباب أخرى. من هنا، خيبة الأمل الخفيفة التي تنتابنا دائماً عندما ننظر وراءنا إلى الآثار التي تركها تزلجنا على الثلج: كم يكون من الأفضل لو يستعيد الثلج شكله بعد مرورنا! من جهة أخرى، عندما نتزحلق على المنحدر، نتوهم أننا لن نترك علامات، ونطلب من

الثلج أن يتصرف كالماء الذي هو طبيعته السرية. هكذا، يبدو التزحلق مماثلاً لخلق مستدام! فالسرعة التي يمكن مقارنتها بالوعي والتي ترمز هنا إلى الوعي[7]، تولّد في المادة صفة عميقة لا تبقى إلا بمقدار ما تستمر هذه السرعة، وهذه الصفة هي نوع من التجمع الذي يتغلب على خارجاجية هذه المادة اللامبالية، والذي يتفكك كالرزمة على إثر مرور المتحرك المتزحلق. إن التزحلق توحيد تشكيلي وتكثيف تركيبي لحقل الثلج، بحيث يتجمع ليشكل تنظيماً أداتياً، ويُستخدم كالمطرقة أو كالسندان، ويتكيف بانقياد لعمل المتزلج الذي يمارس تأثيراً متواصلاً وخلاقاً في مادة الثلج بالذات، بحيث يجمّد الكتلة الثلجية بفعل التزحلق، ويجعل الثلج مشابهاً للماء الذي يحمل بانقياد ولا يحفظ أي أثر، ومشابهاً لجسد المرأة العاري الذي لا تترك فيه المداعبة أي أثر، وتخلق فيه اضطراباً حتى الأعماق، هكذا هو التأثير الذي يمارسه المتزلج في الواقع. لكن الثلج يبقى في الوقت نفسه، غير قابل للاختراق وبعيد المنال. إن عمل المتزلج لا يسعه بمعنى ما، سوى تطوير قدراته، فهو يجعله يقدم ما يمكنه أن يقدمه هو. إن المادة المتجانسة والصلبة لا تسلمه صلابتها وتجانسها إلا بالعمل الرياضي، لكن هاتين الميزنين تتجدّدان دائماً في المادة. إن هذا التركيب الذي يجمع الأنا وغير الأنا، والذي يحققه هنا العمل الرياضي، يتجلى عبر تأكيد حق المتزلج في امتلاك الثلج، وذلك كما هو الحال في المعرفة النظرية أو العمل الفني. إن هذا الحقل الثلجي هو حقلي أنا، لقد اجتزته مئة مرة، وخلقت فيه مئة مرة، بواسطة سرعتي، قوة التكثيف والدعم هذه، إنه لي.

ينبغي أن نضيف إلى هذا المظهر من الامتلاك الرياضي، مظهراً آخر: هو الصعوبة المقهورة. يمكن فهمه عامة، ولن نركز عليه إلا قليلاً. قبل أن أتزحلق على ذلك المنحدر الثلجي، كان عليّ أن أتسلقه. وقد قدم لي هذا التسلق وجهاً آخر للثلج: إنها المعاكسة. شعرت بهذه المعاكسة عبر تعبي، واستطعت أن أقيس في كل لحظة، ما أحرزته من انتصار. الثلج مشابه هنا لـلآخر، وأن التعابير الشائعة «روّض»، «غلب» «سيطر»... إلخ، تدل بشكل كاف على أن المقصود هو أن أقيم مع الثلج، تلك العلاقة بين السيد والعبد. سوف نجد هذا المظهر من الامتلاك في التسلق، والسباحة، وسباق الحواجز... إلخ. إن قمة الجبل التي

(7) رأينا في القسم الثالث علاقة الحركة بما هو لذاته.

غرزنا فيها علماً، إنما هي قمة قد امتلكناها. هكذا، هناك مظهر رئيسي للنشاط الرياضي ـ وبالأخص الألعاب الرياضية في الهواء الطلق، إنه غزو لتلك الكتل الهائلة من الماء والأرض والهواء، التي تبدو قبلياً غير قابلة للترويض والاستخدام، وإن المقصود في كل حالة، ليس امتلاك العنصر لأجله هو، بل امتلاك نموذج للوجود ـ في ـ ذاته يتجلى بواسطة هذا العنصر: إن التجانس والصلابة هما اللذان نريد امتلاكهما من خلال أصناف الثلج، وإن استحالة اختراق ما هو في ـ ذاته وثباته اللازمني هما اللذان نريد امتلاكهما من خلال أصناف التربة أو الصخر... إلخ. أما الفن والعلم واللعب فهي نشاطات امتلاك، إما كلياً وإما جزئياً، وما تريد امتلاكه هذه النشاطات، إنما هو أبعد من الموضوع العيني لبحثها، إنها الكينونة ذاتها، الكينونة المطلقة لما هو في ـ ذاته.

وهكذا، تعلمنا الأنطولوجيا أن الرغبة هي في الأصل رغبة في الـ «كون»، وأنها تتميز من حيث هي نقص حر في الـ «كون». لكنها تعلمنا أيضاً أن الرغبة علاقة بموجود عيني وسط العالم، وفقاً لنموذج ما هو في ـ ذاته، وتعلمنا أن علاقة ما هو لذاته بهذا الموجود في ـ ذاته المرغوب فيه، إنما هي علاقة امتلاك. فنحن إذاً أمام تحديد مزدوج للرغبة: من ناحية، تحدد الرغبة نفسها كرغبة في أن «تكون» كائناً معيناً وهو كائن ـ في ـ ذاته لذاته، وله وجود مثالي. من ناحية أخرى، تحدد الرغبة نفسها في الغالبية الواسعة من الحالات[8] كعلاقة بكائن في ـ ذاته عرضي وعيني تصمم على امتلاكه. هل هناك تحدد تضافري؟ هل هاتان الخاصيتان هما متوافقتان؟ لا يمكن للتحليل النفسي الوجودي أن يتيقن من مبادئه إلا إذا عرّفت الأنطولوجيا مسبقاً العلاقة بين هذين الكائنين: ما هو في ـ ذاته العيني والعرضي أي موضوع الرغبة، وما هو في ـ ذاته ـ لذاته، أي المثال الأعلى للرغبة، وإلا إذا أوضحت الأنطولوجيا العلاقة التي تجمع بين الامتلاك كنموذج علاقة بكائن ـ في ـ ذاته، والكينونة بالذات كنموذج علاقة بما هو في ـ ذاته ـ لذاته. هذا ما ينبغي أن نحاوله الآن.

ما هو الامتلاك؟ أو إذا شئنا: ماذا نقصد بامتلاك موضوع بشكل عام؟ لقد رأينا أنه يمكن إرجاع مقولة الفعل تارة إلى مقولة «الكون» وطوراً إلى مقولة «الملك»، فهل ينطبق الأمر ذاته على مقولة المِلك؟

---

(8) باستثناء الحالة الحصرية التي تكون فيها الرغبة رغبة في «الكون»: رغبة في أن أكون سعيداً، في أن أكون قوياً... ألخ.

يبدو لي أن امتلاك موضوع يعني في الكثير من الحالات قدرة على استعماله. ومع ذلك، لا أكتفي بهذا التعريف: إنني أستعمل في المقهى، هذا الصحن وهذه الكأس، ومع ذلك، فإنهما ليسا لي، فلا يمكنني أن «أستعمل» تلك اللوحة المعلقة على جداري، ومع ذلك فهي لي. وكذلك ليس مهماً أن يكون لي الحق، في بعض الحالات، أن أدمر ما أمتلكه، فتعريف الملكية بهذا الحق هو أمر مجرد. وإضافة إلى ذلك، في المجتمع الذي اقتصاده «موجه»، يمكن لرب العمل أن يمتلك معمله من دون أن يكون له الحق في إغلاقه، في الإمبراطورية الرومانية، كان السيد يمتلك عبده، من دون أن يكون له الحق في قتله. وإضافة إلى ذلك، ماذا يعني هنا الحق في التدمير، والحق في الاستعمال؟ يبدو لي أن هذا الحق يحيلني إلى المجتمع، وأن الملكية تُعرّف في أطر الحياة الاجتماعية. لكن يبدو لي أيضاً أن الحق هو سالب محض، ويقتصر على منع الآخر من تدمير ما يخصني أو ما أستعمله. وهناك من سيحاول من دون شك، أن يعرّف الملكية بانها وظيفة اجتماعية. لكن، إذا كان المجتمع يمنحنا الحق في الامتلاك، وفقاً لمبادئ معينة، فلا ينبغي أن نستنتج من ذلك أن المجتمع يخلق علاقة امتلاك، بل هو في أفضل الأحوال يجعلها شرعية. وعلى العكس من ذلك، كي يتم رفع الملكية إلى مرتبة تصبح فيها مقدسة، يجب أن توجد أولاً كعلاقة يقيمها عفوياً الكائن لذاته بكائن عيني - في - ذاته. وإذا كان بإمكاننا أن نتصور للمستقبل تنظيماً اجتماعياً أكثر عدالة، لا تعود فيه الملكية الخاصة مصانة أو مقدسة - على الأقل في حدود معينة - فذلك لا يعني أن علاقة الامتلاك لن تعود موجودة، وقد تبقى هذه العلاقة، على الأقل بوصفها علاقة خاصة بين الإنسان والشيء. وهكذا، إن المجتمعات البدائية التي لا تعترف حتى الآن بشرعية العلاقة الزوجية، والتي ما زالت فيها وراثة الخصائص أمومية، فإن العلاقة الجنسية الموجودة فيها تتخذ شكل المساكنة. ينبغي التمييز إذاً بين الامتلاك والحق في الامتلاك. وينبغي للسبب نفسه، أن أرفض كل تعريف من نمط التعريف الذي قدّمه برودون (Proudhon): «الملكية، هي السرقة»، لأن هذا التعريف هو خارج الموضوع. إذ إنه قد تكون هذه الملكية نتاج السرقة، وقد تؤدي المحافظة على هذه الملكية إلى نهب الآخر وسلبه. لكن، مهما تكن أصولها ومفاعيلها، فإنه يمكن وصف الملكية وتعريفها بحد ذاتها، فالسارق يعتبر نفسه مالكاً للمال الذي سرقه. المقصود إذاً هو وصف دقيق لعلاقة السارق بالمال المسروق، ولعلاقة المالك الشرعي بالملكية التي «اكتسبها بطريقة شريفة».

إذا تفحصت الموضوع الذي أملكه، أرى أن صفة المملوك لا تدل عليه من حيث هي تسمية خارجية لعلاقة خارجانية بي، لكن هذه الصفة تعرّفه بعمق، على العكس من ذلك، إذ تبدو لي وللآخرين كجزء من وجوده. وذلك إلى حد أنه يمكن تعريف بعض الرجال في المجتمعات البدائية، بالقول إنهم مملوكون، إنهم بحد ذاتهم مِلك (غيرهم)، وهذا ما تعبر عنه أيضاً المآتم البدائية حيث يُدفن الموتى مع الأغراض التي تخصهم. إن التفسير العقلي القائل «كي يمكنهم استعمال هذه الاغراض»، جاء بطبيعة الحال متأخراً. يبدو أنه في العصر الذي ظهر فيه عفوياً هذا النوع من التقاليد، لم يكن يبدو من الضروري التساؤل حول هذه المسألة. فقد كانت للمواضيع هذه الصفة الفريدة بأنها للموتى، وكانت تشكل مع الميت كلا موحداً، فلم تكن مسألة دفن الفقيد من دون أغراضه المستعملة تختلف عن مسألة دفنه مثلاً من دون إحدى ساقيه. إن الجثة والكأس التي كان يشرب بها، والسكين التي كان يستعملها تشكل كلها ميتاً واحداً. وإن التقليد القائم على حرق الأرامل في المالابار (Malabar)، يمكن فهمه جيداً من جهة المبدأ القائم عليه: قد كانت المرأة مملوكة، فالميت يجرها معه إلى موته، إذ إنها ميتة من حيث القانون، ولم يبق سوى مساعدتها على الانتقال من الموت القانوني إلى الموت الفعلي. أما الأغراض غير القابلة لأن تُدفن مع الميت، فتصبح مسكونة بالأرواح. والشبح ليس سوى تجسيد مادي ملموس لكون المنزل والأثاث أغراضاً مملوكة. القول إن المنزل مسكون بالأرواح، يعني أنه لا المال ولا الحزن يمكنهما إزالة الواقعة الميتافيزيقية والمطلقة التي هي امتلاك المنزل من قبل شاغله الأول. صحيح أن الأشباح التي تسكن القصور القديمة المحاطة بالأشجار، هي آلهة المنازل الرومانية المجردة من ألوهيتها. لكن، من هي هذه الآلهة، إن لم تكن طبقات من الامتلاك تغطي جدران المنزل وأثاثه؟ إن العبارة التي تدل بالذات على علاقة الغرض بمالكه تدل كفاية على التأثير العميق للامتلاك: إن كون الشيء مملوكاً، يعني كونه ملكاً لـ (مالك). ذلك يعني أن الغرض المملوك، يصيبه الامتلاك في كينونته. وكما رأينا، يؤدي تدمير المالك إلى تدمير مبدئي وقانوني للمملوك، والعكس بالعكس، إن بقاء المملوك يؤدي إلى بقاء المالك من حيث المبدأ والقانون. إن صلة الامتلاك صلة كون داخلية، فأنا أتعرّف إلى المالك عبر الغرض الذي يملكه وبواسطة هذا الغرض. هذا هو بالطبع تفسير أهمية الرفات، ولا نعني بذلك الرفات الدينية فحسب، بل تعني أيضاً وبشكل خاص، مجموعة ممتلكات رجل مشهور (متحف فيكتور هوغو

(Victor Hugo)، أغراض كانت تخص بلزاك (Balzac) وفلوبير. . . إلخ) نحاول أن نجد فيها من جديد: «ذكريات» ميت عزيز، تبدو كانها «تخلد» ذكراه.

هذه الصلة الداخلية والأنطولوجية بين المملوك والمالك (التي حاولت بعض التقاليد، كتقليد الوسم، أن تجسدها مادياً) لا يمكن تفسيرها بنظرية «واقعية» للامتلاك. إذا كان صحيحاً أن الواقعية تُعرّف بأنها عقيدة تجعل من الذات الفاعلة والموضوع جوهرين مستقلين ويمتلكان الوجود لذاته وبذاته، فلا يعود ممكناً تصور الامتلاك وكذلك تصور المعرفة التي هي أحد أشكال الامتلاك؛ فالمعرفة والامتلاك سيبقيان علاقات خارجية تجمع مؤقتاً الذات الفاعلة والموضوع. لكننا رأينا أن الوجود الجوهري يجب أن يُنسب إلى الموضوع المعروف. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الملكية عامة: إن الموضوع المملوك الذي يوجد في ـ ذاته، يُعرّف بأنه ثابت، وخارج الزمنية ولديه اكتفاء كينوني، وباختصار فهو يعرّف بأنه جوهر. ينبغي إذاً أن ننسب عدم الاستقلالية إلى الذات الفاعلة. لا يمكن لجوهر أن يمتلك جوهراً آخر، وإذا أدركنا عبر الأشياء، صفة معينة للأشياء «المملوكة»، فذلك لأن العلاقة الداخلية بين ما هو لذاته وما هو في ـ ذاته الذي يمتلكه، تستمد في الأصل، منشأها من عدم كفاية كينونة ما هو لذاته. ومن البديهي أن الموضوع المملوك لا يتاثر واقعياً بعملية الامتلاك، مثلما لا يتأثر الموضوع المعروف بالمعرفة: إنه يبقى كما هو من دون أن يمس (ما عدا الحالة التي يكون فيها المملوك كائناً إنسانياً، عبداً، عاهرة. . . إلخ). لكن صفة المملوك هذه تؤثر فيه ذهنياً بدلالتها: باختصار، أن معنى «المملوك» هو في أنه يعكس هذا الامتلاك ويكشفه لما هو لذاته.

إذا كان المالك والمملوك قد وحّدتهما علاقة داخلية مبنية على عدم كفاية كينونة ما هو لذاته، فإن المسألة التي تطرح هي تحديد طبيعة ومعنى هذا الثنائي الذي يشكلانه. بما أن العلاقة الداخلية تركيبية، فهي توحِّد بين المالك والمملوك. ذلك يعني أن المالك والمملوك يكوّنان على المستوى الذهني، واقعاً فريداً. الامتلاك، يعني اتحاد المالك بالمملوك، وإرادة الامتلاك، تعني إرادة الاتحاد بالموضوع عبر هذه العلاقة. وهكذا، فإن الرغبة في موضوع خاص ليست مجرد رغبة في هذا الموضوع، بل هي رغبة في الاتحاد بهذا الموضوع عبر علاقة داخلية، بحيث تشكّل الرغبة مع الموضوع وحدة «المالك ـ المملوك». إن الرغبة في «الملِك» يمكن إرجاعها إلى الرغبة في إقامة علاقة «كون».

كي نحدد هذه العلاقة، فإن الملاحظات السابقة حول تصرفات العالِم والفنان والرياضي ستفيدنا كثيراً. لقد اكتشفنا في كل تصرف من هذه التصرفات موقفاً استحواذياً. وقد تميّز الامتلاك في كل حالة، بأن الموضوع المملوك ينبثق ذاتياً منا وهو في الوقت نفسه، على علاقة خارجانية لامبالية بنا. إن ما هو «لي» يبدو إذاً كعلاقة «كون» تتوسط الداخلانية المطلقة لـلأنا والخارجانية المطلقة لـغير الأنا. إن الأنا يصبح غير الأنا وغير الأنا يصبح الأنا وذلك ضمن علاقة توفيقية واحدة. لكن ينبغي أن نصف بشكل أفضل هذه العلاقة. في مشروع الامتلاك، نصادف كائناً لذاته غير مستقل، يفصله العدم عن الإمكانية التي هو إيّاها. وهذه الإمكانية هي إمكانية امتلاك الموضوع. ونصادف فضلاً عن ذلك، قيمة تلازم ما هو لذاته، وهي بمثابة دلالة مثالية على كائن كلي سيتحقق عبر وحدة التطابق بين الممكن وما هو لذاته الذي هو الممكن له، أي عبر وحدة التطابق التي لا تنفصم بيني وبين ما أمتلكه. هكذا، يصبح الامتلاك علاقة «كون» بين ما هو لذاته وكائن عيني في ذاته، وستكون هذه العلاقة محكومة بالدلالة المثالية على تماه بين هذا الكائن ـ لذاته وبين الكائن المملوك «في ـ ذاته».

أن أمتلك، يعني أن يكون لي هذا الموضوع، أي أن أكون الغاية الخاصة لوجود هذا الموضوع. إذا كان الامتلاك معطى بشكل كامل وعيني، فإن المالك هو علة وجود الموضوع المملوك. إنني أملك قلم الحبر هذا، ذلك يعني: هذا القلم موجود لي، وقد صُنع لي. وإنني أنا من يصنع أصلاً الموضوع الذي أريد امتلاكه، فقوسي وسهامي تعني مواضيع قد صنعتها لنفسي. وتقسيم العمل لا يزيل هذه العلاقة، بل يجعلها باهتة. والبذخ هو إفساد لهذه العلاقة: في الشكل البدائي للترف، أمتلك موضوعاً جعلت أناساً غيري يصنعونه لأجلي (عبيد، خدم ولدوا في المنزل)، فالترف هو إذاً شكل الملكية الأكثر قرباً من الملكية البدائية، إنه أفضل ما يلقي الضوء على علاقة الخلق التي تكوّن الامتلاك في الأصل. إن هذه العلاقة تُحجب ولا تُلغى في المجتمع الذي يكون فيه تقسيم العمل متطوراً إلى الحد الأقصى: الموضوع الذي أملكه هو موضوع قد اشتريته. إن المال يمثل قوتي، فهو امتلاك بحد ذاته أقل مما هو أداة للامتلاك. لذلك، يتلاشى المال أمام إمكانية الشراء، ما عدا في حالة البخل الخاصة جداً، إنه عابر، وهو مصنوع لكشف الموضوع والشيء الملموس؛ فليس له سوى وجود

انتقالي. لكنه يبدو لي كقوة خلاقة: إن شراء موضوع ما، هو عمل رمزي يصلح لخلق الموضوع. لذلك فإن المال مرادف للقدرة، وذلك ليس لأنه يجعلنا نحصل على ما نرغب فيه فحسب، بل لأنه يمثل أيضاً بشكل خاص فعالية رغبتي من حيث هي رغبة. وبما أنني أتخطى المال تحديداً نحو الشيء، فهو من حيث إنه متجاوَز وببساطة معنيّ، يمثل صلتي السحرية بالموضوع. إنه يلغي الارتباط التقني بين الذات الفاعلة والموضوع، ويجعل الرغبة تعمل مباشرة كالتمنيات الأسطورية. توقفوا أمام واجهة أحد المحلات، ومعكم المال في الجيوب: تصبح أكثر من نصف المواضيع المعروضة ملكاً لكم. هكذا، هناك علاقة امتلاك قد قامت بواسطة المال، بين ما هو لذاته والمجموعة الكلية للمواضيع في العالم. وبواسطة المال، فإن الرغبة من حيث هي رغبة تعطي مسبقاً شكلاً للمواضيع وتخلق علاقة. وهكذا، تتمّ المحافظة على صلة الخلق بين الذات الفاعلة والموضوع، من خلال إفساد متواصل. إن الملك هو قبل كل شيء خلق. وصلة الملكية التي تقوم عندئذ هي صلة خلق مستدام: الأنا يدمج الموضوع في إطار جواري، فيتحدد وجوده بالموقف الذي أوجد فيه، وباندماجه في هذا الموقف بالذات. ليس مصباحي هو هذه اللمبة الكهربائية، وعاكس النور هذا، وتلك الدعامة من الحديد المصنوع فحسب، إنه قدرة معينة على إنارة هذا المكتب وهذه الكتب وهذه الطاولة، إنه درجة معينة من الضوء المرافق لعملي الليلي، المرتبط بعاداتي في القراءة أو الكتابة في وقت متأخر، إن استخدامي لهذا المصباح يعطيه حياة وصبغة خاصة وتحديداً خاصاً، أنه هو هذا الاستخدام، ولا يوجد إلا عبره. إذا عُزل عن مكتبي وعن عملي، وُوضع بين مجموعة أشياء على أرض قاعة مبيعات، فإنه ينطفئ جذرياً، ولا يعود مصباحاً لي أنا، ولا حتى مصباحاً بشكل عام، بل يرجع إلى ماديته الأصلية. وهكذا، أنا مسؤول عن وجود ممتلكاتي ضمن النظام الإنساني، إنني أرفعها، بملكيتي لها إلى نموذج وجود وظيفي؛ وتبدو لي حياتي البسيطة خلاقة، بالضبط لأنها باستمراريتها تجعل صفة المملوك مستمرة في كل موضوع من المواضيع التي أملكها: إنني أجتذب إلى الكينونة معي، المجموعة التي تشكل جواري. وإذا انتُزعت مني، فهي تموت مثلما تموت ذراعي إذا انتُزعت مني.

لكن علاقة الخلق الأصلية والجذرية هي علاقة انبثاق. والصعوبات التي صادفتها نظرية الجوهر عند ديكارت تجعلنا نكتشف هذه العلاقة. إن ما أخلقه ـ

إذا كنت أعني أنني أخلق مادة وصورة - إنما هو أنا. إن دراما الخالق المطلق هي استحالة خروجه من ذاته، لأنه لا يمكن للمخلوق أن يكون سوى الله ذاته: من هنا، يستمد المخلوق بالفعل موضوعيته واستقلاليته لأن صورته ومادته هما مني. وحده نوع من الجمادية يمكنه أن يجعل هذا المخلوق منغلقاً من جديد أمامي، لكن كي يكون لهذه الجمادية دور تلعبه، يجب أن أدعمها في وجودها عبر خلق مستدام. وهكذا، بمقدار ما أبدو لنفسي خالقاً للمواضيع عبر علاقة الامتلاك وحدها، تكون هذه المواضيع هي أنا. القلم والغليون والثوب والمكتب والمنزل، كل هذا هو أنا. إن الكل الشامل لممتلكاتي يعكس الكل الشامل لكينونتي، فأنا هو ما أملكه، وما ألمسه على هذا الفنجان، وعلى هذا الشيء المزخرف. وهذا الجبل الذي أتسلقه، أنه أنا بمقدار ما أقهره؛ وعندما أبلغ قمته، وقد قطفت ثمرة جهودي باتخاذي هذا الموقع المطل على الوادي وعلى القمم المجاورة، يصبح هذا الموقع أنا، فالبانوراما هي أنا الممتدّ حتى الأفق لأنه لا يوجد إلا بواسطتي ولأجلي وبالنسبة إلي.

غير أن الخلق هو «مفهوم» عابر لا يستطيع أن يوجد إلا عبر حركته. إذا أوقفناه يتلاشى. إنه ينعدم في الحدود القصوى لمعناه، إما إنني لا أجد سوى ذاتيتي الخالصة، وإما إنني أصادف مادية مجردة ولامبالية، لم يعد لها أي علاقة بي. ولا يمكن تصوّر الخلق والمحافظة عليه إلا من حيث هو انتقال متواصل من طرف إلى الطرف الآخر. ينبغي عبر الانبثاق نفسه، أن يكون الموضوع كلياً أنا، وكلياً مستقلاً عني أنا. وهذا ما نعتقد أننا نحققه في الامتلاك، فالموضوع المملوك هو خلق مستدام من حيث هو مملوك، لكنه يبقى مع ذلك هناك، موجوداً بذاته، وفي - ذاته، وإذا حولت انتباهي عنه فإنه يبقى على الرغم من ذلك، موجوداً، وإذا ذهبت، فإنه يمثلني على مكتبي، وفي غرفتي وفي هذا المكان من العالم. إنه غير قابل للاختراق منذ البداية. إن قلم الحبر هذا هو كلياً أنا، إلى حد أنني لم أعد أميّزه من الكتابة التي هي عملي أنا. ومع ذلك فإنه، من جهة أخرى، يبقى سليماً كما هو، ولا يمكن لملكيتي له أن تغيّره، فليست هذه سوى علاقة ذهنية أقيمها معه. إنني أتمتع بمعنى ما، بملكيتي إذا تجاوزتها نحو استخدامها، لكنني إذا أردت أن أتأملها، فإن صلة الامتلاك تزول، ولا أعود أفهم ماذا يعني الامتلاك. الغليون هناك، على الطاولة، مستقل ولامبالٍ، أمسك به وألمسه وأتأمله كي أحقق هذا الامتلاك، ولكن، بما أن حركاتي هذه تهدف بالضبط إلى جعلي أتمتع بهذا الامتلاك، فإنها تخطئ هدفها، فليس لديّ سوى «عقب عود» جامد

بين أصابعي. لا يمكنني أن أتمتع بامتلاك أغراضي أنا، إلا حين أتجاوزها نحو هدف، وحين أستخدمها. هكذا، فإن علاقة الخلق المستدام تتضمن ما يتناقض معها أي الاستقلالية المطلقة الموجودة في ـ ذاتها للمواضيع المخلوقة. الامتلاك علاقة سحرية، فأنا هو هذه الأغراض التي أملكها، لكنها قبالتي في الخارج، وإنني أخلقها من حيث هي مستقلة عني، فما أملكه، إنما هو الأنا خارج الأنا، خارج كل ذاتية، كما لو أنه كائن في ـ ذاته يفلت مني كل لحظة وأواصل خلقه كل لحظة. لكن، بما أنني بالتحديد موجود دائماً خارج ذاتي في مكان ما، كما هو حال كائن ناقص يعلن عن وجوده بواسطة ما ليس هو عليه، فإنني حين أمتلك، أصبح مستَلباً لصالح الموضوع المملوك. في علاقة الامتلاك، يكون الطرف الأقوى هو الشيء المملوك، إذ إنني بمعزل عن هذا الشيء المملوك، لست سوى عدم يمتلك، وامتلاك محض، وكائن ناقص وغير كافٍ، تكمن كفايته واكتماله في ذلك الموضوع هناك. عندما أمتلك، أكون الأساس لذاتي من حيث إنني موجود ـ في ـ ذاته، فمن حيث إن الامتلاك خلق مستدام، أدرك أنني أساس لوجود الموضوع المملوك، لكن من حيث إن الخلق هو من جهة انبثاق، فإن هذا الموضوع ينحل في، فهو ليس سوى أنا ذاتي، ومن حيث إنه أصلاً في ـ ذاته من جهة أخرى، فهو ليس أنا، إنه أنا قبالة الأنا، إنه موضوعي، في ذاته، ثابت، عَصي على الاختراق، موجود بالنسبة إلي في علاقة خارجانية ولامبالاة. وهكذا، أنا الأساس لذاتي من حيث إن لي وجوداً لامبالياً وفي ـ ذاته بالنسبة إلى ذاتي. لكن هذا هو تحديداً مشروع ما هو في ـ ذاته ـ لذاته، لأن هذا الكائن المثالي يُعرّف بأنه ما هو ـ في ـ ذاته، وهو أساس لذاته من حيث هو لذاته، أو بأنه ما هو لذاته الذي لا يشكل مشروعه الأصلي طريقة وجود بل كينونة هي بالتحديد كينونة ـ في ـ ذاتها هي هو نفسه. وواضح أن الامتلاك ليس سوى رمز المثال الأعلى لدى ما هو لذاته، أي إنه قيمة. والثنائي ما هو لذاته المالك وما هو في ـ ذاته المملوك يصلح للكائن الذي هو موجود كي يمتلك ذاته، والذي يشكل امتلاكه لذاته خلقاً لذاته، أي الله. وهكذا، يهدف المالك إلى التمتع بوجوده في ـ ذاته، بوجوده ـ في ـ الخارج. وأنني أستعيد بالامتلاك وجوداً كموضوع مشابهاً لوجودي ـ للآخر. ومن هنا بالذات، لا يمكن للآخر أن يفاجئني: إن الكائن الذي يريد أن يجعله ينبثق، والذي هو أنا ـ الموجود ـ للغير، إنما أمتلكه أنا مسبقاً، وأتمتع به. هكذا، فإن الامتلاك هو، فضلاً عن ذلك، دفاع ضد الآخر. فما هو لي، إنما هو أنا بصفته غير ذاتيّ، من حيث إنني الأساس الحرّ له.

إلا أنه لا يمكن التركيز كثيراً على كون هذه العلاقة رمزية وذهنيّة. إنني لا أرضي رغبتي الأصلية في أن أكون عبر الامتلاك، أنا الأساس لذاتي، أكثر مما يرضي مريض فرويد عقدة أوديب لديه، عندما يحلم أن جندياً يقتل القيصر (أي أباه). لذلك، فإن الملكية تبدو للمالك دفعة واحدة كمعطى أبدي، وتبدو له في الوقت ذاته، كأنها تتطلب زمناً لامتناهياً كي تتحقق. فأي بادرة لاستخدام الملكية لا تحقق فعلاً التمتع بالامتلاك، لكنها ترتبط ببوادر امتلاك أخرى، ليس لكل بادرة منها سوى قيمة سحرية. إن امتلاك دراجة، هو القدرة أولاً على النظر إليها، ثم على لمسها. لكن اللمس ينكشف لذاته بأنه من حيث هو غير كافٍ، فما ينبغي فعله، هو القدرة على ركوبها للقيام بنزهة. لكن هذه النزهة المجانية هي نفسها غير كافية، ينبغي استخدام الدراجة للمشاركة في السباق. وذلك يحيلنا إلى استخدامات أطول وأكمل للدراجة، وإلى أسفار طويلة عبر فرنسا. لكن هذه الأسفار نفسها تتفكك إلى العديد من التصرفات الاستحواذية، يحيل كل منها إلى التصرفات الأخرى. وأخيراً، كما كان متوقعاً، كان يكفي أن أدفع نقوداً كي تكون الدراجة ملكي، لكن ستلزمني حياتي بأكملها كي أحقق هذا الامتلاك، وهذا ما أشعر به عند حصولي على الموضوع: الامتلاك مشروع يجعله الموت دائما غير مكتمل. ونحن ندرك معناه في الوقت الحاضر: ذلك أنه مستحيل أن نحقق العلاقة التي يرمز إليها الامتلاك، إذ ليس للامتلاك بحد ذاته أي طابع ملموس، فهو ليس نشاطاً واقعياً (كالأكل والشرب والنوم... إلخ)، بحيث يصلح فضلاً عن ذلك، كرمز لرغبة خاصة. إنه، على عكس ذلك، لا يوجد إلا بوصفه رمزاً، وأن رمزيته هي التي تعطيه معناه، وتماسكه ووجوده. لا يمكن إذاً أن نجد فيه تمتعاً إيجابياً بمعزل عن قيمته الرمزية، إنه ليس سوى الدلالة على تمتع أقصى (تمتع الكائن الذي هو الأساس لذاته)، يتجاوز دائماً كل التصرفات الاستحواذية الهادفة إلى تحقيقه. إن إدراك ما هو لذاته لاستحالة امتلاكه لموضوع، هو بالتحديد الذي يخلق لديه رغبة عنيفة في تدميره. أن أدمّر، يعني أن أمتص الموضوع من جديد داخل ذاتي، وأن أقيم مع كينونة الموضوع في ـ ذاتها من حيث إنه الموضوع المدمَّر، العلاقة العميقة نفسها التي أقيمها مع الموضوع الذي أخلقه. إن لهب النار التي تحرق المزرعة التي أشعلتها، تحقق شيئاً فشيئاً اندماج المزرعة بذاتي: إنها حين تنعدم، تتحول لتصبح هي أنا. وبالنتيجة، فإنني أكتشف علاقة الـ «كون» الخاصة بالخلق، لكن معكوسة، فأنا أساس مستودع الحصيد الذي يحترق، وأنا هو هذا المستودع، لأنني أدمّر وجوده. التدمير يحقق الامتلاك

ـ بشكل أدق مما يحققه الخلق تقريباً ـ لأن الموضوع المدمّر لم يعد كائناً ـ هناك كي يُظهر استحالة اختراقه، فلديه استحالة الاختراق وكفاية الكينونة اللتان كانتا تميزانه عندما كان كائناً في ـ ذاته، لكن لديه في الوقت ذاته الشفافية غير المرئية للعدم الذي أنا هو، لأنه لم يعد موجوداً. هذه الكأس التي حطمتها والتي «كانت موجودة» على الطاولة، مازالت على الطاولة لكن كشفافية مطلقة، فأنا ارى كل الكائنات من خلالها، وهذا ما حاول السينمائيون التعبير عنه بواسطة تركيب الصور فوق بعضها: الكأس المحطمة تشبه وعياً ولو أنه يستحيل إصلاحها كأي موجود ـ في ـ ذاته. إنها في الوقت ذاته كأسي بشكل إيجابي، لأن ما يحفظ الموضوع المدمّر من الأنعدام، هو أن يكون علي أن أكون ما كنت عليه: إنني أخلقه من جديد في الوقت الذي أخلق فيه ذاتي من جديد، هكذا، فإن التدمير هو إعادة خلق من حيث إنني أحمّل نفسي وحدها المسؤولية عن كينونة ما كان موجوداً بالنسبة إلى الجميع. ينبغي إذاً تصنيف التدمير بين التصرفات الاستحواذية. إضافة إلى ذلك، إن أحدى بُنى الكثير من التصرفات الاستحواذية لها طابع تدميري: الاستخدام إتلاف. حين أستخدم دراجتي أستهلكها، أي إن الخلق المستدام في الامتلاك يتجلى عبر تدمير جزئي. وهذا الاستهلاك قد يكون مزعجاً لأسباب محض نفعية، لكنه يسبب في أغلب الحالات، فرحاً سرياً، والى حد ما تمتعاً: ذلك أنه يصدر عنا، فنحن الذين نستهلك. وسنلاحظ كم تدل عبارة «استهلاك» على التدمير الاستحواذي وفي الوقت نفسه، على تمتع غذائي. الاستهلاك يعني أن نعدِّم ونأكل، إنه التدمير عبر استدماج الموضوع في جسدنا. إذا قدت دراجتي يمكنني أن أنزعج من استهلاكي للعجلات، لأنه من الصعوبة إيجاد غيرها، لكن صورة تمتعي بجسدي هي نفسها صورة امتلاك تدميري، وصورة «خلق من حيث هو تدمير». وبمجرد أن تنزلق الدراجة وتحملني، فإن حركتها تخلقها وتجعلها دراجتي أنا، لكن هذا الخلق ينطبع بعمق في الموضوع من خلال الاستهلاك الخفيف والمتواصل الذي ينقله هذا الخلق له، والذي يبدو كالوسم الذي يُفرض على العبد. الموضوع هو لي لأنني أنا الذي استهلكته، واستهلاك ما هو لي، هو الوجه الآخر لحياتي[9].

---

(9) بروِمّل (Brummell) جعل أناقته قائمة على عدم اقتناء ثياب سوى المستعمل منها بعض الشيء، وكان يخاف ممّا هو جديد: إن ما هو جديد «يُلبس نهار الأحد» لأنه ليس لأحد.

سوف تتيح لي هذه الملاحظات فهماً أفضل لمعنى بعض المشاعر أو التصرفات التي تُعتبر عادة غير قابلة لإرجاعها إلى أي سبب، كالكرم على سبيل المثال، لأن العطاء هو بالفعل شكل بدائي للتدمير. معروف أن البوتلاش (Potlatch)، وهو طقس يتم فيه تبادل الهدايا لدى الهنود الحمر وغيرهم، إنما يتضمن إتلافاً لكميات هائلة من البضائع. إن عمليات الإتلاف هذه هي تحدٍّ للآخر لأنها تقيّده. على هذا المستوى، لا فرق إذا أُتلف الموضوع أو أُعطي للآخر: في الحالتين هناك تدمير وهناك تقييد للآخر. إنني أدمر الموضوع حين أعطيه كما أدمره حين أزيله من الوجود، إذْ أنني ألغي خاصية كونه لي التي كانت شكلته عميقاً في وجوده، وأزيله من أمام ناظري، وأجعله ـ بالنسبة إلى طاولتي وغرفتي ـ موضوعاً غائباً، سأحتفظ أنا وحدي بالكينونة الشبحية والشفافة للمواضيع الماضية، لأنني أنا الذي يجعل الكائنات تتابع بعد زوالها، وجوداً «شرفياً». وهكذا، فإن الكرم هو قبل كل شيء وظيفة تدميرية. إن نوبة العطاء التي تنتاب أحياناً بعض الناس، هي قبل كل شيء نوبة تدمير، وهي تتجلى في موقف شخص موتور خارج عن طوره، وعبر «حبّ» مصحوب بتحطيم المواضيع. لكن نوبة التحطيم هذه الكامنة في أعماق الكرم، ليست سوى نوبة امتلاك. كل ما أتخلى عنه، كل ما أهبه، إنما أتمتع به مع إحساس بالتفوق عبر عطائي له، فالعطاء هو تمتع حاد وعابر كالتمتع الجنسي تقريباً: إنه تمتع بامتلاك الموضوع الذي أعطيه، فهو اتصال تدميري وتملكي. لكن العطاء يسحر في الوقت نفسه، ذلك الذي أعطيه، فيجبره على أن يعيد خلق ذلك الأنا الذي لم أعد أريده، وعلى أن يحافظ عبر خلق مستدام على هذا الأنا الذي امتلكته، وصولاً إلى حدّ تعديمه، بحيث لا يبقى منه في النهاية سوى صورة. فالعطاء هو استعباد. ولا يهمنا هذا المظهر من العطاء هنا، لأنه يتعلق خاصة بعلاقاتي بالآخر. إن ما كنا نريد الإشارة اليه، هو أن الكرم ليس معطى يستحيل إرجاعه إلى معطى آخر: العطاء هو امتلاك عبر التدمير وذلك باستخدام التدمير لاستعباد الآخر. إن الكرم هو إذاً شعور له بنية يحددها وجود الآخر، ويعبّر عن ميل نحو الامتلاك عبر التدمير. من هنا، فهو يقودنا نحو العدم أكثر مما يقودنا نحو ما هو في ـ ذاته (أنه عدم كائن ـ في ـ ذاته، وهو نفسه بطبيعة الحال في ـ ذاته، لكنه يمكنه، من حيث هو عدم، أن يتلاءم مع الكائن الذي هو عدم لذاته). إذا وجد التحليل النفسي الوجودي ما يثبت الكرم لدى شخص، عليه أن يبحث عن مشروعه الأصلي أبعد من هذا الكرم، وأن يتساءل لماذا اختار هذا الشخص أن

يمتلك عبر التدمير وليس عبر الخلق. إن الإجابة عن هذا السؤال سوف تكشف العلاقة الأصلية بالكائن الذي يشكّل الشخص المعني بهذه الدراسة.

لم تكن هذه الملاحظات تهدف إلا إلى تسليط الضوء على الطابع الذهني (المثالي) للصلة الامتلاكية وعلى الوظيفة الرمزية لكل سلوك امتلاكي. إضافة إلى ذلك، ليس الشخص ذاته هو الذي يفسر المعنى الرمزي لسلوكه. وذلك ليس لأن الترميز يتحضر في اللاوعي، بل بسبب بنية الكينونة ـ في ـ العالم بالذات. إذ رأينا في الفصل المخصص للتعالي، أن نظام الأدوات في العالم هو إسقاط لصورة عن إمكانياتي في الوجود ـ في ـ ذاته، أي صورة عما أنا عليه، لكنني لا أستطيع إطلاقاً أن أفسر معنى هذه الصورة الدنيوية، لأنه يكفي هذا الانشطار الملازم للانعكاس على الذات كي يمكنني أن أرتسم كموضوع بالنسبة إلى ذاتي. هكذا، بما أن دائرة الإنية غير نظرية وبالتالي ليس الإعلان عما أنا عليه هو طرح فكري، فإن وجود «الأنا» في ـ ذاته الذي يعكسه عليّ العالم، لا يمكنه إلا أن يبقى محجوباً عن معرفتي به. ولا يمكنني سوى أن أتكيّف معه عبر العمل التقريبي الذي يولده. بحيث إن الامتلاك لا يعني إطلاقاً أننا نعرف أن علاقتنا بالموضوع المملوك هي علاقة يتماهى فيها الخلق مع التدمير، بل نعرف تحديداً أننا ضمن هذه العلاقة أو بالأحرى أننا نحن هذه العلاقة. إن الموضوع المملوك يحمل بالنسبة إلينا، صفة يمكن إدراكها مباشرة، وهي تحوله الكلي ـ هذه الصفة هي أن هذا الموضوع لي ـ لكنه يتعذر إعطاء تفسير دقيق لهذه الصفة بحد ذاتها، فهي تنكشف عبر العمل وبواسطته، وتُظهر أن لها معنى خاصاً، لكنها تضمحل من دون أن تكشف عن بنيتها العميقة ومعناها حالما نريد اتخاذ مسافة بالنسبة إلى الموضوع بقصد تأمله. إن اتخاذ هذه المسافة بالنسبة إلى الموضوع هو بحد ذاته مدمر للارتباط التملكي: منذ لحظة، كنت منخرطاً في كلٍّ شامل مثالي، ولأنني تحديداً كنت منخرطاً في كينونتي فإنني لم يكن بإمكاني معرفتها، وبعد لحظة، تحطم هذا الكل الشامل، وليس بإمكاني أن أكتشف معناه من خلال القطع المفككة التي كانت تكوّنه، مثلما هو بيّن في تلك التجربة التأملية التي يقوم بها بعض المرضى رغماً عنهم والتي نسميها «فقدان وحدة الشخص». نحن مضطرون إذاً للجوء إلى التحليل النفسي الوجودي كي نكتشف في كل حالة خاصة معنى هذا التركيب المكوّن للامتلاك الذي حددنا معناه العام والمجرد بواسطة الأنطولوجيا.

يبقى علينا أن نحدّد بشكل عام دلالة الموضوع المملوك. ولا بد لهذا البحث من أن يكمل معرفتنا بمشروع الامتلاك. ماذا نحاول إذاً أن نمتلك؟

يبدو لنا بوضوح على المستوى التجريدي، أننا من ناحية، نهدف أصلاً إلى امتلاك كينونة الموضوع أكثر مما نهدف إلى امتلاك طريقة وجوده. ذلك أننا نرغب في امتلاكه بوصفه الممثّل العيني للوجود ـ في ـ ذاته، أي إننا نرغب في أن ندرك أنفسنا كأساس لوجوده من حيث إنه هو نحن على المستوى الذهني المثالي. كما يبدو لنا من ناحية أخرى، على المستوى التجريبي، أن الموضوع المملوك لا يساوي شيئاً بحد ذاته بمفرده، ولا في استخدامه الفردي. ولا معنى لأي امتلاك فريد بمعزل عن امتداداته غير المحدودة. إن قيمة قلم الحبر الذي أمتلكه هي كقيمة كل أقلام الحبر، لأنني أمتلك صنف أقلام الحبر من خلاله هو، لكنني فوق ذلك، أمتلك من خلاله إمكانية الكتابة ورسم الخطوط بطريقة معينة وبلون معين (إذ إنني أمتلك أيضاً الأداة نفسها والحبر الذي أستخدمه): هذه الخطوط وألوانها ومعناها تتكثف فيه، وكذلك الورق ومعاكسته الخاصة ورائحته... إلخ، فيحصل في كل امتلاك، ذلك التركيب الذي يدعوه ستندال «الاستقطاب النفسي» (التبلور) في وصفه لحالة الحب وحدها. إن كل موضوع مملوك يبرز على خلفية عالم، يُظهر العالم بأكمله، كما تُظهر المرأة المعشوقة السماء والشاطئ والبحر التي كانت تحيط بها عندما ظهرت. إن امتلاك هذا الموضوع هو إذاً امتلاك رمزي للعالم. ويمكن لكل واحد منا أن يتعرف إلى هذا الأمر بالرجوع إلى تجربته. بالنسبة إلي، سأذكر مثلاً شخصياً، ليس كبرهان بل كدليل للقارئ في بحثه.

منذ عدة سنوات، اضطررت لاتخاذ قرار بالتوقف عن التدخين. كانت البداية قاسية، لكنني في الحقيقة لم أكن أكترث لطعم التبغ الذي سأفقده بقدر اكتراثي لمعنى عملية التدخين. لقد حصل استقطاب نفسي كلي: كنت أدخن أمام عرض مسرحي، وصباحاً خلال عملي، ومساءً بعد العشاء، وكان يبدو لي أنني، حين أتوقف عن التدخين، سأجرد العرض المسرحي من أهميته ووجبة المساء من طعمها، وعملي الصباحي من حيويته الناضرة. ومهما يكن الحدث غير المنتظر الذي يسترعي انتباهي، فقد كان يبدو لي أنه يفقد الكثير من قيمته منذ اللحظة التي لم أعد أستطيع فيها أن ألقاه وأنا أدخن. إن قابلية ـ الأشياء ـ لأن ـ ألقاها ـ وأنا أدخن: هي الصفة الملموسة التي توسعت لتشمل كل الأشياء بشكل عام. فقد كان يبدو لي أنني سأنتزع منها هذه الصفة وأن الحياة فقدت شيئاً من قيمتها وسط

هذا الإفقار الشامل. إلا أن التدخين هو ردة فعل تقوم على الامتلاك المدمِّر، فالتبغ هو رمز للكائن الذي «أملكه»، لأنني أدمره على وقع نَفَسي بطريقة «التدمير المستدام»، وينتقل إلى داخلي حيث يتجلى تغيره رمزياً عبر تحول الجسم الصلب المستهلك إلى دخان. إن الارتباط بين المشهد الذي أراه وأنا أدخن، وبين هذه التضحية الصغيرة المتعلقة بالمحرقة هو أن هذه التضحية هي كما رأينا بمثابة رمز لذلك المشهد، ذلك يعني إذاً أن ردة فعل التملك التدميري للتبغ كانت تساوي رمزيا تدميراً تملكياً للعالم بأكمله. إن العالم هو الذي كان يحترق من خلال التبغ الذي كنت أدخنه، وهو الذي كان يدخن نفسه فيتحول إلى بخار كي يدخل فيّ من جديد. لقد كان عليّ، كي أحافظ على قراري، أن أحقق إزالة ذلك الاستقطاب النفسي، أي أن أرجع التبغ إلى حجمه الطبيعي من دون أن أتنبه كثيراً إلى ذلك: إنه مجرد عشبة تحترق: قطعتُ صلاتي الرمزية بالعالم، واقتنعت بأنني لن أنتزع شيئاً من المسرحية والمشهد والكتاب الذي كنت أقرؤه إذا واجهتها من دون غليوني، أي إنني تكيفت مع أساليب امتلاك للمواضيع تختلف عن هذا الطقس القائم على التضحية المتعلقة بمحرقة التبغ. وبمجرد أن اقتنعت بذلك، لم يعد لأسفي أهمية كبيرة: لقد أسفت لأنني لن أشم رائحة الدخان، ولن أحس بين أصابعي بحرارة محرق التبغ في الغليون... إلخ. لكن أسفي أصبح بالنتيجة مجرداً من أي تاثير ويمكنني تحمله.

وهكذا، إن ما نرغب في امتلاكه بشكل أساسي، في الموضوع، إنما هو كينونته، ومن خلالها العالم. هاتان الغايتان للامتلاك ليستا في الواقع سوى غاية واحدة، إذ إنني أبحث ما وراء الظاهرة عن امتلاك كينونة الظاهرة. لكن هذه الكينونة المختلفة عن ظاهرة الكينونة، هي كما رأينا، كينونة ـ في ـ ذاتها وليست كينونة شيء خاص كهذا فحسب. وهذا ليس انتقالاً من الخاص إلى العام، بل بالأحرى تصبح هذه الكينونة التي نتأملها في حقيقتها العينية، نتيجة لذلك، كينونة للكل الشامل. هكذا تبدو لنا علاقة الامتلاك بوضوح: أن نمتلك، يعني أننا نريد امتلاك العالم من خلال موضوع خاص. وبما أن الامتلاك يُعرَّف بأنه جهد نبذله كي ندرك أنفسنا بوصفنا أساساً لكائن من حيث هو نحن على المستوى الذهني، فإن كل مشروع امتلاك يهدف إلى جعل ما هو لذاته أساساً للعالم أو للكل الشامل الملموس للوجود ـ ذاته من حيث إن هذا الكل الشامل هو، ككل شامل، ما هو لذاته نفسه الموجود على طريقة ما هو في ـ ذاته. الكينونة ـ في ـ العالم

تعني التصميم على امتلاك العالم، أي إدراك العالم بأكمله من حيث إنه هو الذي ينقص ما هو لذاته كي يصبح في ـ ذاته ـ لذاته، وتعني الانخراط في كل شامل هو بالتحديد مثال أعلى أو قيمة أو كل شامل مفكك، ويكوّنه على المستوى المثالي (الذهني) اندماج بين ما هو لذاته ككل شامل مفكك عليه أن يكون ما هو عليه، والعالم من حيث إنه كل شامل للوجود ـ في ـ ذاته وهو ما هو عليه. ينبغي أن يكون مفهوماً أن مشروع ما هو لذاته لا يهدف إلى تأسيس كائن على المستوى العقلي، أي كائن يتصوره أولاً كصورة ومادة، ثم يمنحه في ما بعد وجوداً: إذ إن هذا الكائن سيكون تجريداً محضاً وعاماً، ولا يمكن أن يكون تصوره سابقاً للوجود ـ في ـ العالم، بل هو، على عكس ذلك، يفترض أصلاً هذا الوجود، كما يفترض فهماً ماقبل أنطولوجيّ لكائن عينيّ بامتياز وحاضر مسبقاً، وهو بمثابة «هناك» في كينونة ما هو لذاته الأصلية هناك، أي كينونة العالم، وإن ما هو لذاته ليس موجوداً قط كي يتصوّر أولاً الكلي، ثم يقرر في ما بعد وفقاً لمفاهيم: إنه هو خياره، ولا يمكن لخياره أن يكون مجرداً، وإلا فإن كينونة ما هو لذاته ستكون هي نفسها مجردة. إن وجود ما هو لذاته هو مغامرة فردية ولا بد للخيار أن يكون خياراً فردياً، أن يكون عينياً. ذلك يصلح للموقف عامة كما رأينا. إن خيار ما هو لذاته هو دائماً اختيار للموقف العيني في خصوصيته الفريدة. لكن ذلك يصلح أيضاً للمعنى الأنطولوجي لهذا الخيار. عندما نقول إن ما هو لذاته هو مشروع كون، فإنه لا يتصور الكائن ـ في ـ ذاته الذي يعتزم أن يكونه، كبنية مشتركة بين كل الموجودات التي هي من نمط معيّن، فمشروعه ليس تصوراً على الإطلاق كما رأينا. إن ما يعتزم أن يكونه، يبدو له ككل شامل عيني بامتياز: إنه «هذا» الكائن. ولا شك أنه يمكن أن نتوقع في هذا المشروع، إمكانيات تطور نحو الشمولية، لكن بالطريقة التي نقول فيها إن عاشقاً يحب كل النساء أو أنه يحب المرأة في امرأة واحدة. هذا الكائن العيني الذي يعتزم ما هو لذاته أن يؤسس له، لا يمكن تصوّره لأنه عيني كما رأينا منذ قليل، ولا يمكن أيضاً تخيله، لأن المتخيل عدم، وهذا الكائن هو كينونة بامتياز. ينبغي أن يوجد، أي أنه يمكن لقاؤه في الواقع، لكن هذا اللقاء ليس سوى الخيار الذي يتخذه ما هو لذاته. إن ما هو لذاته هو لقاء كخيار، أي أنه يُعرّف بأنه يختار أن يكون هو الأساس للكائن الذي يلقاه في الواقع. ذلك يعني أن ما هو لذاته، من حيث هو مشروع فردي، هو اختيار لهذا العالم من حيث هو كل شامل كينوني فردي، إنه لا يتجاوزه نحو كلية منطقية، بل نحو «حال» عينيّة جديدة للعالم ذاته، حيث

يكون الوجود في ـ ذاته وقد أسسه ما هو لذاته، أي إنه يتجاوزه نحو كائن ـ عيني ـ أبعد من الكائن ـ العيني ـ الموجود. وهكذا، فإن الكينونة ـ في ـ العالم هي مشروع امتلاك لهذا العالم، وإن القيمة التي تلازم ما هو لذاته هي الدلالة العينية على كائن فردي مكوَّن من الوظيفة التركيبية لهذا الكائن لِذاته هنا ولهذا العالم ـ هنا. حيثما هي الكينونة، ومن أي مكان تأتي، ومهما تكن الطريقة التي نتأملها فيها، أكانت في ذاتها أو لذاتها، أو المثال المستحيل لما هو في ـ ذاته ـ لذاته، فإنها في عرضيتها الأولى، مغامرة فردية.

وهكذا يمكننا أن نحدد العلاقات التي تجمع مقولة «الكون» ومقولة «الملك»، فقد رأينا أن الرغبة يمكنها أن تكون في الأصل رغبة في «الكون» أو رغبة في «الملك». لكن الرغبة في «الملك» ليست معطى يستحيل إرجاعه إلى شيء آخر، في حين أن الرغبة في «الكون» تستند مباشرة إلى ما هو لذاته، وتعتزم أن تمنحه من دون وساطة، الجدارة في أن يكون في ـ ذاته ـ لذاته، فإن الرغبة في الملك تستهدف ما هو لذاته في العالم، ومن خلال العالم. إن مشروع «الملك» يهدف بامتلاكه للعالم، إلى تحقيق القيمة نفسها التي تحققها الرغبة في «الكون». لذلك فإن هاتين الرغبتين اللتين نميّزهما بالتحليل عن بعضهما، لا يمكن فصلهما في الواقع عن بعضهما: لا نجد رغبة في «الكون» لا تضاف إليها رغبة في «الملك» والعكس بالعكس، إنهما في الحقيقة اتجاهان يتخذهما الانتباه الموجه نحو هدف واحد، أو إذا شئنا، انهما تفسيران لموقف أساسي واحد، بحيث يميل الأول إلى إعطاء الكينونة لما هو لذاته من دون مواربة، بينما يقيم الثاني دائرة الإنية أي إنه يُدخل العالم بين ما هو لذاته ووجوده. أما في ما يتعلق بالموقف الأصلي، فهو ما أنا عليه من نقص كينوني، أي إنه النقص الذي أصنعه لنفسي. لكن الكينونة التي أصفها تحديداً لنفسي كنقص لي، هي تماماً فردية وعينية إنها الكينونة التي هي موجودة مسبقاً والتي أنبثق في صميمها من حيث إنني نقص لها. وهكذا، فإن العدم بالذات الذي أنا هو، إنما هو فردي وعيني، من حيث إنه هو هذا التعديم بالذات وليس تعديماً آخر.

كل كائن ـ لذاته هو خيار حرّ، كل فعل من هذه الأفعال، أكان تافهاً كما أو مهماً، يعبّر عن هذا الخيار وينبثق منه، وهذا ما دعوناه حريتنا. وقد أدركنا الآن معنى هذا الخيار: إنه خيار الـ «كون»، إما مباشرة وإما عبر امتلاك العالم أو بالأحرى الاثنين معاً. وهكذا، فإن حريتي هي خياري أن أكون الله، وكل أفعالي

ومشاريعي تعبّر عن هذا الخيار وتعكسه بألف طريقة وطريقة، لأنه يتضمن طرقاً غير محدودة في الـ «كون» و«الملك». ويهدف التحليل النفسي الوجودي إلى أن يكتشف من خلال هذه المشاريع المرتبطة بالتجربة الملموسة، الطريقة الأصلية التي يختار فيها كل منا وجوده. سيقال لنا إنه يجب أن نشرح لماذا أختار أن أمتلك العالم من خلال «هذا الكائن» الخاص الحاضر هنا أو ذاك؟ ويمكننا الإجابة أن هذه هي بالتحديد خاصية الحرية. ومع ذلك، فإن الموضوع ذاته ليس معطى يستحيل إرجاعه إلى شيء آخر، فنحن نستهدف فيه كينونته من خلال طريقة وجوده أي كيفيته. إن الكيفية ـ وبشكل خاص النوعية المادية، سيولة الماء، كثافة الحجر... إلخ ـ التي هي طريقة «كون» لا تعمل سوى على استحضار الكائن بطريقة معينة؛ فما نختاره إنما هو إذاً طريقة معينة ينكشف فيها الكائن ويجعلنا نمتلكه. الأصفر والأحمر، طعم البندورة أو البازيلا، الخشن والناعم... كلها ليست بالنسبة إلينا معطيات يستحيل إرجاعها إلى غيرها: إنها تعبّر رمزياً بنظرنا عن طريقة معينة لتجلي الكينونة فيها، ونستجيب بالاشمئزاز أو بالرغبة حسبما نرى الكينونة تلامس سطحها بطريقة أو بأخرى. ويتوجب على التحليل النفسي الوجودي أن يستخرج المعنى الأنطولوجي لهذه الصفات. بهذه الطريقة فقط ـ وليس بتأملات فكرية حول الجنسانية ـ سوف نفسر مثلاً ثوابت معينة في «التخيلات» الشعرية («الجيولوجي» عند رامبو (Rimbaud)، و«سيولة الماء» عند بو (Poe))، أو سوف نفسر بكل بساطة، ميول كل منا، هذه الميول الشهيرة التي يقال عنها إنها غير قابلة للنقاش، من دون التنبه إلى أنها ترمز، على طريقتها، إلى «رؤية للعالم»، إلى خيار كلي في الوجود، ومن دون التنبه إلى إنه، من هنا، يأتي وضوحها البديهي في نظر الذي يجعلها ميوله. يجدر بنا إذاً أن نرسم هنا، لهذه المهمة الخاصة بالتحليل النفسي الوجودي، مخططاً تمهيدياً بحيث تستوحي منه الأبحاث المقبلة، لأنه إذا كان مستحيلا إرجاع الخيار الحر إلى شيء آخر، فهذا ليس على مستوى الميل لما هو حلو أو مر... إلخ، بل على مستوى اختيار مظهر من الكينونة ينكشف من خلال ما هو حلو أو مر وبواسطته... إلخ.

III ـ في الكيف من حيث هو كاشف للكينونة

المقصود بكل بساطة هو محاولة القيام بتحليل نفسي للأشياء. وهذا ما حاول السيد باشلار (M. Bachelard) القيام به بكثير من الجدارة في كتابه الأخير **الماء والأحلام** (*L'Eau et les rêves*). يتضمن هذا المؤلف الكثير من الوعود

والآمال الكبيرة، فاكتشاف «الخيال المادي» هو بشكل خاص اكتشاف حقيقي. في الحقيقة إن لفظة «خيال» لا تناسبنا، وكذلك لا تناسبنا تلك المحاولة للبحث ما وراء الأشياء وماديتها اللزجة، أو الصلبة أو السائلة، عن «الصور» التي نسقطها عليها، فالإدراك الحسي لا يجمعه أي قاسم مشترك مع الخيال، كما برهنا على ذلك في مكان آخر[10]: إنه يستبعده بشكل صارم، والعكس بالعكس. ليس الإدراك الحسي إطلاقاً نتاجاً لجمع صور بأحاسيس: يجب أن نستبعد كلياً تلك الطروحات الناشئة عن النظرية الترابطية، ومن ثمّ، فإنه لا يتوجب على التحليل النفسي أن يبحث عن صور، بل عليه أن يوضح معاني تخصّ الأشياء في الواقع. ولا يوجد أي شك بأن المعنى «الإنساني» لما هو «لزج» و«دبق»... إلخ، لا يخصّ ما هو في ـ ذاته. لكن الاحتمالات الموجودة بالقوة لا تخصّه أيضاً كما رأينا، ومع ذلك إنها هي التي تشكّل العالم. إن الدلالات المادية، والمعنى الإنساني لقناديل الثلج، ولما هو مغطى بالحبوب، ولما هو متراكم ولما هو مدهن... إلخ، هي واقعية كالعالم، لا أكثر ولا أقل، والمجيء إلى العالم هو انبثاق وسط هذه الدلالات. لكن لا شك أن هناك فرقاً بسيطاً على مستوى المصطلحات. يبدو السيد باشلار أكثر جرأة، ويبدو أنه يقدّم جوهر فكره عندما يتحدث في محاضراته، عن تحليل نفسي للنباتات، أو عندما يعنون أحد مؤلفاته **تحليل نفسي للنار** (*Psychanalyse du feu*)، فالمقصود هو أن يطبّق على الأشياء، وليس على الذات، منهجاً للتفسير الموضوعي، لا يفترض أي إحالة مسبقة إلى الذات الفاعلة. عندما أريد مثلاً أن أحدّد المعنى الموضوعي للثلج، أرى مثلاً، أنه يذوب على درجات معينة من الحرارة، وأن ذوبانه هذا هو موته. إنها بكل بساطة ملاحظة موضوعية. وعندما أريد أن أحدّد دلالة هذا الذوبان، عليّ أن أقارنه بمواضيع أخرى موجودة في مناطق وجود أخرى، لكنها موضوعية ومتعالية مثله، أفكار، صداقات وأشخاص، بحيث يمكنني أن أقول عنها أيضاً إنها تذوب (الدراهم تذوب في يديّ، وفي السباحة أنا أذوب في الماء؛ هناك أفكار معينة بمعنى دلالات اجتماعية موضوعية ـ تكبر «ككرة الثلج»، وأفكار أخرى تذوب[11]؛ كم أصبح هذا الشخص نحيلاً، لقد ذاب)؛ ولا شك أنني سأحصل

(10) انظر: Jean-Paul Sartre, *L'Imaginaire: Psychologie phénoménologique de l'imagination* (Paris: Gallimard, 1940).

(11) لنتذكّر أيضاً «العملة الذائبة» عند دالادييه (Daladier).

هكذا على علاقة معينة تربط بين أشكال معينة للوجود وأشكال أخرى. إن المقارنة بين الثلج الذائب وبعض الأشكال الأخرى الأكثر غموضاً للذوبان (مثلاً في محتوى بعض الأساطير القديمة: الخياط في قصص غريم (Grimm) أخذ قطعة جبن بين يديه، وأوهم الناس بأنها حجر، ضغط عليها بقوة بحيث بدأ يقطر منها بعض الحليب، فاعتقد الحضور أنه جعل الحجر يقطر، وأنه عصر سائله) يمكنها أن تطلعنا على السيولة الخفية للأجسام الصلبة بالمعنى الذي تحدث فيه أوديبرتي (Audiberti) بإلهام، عن السواد الخفيّ للحليب. إن هذه السيولة التي لا بدّ أن تقارن نفسها بعصير الفواكه وبدم الإنسان ـ الذي هو أيضاً شيء ما من حيث هو السيولة السريّة الحيوية فينا ـ تحيلنا إلى الحبوب المتراصّة (التي تدلّ عل كيفية معينة للكينونة المحض في ـ ذاتها) وإلى الإمكانية الدائمة لتحوّلها إلى سيولة متجانسة وغير متمايزة (وتلك كيفية أخرى لهذه الكينونة في ـ ذاتها). وندرك هنا منذ البداية، المعنى الأنطولوجي للتناقض بين ما هو متواصل وما هو متقطع، بين الأقطاب الأنثوية والذكورية للعالم، التي سنرى في ما بعد تطورها الجدلي وصولاً إلى نظرية الكونتات أو الكمّات (Quanta) والميكانيكا التموجية. هكذا سيكون بإمكاننا التوصل إلى تفسير المعنى السري للثلج الذي هو معنى أنطولوجي. لكن، في كل ذلك، أين هي العلاقة بما هو ذاتي؟ وبالمخيلة؟ إننا لم نقم سوى بمقارنة بين بنى موضوعية كلياً، وبصياغة الفرضية التي يمكنها أن توحّد هذه البنى وتجمعها. لذلك فإن التحليل النفسي يتناول هنا الأشياء نفسها وليس الناس. ولذلك أيضاً سأتجنب أكثر من السيد باشلار، أن ألجأ، على هذا المستوى، إلى التخيلات المادية للشعراء، حتى لو كانوا لوترياmون (Lautréamont) ورامبو وبو. وإنه لمثير للاهتمام بالتأكيد أن نبحث عن التخيلات الحيوانية لدى لوترياmون ذاته، لكن إذا رجعنا في هذا البحث، إلى ما هو ذاتي، فلن نتوصل إلى نتائج ذات معنى حقيقي إلا إذا رأينا لدى هذا الشاعر أفضلية أصلية لفهم الطبيعة الحيوانية[12]، وإذا كنا قد حددنا مسبقاً المعنى الموضوعي للحيوانية. لأنه إذا كان لوترياmون «هو» ما يفضّله، يجب أن نعرف مسبقاً طبيعة ما يفضله. ونحن نعرف بالتأكيد أنه سوف «يضع» في الطبيعة الحيوانية شيئاً آخر، وأكثر مما أضعه أنا فيها. لكن هذه الإضافات الذاتية التي تطلعنا على هذا

(12) طبيعة حيوانية معيّنة، وهذا ما يدعوه شلر (Scheler) «قيم الحياة العضويّة».

الشاعر، قد استقطبتها البنية الموضوعية للطبيعة الحيوانية. لذلك فإن التحليل النفسي الوجودي لشخصية لوترியامون يفترض مسبقاً تفسير المعنى الموضوعي للحيوان. وإنني افكر بالمثل منذ زمن طويل، بإجراء بحث حول الخصائص الثمينة لرامبو. لكن أي معنى سيكون لهذا البحث، إذا لم نحدّد مسبقاً دلالة ما هو جيولوجي بشكل عام؟ سيقال إن أي دلالة تفترض الإنسان. ونحن نقول الشيء نفسه، إلا أن الإنسان الذي هو تعالٍ، يعطي الموضوع دلالته بانبثاقه هو بالذات، وبسبب بنية التعالي ذاتها، فإن هذا الموضوع الذي يحمل دلالة، يدلّ على متعاليات أخرى يمكن تفكيك رموزها من دون اللجوء إلى الذاتية التي جعلته موضوعاً يحمل دلالة. إن الطاقة الكامنة في الجسم هي صفة موضوعية لهذا الجسم، ويجب أن نحسبها موضوعياً آخذين بعين الاعتبار فقط ظروفاً موضوعية. ومع ذلك، لا يمكن للطاقة أن تسكن جسماً إلا في عالم يرتبط ظهوره بظهور ما هو لذاته. وسوف نكتشف بالمثل عبر تحليل نفسي صارم في موضوعيته، احتمالات أخرى موجودة بالقوة وبشكل أعمق في مادة الأشياء، وتبقى متعالية بالتمام مع أنها تتطابق مع خيار أساسي أكثر لدى الواقع ـ الإنساني، ألا وهو خيار الكينونة.

هذا يقودنا إلى أن نحدّد بدقة النقطة الثانية التي نختلف فيها عن السيد باشلار. من المؤكد بالفعل أنه لا بدّ لكل تحليل نفسي من مبادئ قبْلية، ولا بدّ له بشكل خاص، من أن يعرف عما يبحث، وإلا كيف سيتمكن من العثور عليه؟ لكن بما أن التحليل النفسي لا يمكنه أن يحدّد بنفسه هدف بحثه، خوفاً من الوقوع في الحلقة المفرغة، ينبغي أن يكون هذا الهدف موضوعاً لمسلّمة ـ أو أن نطلبه من التجربة ـ أو أن نحدّده بواسطة مذهب معرفي آخر. من البديهي أن الليبيدو الفرويدي مجرد مسلّمة، وتبدو إرادة القوة عند أدلر تعميماً من دون منهج للمعطيات الأمبيريقية ـ ويجب أن تكون من دون منهج لأنها هي التي تسمح بإرساء قواعد منهج في التحليل النفسي. يبدو أن السيد باشلار قد استند إلى هؤلاء السابقين له، ويبدو أن مسلّمة الجنسانية سيطرت على كل أبحاثه، وفي أحيان أخرى، تحيلنا إلى الموت، إلى رضة الولادة والى إرادة القوة؛ وباختصار، يبدو أن تحليله النفسي واثق بمنهجه أكثر مما هو واثق بمبادئه، ولا شك أنه يعتمد على نتائجه لإلقاء الضوء على الهدف الدقيق لبحثه. لكن هذا يعني أنه يضع المحراث أمام الثيران، فلا يمكن للنتائج إطلاقاً أن تؤسس للمبدأ، مثلما لا يمكن لعملية جمع لأساليب محدودة أن تجعلنا ندرك الجوهر. يبدو لنا إذاً أنه يجب

التخلي هنا عن هذه المبادئ الأمبيريقية أو عن هذه المسلمات التي تجعل قبلياً من الإنسان، كائناً جنسياً أو إرادة قوة، وأنه يجب أن نحدّد بدقة هدف التحليل النفسي انطلاقاً من الأنطولوجيا. وهذا ما حاولناه في الفقرة السابقة. رأينا أن الواقع الإنساني، قبل أن يوصف بأنه ليبيدو أو إرادة قوة، هو خيار «كوْن» إما بشكل مباشر وإما عبر امتلاك العالم. ورأينا ـ عندما يرتكز الخيار على الامتلاك ـ أنه لا يتم اختيار كل شيء بسبب مخزونه الجنسي، بل كنتيجة للطريقة التي يعبّر فيها عن الكينونة، وللطريقة التي تلامس فيها الكينونة سطح هذا الشيء. لا بدّ إذاً لأي تحليل نفسي للأشياء ولـمادتها، من أن يهتم قبل كل شيء، بإرساء الطريقة التي يكون فيها كل شيء الرمز الموضوعي للكينونة ولعلاقة الواقع الإنساني بهذه الكينونة. ولا ننكر أنه ينبغي في ما بعد أن نكتشف رمزية جنسية متكاملة في الطبيعة ـ لكنها طبقة ثانوية يمكن إرجاعها إلى غيرها، وتفترض أولاً تحليلاً نفسياً للبنى ماقبل الجنسية. هكذا، فإن دراسة السيد باشلار عن الماء المزدحمة باللمحات البارعة والعميقة، سوف نعتبرها مجموعة إيحاءات وتشكيلة مواد ثمينة، يجب أن يستخدمها في الوقت الحاضر، تحليل نفسي يعي مبادئه.

إن ما يمكن أن تعلّمه الأنطولوجيا للتحليل النفسي، هو قبل كل شيء، الأصل الحقيقي لدلالات الأشياء وعلاقتها الحقيقية بالواقع ـ الإنساني. وحدها الأنطولوجيا تستطيع أن تضع نفسها على مستوى التعالي، وأن تدرك في لمحة البصر، الوجود ـ في ـ العالم بحدّيه الاثنين، لأنها هي وحدها التي تنطلق، في الأصل، من منظور الكوجيتو. وكذلك فإن فكرة الوقائعية وفكرة الموقف ستسمحان لنا أيضاً بأن نفهم الرمزية الوجودية للأشياء. رأينا بالفعل أنه ممكن نظرياً، ومستحيل عملياً تمييز الوقائعية عن المشروع الذي جعلها ضمن موقف. ولا بدّ لهذا الاستنتاج من أن يفيدنا هنا: لا ينبغي الاعتقاد، كما رأينا، أن «هذا الكائن» الحاضر في الخارجانية اللامبالية لوجوده، له دلالة ما بمعزل عن انبثاق ما هو ـ لذاته. من المؤكد أن كيفيته ليست شيئاً آخر سوى كينونته، كما رأينا. فقد قلنا إن اللون الأصفر ليس طريقة ذاتية لإدراك الحامض: إنه هو الحامض. وأظهرنا[13]. أيضاً أن الحامض يمتدّ بأكمله من خلال كيفياته، وتمتد كل كيفية منها من خلال الكيفيات الأخرى: وهذا ما دعوناه بالضبط «هذا الكائن» الحاضر

(13) انظر القسم الثاني، الفصل الثالث، المقطع الثالث من هذا الكتاب.

هنا. كل كيفية للكائن هي كل الكائن، إنها حضور عرضيته المطلقة، وهي خاصيّة لامبالاته التي يستحيل إرجاعها إلى شيء آخر. إلا أننا ركزنا منذ الجزء الثاني من كتابنا، على أنه، في الكيفيَّة بالذات، لا ينفصل المشروع عن الوقائعية. وقد كتبنا بالفعل: «كي تكون ثمة كيفية، ينبغي أن يكون ثمة كينونة لعدم هو بطبيعته ليس كائناً. .. الكيفية هي الكائن بأكمله وقد انكشف في حدود حضوره الذي نعبّر عنه بالقول «ثمة» أو «هناك».س وهكذا، لا يمكننا منذ البداية أن نضع دلالة الكيف في خانة الكائن في ذاته لأن ذلك يفترض مسبقاً «حضوراً» لهذا الكائن، أي يفترض وساطة ما هو لذاته المعدّمة، كي تكون هناك كيفيات حاضرة. لكننا نفهم بسهولة انطلاقاً من هذه الملاحظات، أن دلالة الكيفية تدل بدورها على شيء ما يعزّز الحضور «هناك»، لأننا نستند إليها بالضبط كي نتجاوز الحضور «هناك» نحو الكينونة كما هي في ذاتها بشكل مطلق. بهذا المعنى، هناك في كل إدراك لكيفية معينة، مجهود ميتافيزيقي للإفلات من وضعنا، ولاختراق غلاف العدم المحيط «بحضور» الكائن «هناك»، وللوصول إليه في ذاته. لكننا لا نستطيع بديهياً سوى أن ندرك الكيف كرمز لكائن يفلت منا كلياً، مع أنه كلياً هنــاك أمامنا، أي لا يمكننا في المحصلة سوى أن نجعل الكائن المكشوف يعمل كرمز للكينونة ـ في ـ ذاتها. ذلك يعني بالضبط أنه قد تشكّلت بنية جديدة للحضور «هناك»، وهي الطبقة التي تحمل دلالة، مع أنها تنكشف ضمن الوحدة المطلقة لمشروع أساسي واحد. وهذا ما سندعوه المحتوى الميتافيزيقي لكل كشف حدسي للكينونة؛ وهذا ما يترتب علينا التوصل إليه وكشفه بواسطة التحليل النفسي. ما هو المحتوى الميتافيزيقي للأصفر وللأحمر، للناعم وللخشن؟ ما هو المُعامل الميتافيزيقي للحامض وللماء، وللزيت؟ وهو سؤال سنطرحه بعد هذه الأسئلة الأولية. هناك العديد من المشاكل التي سيتوجب على التحليل النفسي أن يحلّها إذا أراد أن يفهم يوماً ما لماذا يحب بيار البرتقال ويخاف من الماء، لماذا يأكل عن طيب خاطر البندورة (الطماطم) ويرفض أن يأكل الفول، ولماذا يتقيأ إذا أُجبر على ابتلاع المحار والبيض النيئ.

إلا أننا اظهرنا أيضاً خطأ الاعتقاد بأننا، مثلاً، «نسقط» استعداداتنا العاطفية على الشيء كي نضيئه أو نلوّنه. رأينا أولاً منذ مدة طويلة أن الشعور ليس إطلاقاً استعداداً داخلياً، بل هو علاقة تُموضع وتتجاوز وتعلن ما هي عليه بالنسبة إلى موضوعها. لكن، ليس هذا كل شيء: ثمة مثل سيُظهر لنا أن التفسير بواسطة

الإسقاط (هذا هو معنى الجملة الشهيرة: «المشهد هو حالة نفسية») إنما هو استدلال ينطلق من مبدأ ينبغي إثباته أصلاً. لنأخذ مثلاً كيفية خاصة: هي اللزِج أي الدبِق. من المؤكد أنها تعني بالنسبة إلى الراشد الأوروبي مجموعة خصائص إنسانية وأخلاقية يمكن إرجاعها بسهولة إلى علاقات وجود. قبضة اليد يمكن أن تكون لزجة، وكذلك الابتسامة والفكرة والشعور. فما هو مشترك بينها هو أنني اختبرت تصرفات معينة ومواقف أخلاقية معينة تزعجني وأدينها، وأنني من ناحية أخرى، لدي حدس حسّي بما هو لزج، ثم سأقيم ارتباطاً بين هذه المشاعر واللزوجة بحيث تحمل صفة «لزج» أو «دبق» كرمز لصنف كامل من المشاعر والمواقف الإنسانية. إنني سأعطي إذاً صفة «لزج» أبعاداً جديدة وذلك لأنني أسقط عليها معرفتي المتعلقة بصنف من التصرفات الإنسانية. لكن، كيف يمكنني أن أقبل هذا التفسير القائم على الإسقاط؟ إذا افترضنا أننا أدركنا المشاعر أولاً ككيفيات نفسية خالصة، كيف يمكننا أن ندرك علاقتها بصفة أي باللزج؟ إن الشعور الذي يُدرَك في نقائه النوعي، لا يمكنه أن ينكشف إلا كاستعداد محض من دون امتداد مكانيّ، يستحق اللوم بسبب علاقته بقيم وبنتائج معينة، أنه لا «يكوّن صورة» في أي حال من الأحوال، إذا لم تكن الصورة معطاة مسبقاً. ومن جهة أخرى، إذا كان ما هو لزج لا يحمل أصلاً معنى عاطفياً، وإذا لم يتجل إلا ككيفية مادية معينة، فلا نرى كيف يمكنه أن يمثل رمزياً وحدات نفسية معينة. وباختصار، كي نقوم بوعي وبوضوح، بإرساء علاقة رمزية بين اللزوجة «الدبقة» والدناءة «الملطخة بالزفت» لدى بعض الأفراد، علينا أن ندرك مسبقاً الدناءة في اللزوجة، واللزوجة في بعض مظاهر الدناءة، وينتج عن ذلك إذاً أن التفسير القائم على الإسقاط لا يشرح شيئاً، لأنه يفترض ما ينبغي شرحه. وإذا أفلت، فضلاً عن ذلك، من هذا الاعتراض المبدئي، فإنه سيصادف اعتراضاً آخر مستمداً من التجربة، ولا يقلّ حدة: إن التفسير القائم على الإسقاط يفترض بالفعل أن يكون الشخص الذي هو مصدر الإسقاط، قد توصل بواسطة التجربة والتحليل إلى معرفة معينة ببنية ونتائج المواقف التي سيدعوها لزجة. والواقع أن اللجوء إلى اللزوجة، بحسب هذا التصور، لا يضيف شيئاً من حيث هو معرفة، إلى اختبارنا للدناءة البشرية، فهو يصلح في الأكثر كوحدة موضوع فكري، كعنوان متخيّل لمعارف مكتسبة سابقاً. ومن جهة أخرى، إذا تفحصنا اللزوجة بكل معنى الكلمة وكحالة معزولة، فإنها تبدو مضرة على الصعيد العملي (لأن المواد اللزجة تلتصق باليدين، وبالثياب ولأنها توسّخها) لكنها لا تثير الاشمئزاز. لا يمكننا أن نفسّر

القرف الذي تثيره إلا عندما تلوث هذه الكيفية المادية كيفيات أخلاقية معينة. لا بدّ من أن يكون هناك ما يشبه تعلّم القيمة الرمزية لما هو لزج. لكن الملاحظة تعلّمنا أن أصغر الأطفال يُظهرون اشمئزازاً حيال ما هو لزج كما لو أنه كان ملوثاً مسبقاً بما هو نفسي، كما تعلّمنا أنهم يفهمون، بمجرّد أن يبدأوا بالتكلم، قيمة الكلمات «رخو»، «سافل»... إلخ، التي تستعمل لوصف المشاعر. كل شيء يحصل كما لو أننا انبثقنا في عالم حيث المشاعر والأفعال مشحونة كلياً بالمادية، وذات تركيبة جوهرية، وهي حقاً رخوة، مسطحة، لزجة، راقية... إلخ، وحيث الجواهر المادية لها في الأصل دلالة نفسية تجعلها منفرة، مرعبة، جاذبة... إلخ، فلا يمكن هنا أن يُقبل أي تفسير قائم على الإسقاط أو على المماثلة. وباختصار، من المستحيل أن نستمد قيمة رمزية نفسية من كيفية اللزوجة الخام لدى «هذا الكائن» الخاص الحاضر هنا، ومن المستحيل أيضاً أن نسقط هذا المعنى على «هذا الكائن» الخاص الحاضر هنا، انطلاقاً من معرفة بالمواقف النفسية المعنية. كيف ينبغي إذاً تصوّر هذا النظام الرمزي الشامل الذي يجد تعبيراً له في مواقف النفور والكره والتعاطف والانجذاب حيال مواضيع لا بدّ لماديتها أن تبقى من دون معنى من حيث المبدأ؟ كي نحرز تقدماً في هذه الدراسة، ينبغي التخلي عن عدد معين من المسلّمات. علينا بشكل خاص ألا نسلّم قبلياً بعد الآن بأن العملية التي تنسب اللزوجة إلى هذا الشعور أو ذاك، ليست سوى صورة وليست معرفة ـ علينا أيضاً أن نرفض الإقرار قبل المزيد من الاطلاع الواسع، بأن النفسية هي التي تعطي شكلاً للمادة الطبيعية بصورة رمزية، وبأن هناك أولوية لاختبارنا الدناءة البشرية على إدراك «اللزوجة» من حيث هي ذات معنى ودلالة.

لنرجع إلى المشروع الأصلي، إنه مشروع امتلاك، فهو يرغم إذاً ما هو «لزج» على كشف وجوده. بما أن انبثاق ما هو لذاته في الكينونة هو فعل امتلاك، فإن اللزِج الذي يدرَك حسياً هو «لزج يجب امتلاكه»، أي إن صلتي الأصلية باللزج هي أنني أصمم على أن أكون أساساً لوجوده، من حيث هو أنا على صعيد التصوّر الذهني. منذ البداية إذاً، يبدو لي كأنه ذاتي الممكنة التي عليّ أن أكون أساساً لها، إنه منذ البداية، قد تحوّل إلى حالة نفسية. ذلك لا يعني إطلاقاً أنني أمنحه نفساً، على طريقة الإحيائية البدائية، ولا أن أمنحه قدرات ميتافيزيقية، بل أن تنكشف لي ماديته بالذات من حيث إنها ذات دلالة نفسية ـ وهذه الدلالة

النفسية ليست فضلاً عن ذلك، سوى القيمة الرمزية لما هو «لزج» بالنسبة إلى الكائن ـ في ـ ذاته. هذه الطريقة التملكية التي تعيد لما هو لزج كل ما يمتلكه من دلالات، يمكن اعتبارها قبْلياً شكلية، مع إنها مشروع حرّ وتتطابق مع كينونة ما هو لذاته نفسه، ذلك أنها لا تتعلق في الأصل بطريقة وجود ما هو لزج، بل بكينونته الخام هناك فقط، بوجوده المحض الذي نصادفه، وستكون هذه الطريقة متشابهة عند كل مصادفة أخرى، من حيث إنها مشروع امتلاك بسيط، ومن حيث إنها لا تتميز عن عملية إعطاء ما هو لزج حضوراً محضاً «هناك»، ومن حيث إنها حرية خالصة أو عدم محض حسبما ننظر إليها بشكل أو بآخر. لكن ما هو لزج ينكشف ويبسط كيفيته تحديداً في إطار مشروع الامتلاك هذا، فهذه اللزوجة هي مسبقاً ـ منذ الظهور الأول لما هو لزج ـ استجابة لطلب، وعطاء للذات، فما هو لزج يبدو مسبقاً بمثابة تمهيد لاندماج العالم بذاتي؛ وإن ما يعلمني إياه، هو طابعه اللاصق الذي يمتصني، وهذه إجابة مسبقة عن تساؤل ملموس، فهو يجيب بوجوده بالذات، بطريقة وجوده وبمادّته بأكملها. والإجابة التي يقدمها هي كلياً متكيفة مع السؤال، وهي في الوقت ذاته، كثيفة ويستحيل تفسير رموزها الغامضة، لأنها غنية بكل ماديتها التي لا توصف. إنها واضحة من حيث إنها تتكيف تماماً مع الجواب: فما هو لزج يجعلني أدركه من حيث إنه ينقصني، ويجعلني ألمسه عبر بحث يهدف إلى الامتلاك: إنه يكشف لزوجته بهذه المحاولة التمهيدية للامتلاك. إنه كثيف لأنه، إذا أيقظ ما هو لذاته الدلالة الكامنة في ما هو لزج، فإنه يغمره بكل لزوجة هذه الدلالة. إنه يعكس لنا إذاً دلالة مكتملة وكثيفة، وهذه الدلالة تقدم لنا الكائن ـ في ـ ذاته، من حيث إن ما هو لزج هو الذي يكشف لنا العالم في الوقت الحاضر، ويقدم لنا صورة تمهيدية لأنفسنا من حيث إن الامتلاك هو تمهيد لفعل مؤسس لما هو لزج. إن ما يظهر لنا عندئذ، ككيفية موضوعية، إنما هي طبيعة جديدة ليست مادية (وفيزيائية) ولا نفسية، بل تتجاوز التعارض بين النفسي والمادي بانكشافها لنا كتعبير أنطولوجيّ عن العالم بأكمله، أي إنها تقدم نفسها كعنوان لتصنيف كل «هذه الكائنات» الحاضرة هنا في العالم، أكانت تنظيمات مادية أم كائنات متعالية ـ متجاوَزة. ذلك يعني في النتيجة أن إدراك ما هو لزج كلزج، قد خلق دفعة واحدة طريقة خاصة ليعتبر نفسه هو كينونة العالم ـ في ـ ذاتها، ويرمز بطريقته إلى الكينونة، أي إنه، ما دام الاتصال بما هو لزج مستمراً، كل شيء يجري بالنسبة إلينا، كما لو أن هذه اللزوجة هي معنى العالم بأكمله، أي أسلوب «الكون» الوحيد للكائن ـ في ـ ذاته، وذلك

بالطريقة التي تكون فيها كل المواضيع «عَظايات» بالنسبة إلى البدائيين الذين ينتمون إلى قبلية « العَظاية». ماذا يمكن أن يكون، في هذا المثل، أسلوب «الكون» الذي يرمز إليه ما هو لزج؟ أرى أولاً أنه التجانس وتقليد السيولة، فالمادة اللزجة كالزفت هي سائل غير سويّ. يبدو لنا أولاً أنها تُظهر الكائن هارباً دائماً، ومشابهاً دائماً لذاته، ويفلت من كل ناحية، إلا أنه يمكن أن نطفو فوقه، وإنها تُظهر كائناً من دون خطر، لا يحفظ أثراً ويتغير في ذاته إلى الأبد، ولا نترك فيه أي علامة، ولا يترك فينا أي علامة، إنه ينزلق وننزلق فوقه، ويستطيع أن يتمالك نفسه عبر الانزلاق (زورق، زورق ذاتي الحركة، تزلج على الماء... إلخ) ولا يمتلك إطلاقاً لأنه يسيل فوقك، إنها الكينونة التي هي أبدية وزمنية لامتناهية لأنها تغيّر متواصل من دون أن يتغير شيء، وترمز أفضل ما يمكن، بفعل هذا التركيب بين الأبدية والزمنية، إلى اندماج ممكن بين ما هو لذاته كزمنية خالصة وما هو في ذاته كأبدية خالصة. لكن ما هو لزج ينكشف فوراً بشكل أساسي من حيث هو غير شفاف وعكر، لأن السيولة تسري فيه ببطء، إنه معجون السيولة، أي إنه يمثّل بحدّ ذاته انتصاراً ناشئاً للصلب على السائل، أي ميلاً لدى ما هو في ـ ذاته اللامبالي الذي تمثله الصلابة الخالصة، إلى تجميد السيولة، أي إلى امتصاص ما هو لذاته الذي كان عليه أن يؤسس له. اللزوجة هي بمثابة احتضار للماء، وتقدم نفسها كظاهرة في حالة صيرورة، وليس لديها ما للماء من ثبات في التغير، بل بالعكس، إذ إنها بمثابة عملية قطع لإيقاف أي تغير للحال. إن عدم الثبات المجمّد الذي يميز اللزوجة لا يشجع على الامتلاك. أن الماء أكثر سرعة منها في انسيابه الهارب، لكن يمكن امتلاكه في هروبه بالذات، فما هو لزج ينساب بكثافة ثقيلة بحيث يشبه هروبه هروب الماء بمقدار ما يشبه طيران الدجاجة الثقيل والزاحف أرضاً طيران الصقر. ولا يمكن امتلاك هذا الهروب بالذات لأنه ينفي نفسه كهروب، فهو تقريباً ثبات صلب. لا شيء يدل على هذا الطابع الملتبس «لمادة هي ما بين حالتين»، أفضل من البطء الذي يمتزج فيه الجسم اللزج بنفسه: حين تلامس نقطة ماء سطح طبقة مائية، فإنها تتحول آنياً إلى طبقة مائية، فنحن لا ندرك هذه العملية كامتصاص فمي تقريباً لنقطة الماء بواسطة الطبقة المائية، بل بالأحرى كتحوّل كائن فريد إلى روح وفقدانه فرديته وانحلاله في الوجود الكلي الذي انبثق منه. يبدو أن رمز الطبقة المائية يؤدي دوراً مهماً جداً في تكوين الرسوم التصورية الحلولية: إنه يكشف نموذجاً خاصاً لعلاقة الكائن بالوجود. لكننا إذا تأملنا المادة اللزجة ملياً (على الرغم من أنها احتفظت

سرياً وببطء، بكل سيولتها، لا ينبغي أن نخلط بينها وبين الخضراوات المطبوخة بالماء حيث السيولة الناشئة تتعرض لحالات انكسار وتوقف مفاجئة، وحيث تتحول المادة فجأة إلى كرات بعد أن تبدأ بالسيلان)، فإننا نلاحظ تأخراً ثابتاً في عملية تحوّلها إلى ذاتها: العسل الذي يسيل من ملعقتي على العسل الذي يحتويه الوعاء يبدأ بنحت سطحه، ويتمايز عنه عبر نتوءات، ويتجلى انصهاره بالكل كانخفاض وانحطاط يبدو كتنفيس لانتفاخ (لنفكّر بالأهمية التي يعطيها للأحاسيس الطفولية «رجل البالون» الذي يُنفخ كما يُنفخ الزجاج، والذي حين ينفِّس انتفاخه، يُطلق نواحاً مثيراً للشفقة) ويبدو في الوقت ذاته، كـاسترخاء وترهّل الثديين الكبيرين بعض الشيء لدى امرأة مستلقية على ظهرها. يوجد في المادة اللزجة التي تمتزج بذاتها، كثافة معاكسة مرئية تشبه الفرد الذي يرفض أن ينعدم وأن يذوب في الوجود الكلي، وتوجد في الوقت نفسه، رخاوة شديدة إلى الحد الأقصى، لأن الرخاوة ليست سوى انعدام يتوقف في منتصف الطريق، إنها أفضل ما يعكس صورة عن قدرتنا الخاصة على التدمير، وعن حدود هذه القدرة. إن البطء الذي تختفي فيه النقطة اللزجة في صميم الكل، يُعتبر في البداية رخاوة، لأنه يبدو كأنه يحاول أن يربح المزيد من الوقت في انتظار انعدام مؤجل، لكن هذه الرخاوة تزداد إلى حدّها الأقصى: إذ تغوص النقطة في الطَبقة اللزجة. وستنشأ عن هذه الظاهرة عدة خصائص لما هو لزج: إنه أولاً رخو عند التماس. اسكب قليلاً من الماء على الأرض: إنه يسيل وينساب. اسكب مادة لزجة: إنها تتمدد وتنبسط وتتسطح، إنها رخوة. المس اللزج، فهو لا يهرب، بل يستسلم. إن استحالة التقاط الماء تتضمن قساوة شديدة تعطيه المعنى السري الذي للمعدن: الماء غير قابل للضغط كالفولاذ. أما اللزج فقابل للضغط، فهو إذاً يعطي انطباعاً أولياً بأنه كائن يمكن امتلاكه. وهناك سببان يمنعانه من الهروب والانسياب: اللزوجة والتصاقه بذاته، فلا يمكنني إذاً أن آخذه بين يدي، ولا يمكنني أن أفصل كمية معينة من العسل أو من الزفت عما يحتويه الوعاء، وبالتالي لا يمكنني أن أخلق موضوعاً فردياً عبر خلق مستدام؛ لكن رخاوة هذه المادة التي تنسحق في يديّ، تعطيني في الوقت ذاته، انطباعاً بأنني أدمّر باستمرار، وذلك يعطي صورة عن تدمير عبر الخلق. إن ما هو لزج هو طيّع، إلا أنه في اللحظة التي أعتقد فيها أنني امتلكته، تنقلب الأدوار، وها هو يمتلكني أنا. هنا تظهر خاصيته الأساسية: رخاوته تولّد التصاقاً. إذا كان الموضوع الذي أمسكه بيدي صلباً، فإنني أستطيع أن أتركه عندما يحلو لي ذلك؛ إن جماديته ترمز بالنسبة إلي، إلى قدرتي الكلية:

أنني أؤسس له، لكنه لا يؤسس لي، إن ما هو لذاته هو الذي يجمع في داخله ما هو في ـ ذاته ويرفعه إلى مرتبة ما هو في ـ ذاته من دون أن يعرّض نفسه للخطر، محافظاً باستمرار على قدرته المستوعبة الخلاقة: إن ما هو لذاته هو الذي يمتصّ ما هو في ـ ذاته. وبعبارة أخرى، إن الامتلاك يؤكد أولوية ما هو لذاته ضمن الكائن التركيبي «في ـ ذاته ـ لذاته». لكن، هاهو اللزج يقلب طرفي هذا التركيب: يبدو ما هو لذاته فجأة معرضاً للخطر. أُبعد يدي كي أترك المادة اللزجة، لكنها تلتصق بي، تسحبني وتمتصني، فأسلوب وجودها ليس الجمادية المطمْئنة للجسم الصلب، ولا دينامية الماء الذي ينضب وهو يهرب مني: إنه عملية امتصاص رخوة وأنثوية، إذ إن اللزج يعيش بغموض بين أصابعي، وأشعر بما يشبه الدوار، يجذبني إليه كما يمكن لأعماق الهوة أن تجذبني إليها. هناك في المادة اللزجة ما يشبه الانجذاب عبر اللمس، فلم أعُدْ أنا الذي يقرّر إيقاف مسار الامتلاك. إنه يستمر. وهذا ما يشبه، بمعنى ما، الطاعة القصوى لدى المملوك، وأمانة الكلب التي تعطي نفسها حتى عندما لم نعد نريدها، وهناك بمعنى آخر، امتلاك المالك للمملوك الذي يكمن في أساس هذه الطاعة. نرى هنا الرمز الذي ينكشف فجأة: هناك حالات من الامتلاك المؤذي: إذ يمكن لما هو في ـ ذاته أن يمتصّ ما هو لذاته، أي إن كائناً يتكوّن بطريقة معاكسة «لما هو في ـ ذاته ـ لذاته»، فيجتذب ما هو في ـ ذاته ما هو لذاته ويشده إلى عرضيته وخارجانيته اللامبالية، ووجوده الذي لا أساس له. وأدرك في هذه اللحظة فجأة فخّ المادة اللزجة: إنها سيولة تمسك بي وتعرضني للخطر، فلا يمكنني أن أنزلق عليها، وكل ما علق بي منها يمسك بي، ولا يمكنه أن ينزلق عليّ: المادة اللزجة تتمسّك بي وتمتصني كالعلقة. ومع ذلك، لا تنفي الانزلاق كما ينفيه الجسم الصلب، لكنه انزلاق تدنّى مرتبة: يبدو اللزج مستعداً لهذا، فيدعوني إليه، لأن طبقة من المادة اللزجة في حالة السكون، لا تتميز بشكل عينيّ عن طبقة من السائل الكثيف جداً: إنها فقط فخّ، فالمادة اللزجة التي أتزحلق عليها تمتص التزحلق، وتترك عليّ آثارها. يبدو اللزج كسائل أراه في كابوس، فتنتعش خصائصه بنوع من الحياة، وتنقلب ضدي. اللزج هو انتقام ما هو في ـ ذاته. لكنه انتقام عذب وأنثوي يجد تعبيره الرمزي، على غير صعيد، عبر كيفية «الحلو». لذلك فإن الحلو من حيث هو عذوبة المذاق والطعم يكمّل بشكل كلي ماهية اللزج ـ وهي حلاوة لا تزول وتبقى نهائياً في الفم، وتستمر بعد البلع، إن اللزج الحلو هو المثال الأعلى للزج، إنه يرمز إلى الموت الحلو لما هو لذاته (الدبّور

الذي يغوص في المربّى ويغرق فيه). لكن اللزج هو في الوقت ذاته أنا، لمجرد أنني بدأت بامتلاك المادة اللزجة. إن هذا الامتصاص للزج الذي أحسّه على يدي، يمهّد لتواصل بين المادة اللزجة وبيني. وهذه الخيوط الطويلة الرخوة من المادة التي تسيل مني على الطبقة اللزجة (مثلاً عندما أسحب يدي منها بعد أن غطستها فيها) ترمز إلى أجزاء مني من حيث إنها تسيل مني نحو اللزج. وإن التأخر الذي ألاحظه في عملية اندماج أطراف هذه الخيوط بالطبقة، هو رمز للمقاومة التي يُعاكس بها وجودي امتصاص ما هو في ـ ذاته. إذا غطست وغُصت في الماء، واسترسلت في السباحة، فإنني لا أشعر بأي عائق يزعجني، لأنه ليس لدي أي درجة من الخوف من الذوبان في الماء، فأبقى جسماً صلباً في صميم سيولته. وإذا غصت في مادة لزجة، أحسّ أنني سأضيع فيها أي إنني سأنحلّ وأذوب فيها، تحديداً لأن اللزج هو في انتظار أن يصبح صلباً. ويتخذ الجسم العجيني، من وجهة النظر هذه، مظهر اللزج نفسه، لكنه لا يجتذب، ولا يعرّض للخطر لأنه جمادي. يوجد في إدراك ما هو لزج، مادة لاصقة تعرّض للخطر وغير متوازنة، كالوسواس بحصول تحوّل. حين ألمس ما هو لزج، فإنني أخاطر بأن أنحلّ وأتحوّل إلى لزوجة.

إلا أن هذا الانحلال هو بحد ذاته مخيف لأن ما هو في ـ ذاته يمتص ما هو لذاته كما يمتص ورق النشّاف الحبر. لكنه فضلاً عن ذلك، من المخيف التحوّل إلى شيء، وبالتحديد إلى مادة لزجة. إذا كان بإمكاني أن أتصوّر تحوّلي إلى سائل، أي أن يتحوّل وجودي إلى ماء، فلن أتأثر كثيراً لأن الماء هو رمز الوعي: إن حركته وسيولته، وهذا التضامن غير المتضامن لوجوده، وهروبه المستمر... إلخ. كل شيء فيه يذكّرني بما هو لذاته، إلى حدّ أن علماء النفس الأوائل الذين أشاروا إلى خاصية ديمومة الوعي (جيمس (James)، برغسون) قد قارنوها غالباً بالنهر، فالنهر هو أفضل ما يذكّر بصورة التداخل الدائم بين أجزاء الكل وبإمكانية انفصالها المستمرّة، وجهوزيتها الدائمة. لكن اللزج يقدّم صورة مرعبة: إنه لمرعب أن يصبح الوعي لزجاً. ذلك أن وجود ما هو لزج هو التصاق رخو، وهو تضامن وشراكة مضمرة بين أجزائه، بسبب امتصاص هذه الأجزاء لبعضها البعض، وهو مجهود غامض ورخو يبذله كل جزء كي يتفرّد عن الأجزاء الأخرى، بحيث تمتص المادة اللزجة الفرد من كل ناحية، وتجعله مسطحاً وفارغاً. إن الوعي الذي سيصبح لزجاً، سيتحول إذاً بفعل تجمّد أفكاره وارتباكها.

منذ انبثاقنا في هذا العالم، تسيطر علينا فكرة وعي يريد أن ينطلق نحو المستقبل، نحو مشروع للذات، وفي اللحظة التي يعي فيها أنه توصّل إلى ما يريده، يحسّ أن الماضي يمسك به بشكل خفي وغير مرئي، ويمتصه، ولا بدّ له من أن يشهد انحلاله البطيء في هذا الماضي الذي يهرب منه، ويشهد انتشار الطفيليات التي تشوّش مشروعه، إلى أن يفقد ذاته اخيراً بشكل كامل. إن ما يعطينا أفضل صورة عن هذا الوضع المرعب، إنما هو هذيان مرضى «ذهان التأثير» الذين يعتقدون أن هناك من «يسرق فكرهم». لكن، ما الذي يعبّر عنه هذا الخوف على المستوى الأنطولوجي، إذا لم يكن بالضبط هروب ما هو لذاته أمام وجود الوقائعية في ـ ذاته، أي بالضبط التكوّن الزمني؟ إن الرعب حيال ما هو لزج هو الخوف من أن يصبح الزمن لزجاً، وأن تتطور الوقائعية بشكل متواصل وغير محسوس بحيث تمتص ما هو لذاته الذي يعيشها كوجود. إنه ليس خوفاً من الموت، ولا مما هو في ـ ذاته المحض ولا من العدم، بل من نموذج وجود خاص لا يوجد أكثر مما يوجد ما هو في ـ ذاته ـ لذاته، ولا يمثّله سوى ما هو لزج. إنه كائن مثالي أرفضه بكل قواي، ويلازمني كما تلازمني القيمة في وجودي: إنه كائن مثالي يتضمن ما هو في ـ ذاته الذي لا أساس له، والذي له أولوية على ما هو لذاته: سوف ندعوه مضاداً للقيمة.

هكذا، في المشروع الهادف إلى امتلاك ما هو لزج، تنكشف اللزوجة فجأة كرمز لما هو مضاد للقيمة، أي كنموذج وجود لم يتحقق لكنه مهدِّد، ويحاول أن يلازم الوعي باستمرار كالخطر الثابت الذي يهرب منه، ويحوّل فجأة لهذا السبب، مشروع الامتلاك إلى مشروع هروب. هناك شيء ما قد ظهر، لا ينتج عن أي تجربة سابقة، بل عن فهم ماقبل أنطولوجي لما هو في ـ ذاته ولما هو لذاته، وهو المعنى الخاص بما هو لزج. إنه بمعنى ما، تجربة لأن اللزوجة هي اكتشاف حدسيّ، وأنه بمعنى آخر، بمثابة اختراع مغامرة للكائن. انطلاقاً من هنا، يظهر خطر جديد بالنسبة إلى ما هو لذاته، أنه أسلوب وجود مهدِّد يجب عليه تجنّبه، وهو مقولة عينية سيلقاها في كل مكان. لا يرمز اللزج قبلياً إلى أي سلوك نفسي: إنه يُظهر علاقة معينة بين الكائن ونفسه، وهذه العلاقة اكتسبت في الأصل طابعاً نفسياً، لأنني اكتشفتها في بداية الامتلاك، ولأن اللزوجة قد عكست لي صورتي. هكذا، عند اتصالي الأول باللزج، تزوّدت برسم تصوّري أنطولوجي ذي قيمة، متجاوزاً التمييز بين النفسي وغير النفسي، لتفسير معنى كينونة كل

منذ انبثاقنا في هذا العالم، تسيطر علينا فكرة وعي يريد أن ينطلق نحو المستقبل، نحو مشروع للذات، وفي اللحظة التي يعي فيها أنه توصّل إلى ما يريده، يحسّ أن الماضي يمسك به بشكل خفي وغير مرئي، ويمتصه، ولا بدّ له من أن يشهد انحلاله البطيء في هذا الماضي الذي يهرب منه، ويشهد انتشار الطفيليات التي تشوّش مشروعه، إلى أن يفقد ذاته اخيراً بشكل كامل. إن ما يعطينا أفضل صورة عن هذا الوضع المرعب، إنما هو هذيان مرضى «ذهان التأثير» الذين يعتقدون أن هناك من «يسرق فكرهم». لكن، ما الذي يعبّر عنه هذا الخوف على المستوى الأنطولوجي، إذا لم يكن بالضبط هروب ما هو لذاته أمام وجود الوقائعية في - ذاته، أي بالضبط التكوّن الزمني؟ إن الرعب حيال ما هو لزج هو الخوف من أن يصبح الزمن لزجاً، وأن تتطور الوقائعية بشكل متواصل وغير محسوس بحيث تمتص ما هو لذاته الذي يعيشها كوجود. إنه ليس خوفاً من الموت، ولا مما هو في - ذاته المحض ولا من العدم، بل من نموذج وجود خاص لا يوجد أكثر مما يوجد ما هو في - ذاته - لذاته، ولا يمثّله سوى ما هو لزج. إنه كائن مثالي أرفضه بكل قواي، ويلازمني كما تلازمني القيمة في وجودي: إنه كائن مثالي يتضمن ما هو في - ذاته الذي لا أساس له، والذي له أولوية على ما هو لذاته: سوف ندعوه مضاداً للقيمة.

هكذا، في المشروع الهادف إلى امتلاك ما هو لزج، تنكشف اللزوجة فجأة كرمز لما هو مضاد للقيمة، أي كنموذج وجود لم يتحقق لكنه مهدِّد، ويحاول أن يلازم الوعي باستمرار كالخطر الثابت الذي يهرب منه، ويحوّل فجأة لهذا السبب، مشروع الامتلاك إلى مشروع هروب. هناك شيء ما قد ظهر، لا ينتج عن أي تجربة سابقة، بل عن فهم ماقبل أنطولوجي لما هو في - ذاته ولما هو لذاته، وهو المعنى الخاص بما هو لزج. إنه بمعنى ما، تجربة لأن اللزوجة هي اكتشاف حدسيّ، وأنه بمعنى آخر، بمثابة اختراع مغامرة للكائن. انطلاقاً من هنا، يظهر خطر جديد بالنسبة إلى ما هو لذاته، أنه أسلوب وجود مهدِّد يجب عليه تجنّبه، وهو مقولة عينية سيلقاها في كل مكان. لا يرمز اللزج قبلياً إلى أي سلوك نفسي: إنه يُظهر علاقة معينة بين الكائن ونفسه، وهذه العلاقة اكتسبت في الأصل طابعاً نفسياً، لأنني اكتشفتها في بداية الامتلاك، ولأن اللزوجة قد عكست لي صورتي. هكذا، عند اتصالي الأول باللزج، تزوّدت برسم تصوّري أنطولوجي ذي قيمة، متجاوزاً التمييز بين النفسي وغير النفسي، لتفسير معنى كينونة كل

الموجودات من صنف معيّن، وهي مقولة تنبثق فضلاً عن ذلك، كإطار فارغ قبل اختباري لأنواع مختلفة من اللزوجة. ولقد أسقطتُ هذه المقولة على العالم عبر مشروعي الأصلي في مواجهة ما هو لزج. إنها بنية موضوعية للعالم وهي مضادة للقيمة في الوقت ذاته، أي إنها تحدّد قطاعاً يضمّ صنف المواضيع اللزجة. منذ تلك اللحظة، في كل مرة يُظهر فيها موضوع ما علاقة الـ «كوْن» هذه، أكان قبضة يد أو ابتسامة أو فكرة، فإنه سيُدرَك من حيث تعريفه، كموضوع لزج أي إنه سيظهر لي من وراء تركيبته الظواهرية، وكأنه يشكّل مع الزفت والصمغ والعسل وغيرها، القطاع الأنطولوجي الكبير للزوجة. والعكس بالعكس، إن «هذا الكائن» الحاضر الذي أريد امتلاكه، بمقدار ما يمثل العالم بأكمله، فإن اللزج يبدو لي عند اتصالي الحدسي الأول به، حاملاً لمجموعة غنية من الدلالات الغامضة، ومن الإحالات التي تتجاوزه. إن اللزج يكشف نفسه من تلقاء نفسه من حيث هو «أكثر بكثير من كونه لزجاً»، فهو يتجاوز حالما يظهر، كل ما يميز بين النفسي والبدني، بين الموجود الخام ودلالات العالم، أنه معنى ممكن للكينونة. إن الاختبار الأول للزوجة الذي يقوم به الطفل، يغنيه إذاً نفسياً وأخلاقياً: لن يكون بحاجة إلى انتظار سن الراشد كي يكتشف معنى الدناءة اللاصقة التي تسمى بالمعنى المجازي، «لزجة» أو دبقة: إنها هناك، قربه، في لزوجة العسل أو الدِّبْق بالذات. إن ما نقوله عن اللزج، يصلح لكل المواضيع التي تحيط بالطفل: إن مجرد انكشاف مادة هذه المواضيع، يوسّع أفقه حتى الحدود القصوى للوجود، ويزوده دفعة واحدة، بمجموعة مفاتيح لكشف معنى وجود كل الوقائع الإنسانية. ذلك لا يعني أنه يعرف منذ البداية، «بشاعات» الحياة، و«الأطباع» أو بعكس ذلك، «جمال الوجود». إلاّ إنه يمتلك كل معاني الكينونة، وإن مظاهر القبح والجمال والتصرفات والمزايا النفسية والعلاقات الجنسية... إلخ، ليست سوى أمثلة عينية خاصة لهذه المعاني. إن اللاصق والعجيني والبخاري... إلخ، وثقوب الرمل والتراب والكهوف والنور والليل... إلخ، تكشف له أساليب وجود ماقبل نفسية وماقبل جنسية، بحيث إنه سيقضي حياته في ما بعد محاولاً أن يوضحها. ليس هناك طفل «بريء». سنعترف بشكل خاص وعن طيب خاطر، مع الفرويديين، بوجود علاقات لا تحصى تقيمها بعض المواد والأشكال المحيطة بالطفل، مع الجنسانية. لكننا لا نقصد بذلك أن غريزة جنسية مكوّنة مسبقاً، هي التي تحمّل هذه العلاقات دلالة جنسية. يبدو لنا، على عكس ذلك، أن هذه المواد والأشكال يتم إدراكها لذاتها، وأنها تكشف للطفل أساليب كينونة وعلاقات

بوجود ما هو لذاته، من شأنها توضيح حياته الجنسية وتشكيلها. وسنذكر مثلاً واحداً، فقد أثار اهتمام المحللين النفسانيين، تلك الجاذبية التي تمارسها على الطفل أنواع من الثقوب (ثقوب في الرمل، والتراب، والمغاور والكهوف والتجاويف)، وفسروا هذه الجاذبية إما بالطابع الشرجي للجنسانية الطفلية، وإما بصدمة ما قبل الولادة، واما باستشعار العمل الجنسي بكل معنى الكلمة. ولا يمكننا أن نقبل بأي من هذه التفسيرات: إن التفسير «برضة الولادة» هو تفسير كيفي بامتياز، والتفسير الذي يشبّه الثقب بالعضو الجنسي الأنثوي يفترض أن يكون الطفل قد اختبر ذلك وهذا غير ممكن، أو أنه استشعره وهذا لا يمكن تبريره. أما الجنسانية «الشرجية» لدى الطفل، فلا نفكر بإنكارها، لكنها، كي تجعل الطفل يرى من خلالها الثقوب التي يصادفها في حقله الإدراكي، وكي تحمّل هذه الثقوب معنى رمزياً، ينبغي أن يدرك الطفل شرجه كثقب، وينبغي فوق ذلك أن يكون إدراك ماهية الثقب والفتحة، متطابقاً مع إحساسه بشرجه. لكننا أظهرنا بما يكفي الطابع الذاتي «للجسد الذي لي»، بحيث يمكننا أن نفهم لماذا يستحيل أن يدرك الطفل جزءاً ما من جسده كبنية موضوعية من العالم، فالشرج يبدو فتحة بالنسبة إلى الآخر، ولا يمكن للطفل أن يعيشه من حيث هو ثقب، ولا يمكن حتى لأشكال العناية الحميمة التي تقدّمها الأم لطفلها، أن تكتشف الشرج بهذا المظهر، لأن الشرج من حيث هو منطقة قابلة للذة الجنسية وللألم، ليس مزوّداً بأطراف عصبية لمسية. وعلى العكس من ذلك، يتعلم الطفل بواسطة الآخر أن شرجه هو ثقب ـ عبر الكلمات التي تستعملها أمه للدلالة على جسده. إذاً إن الطبيعة الموضوعية للثقب المدرك حسياً في العالم، هي التي سوف توضح له البنية الموضوعية للمنطقة الشرجية ومعناها، وهي التي سوف تعطي معنى متعالياً للأحاسيس الجنسية التي يكتفي الطفل حتى تلك اللحظة بأن «يعيشها كوجود». إلا أن الثقب هو بحد ذاته، رمز لأسلوب وجود ينبغي على التحليل النفسي الوجودي توضيحه. ولا يمكننا التركيز عليه الآن هنا. إلا أننا نرى على الفور أن الثقب يتجلى لي في الأصل، كعدم عليّ أن أملأه بلحمي الخاص: ولا يمكن للطفل أن يمنع نفسه من إدخال أصبعه أو ذراعه كله في الثقب، فهو يقدّم لي إذاً الصورة الفارغة عني، فما عليّ سوى أن أنزلق داخله كي أجعل نفسي موجوداً في العالم الذي ينتظرني. إن مثال الثقب هو إذاً التنقيب الذي سيحفر بعناية قالباً للحمي، بحيث يحصرني، وأتكيّف معه بشكل وثيق، مما يجعلني أشارك في خلق وجود مكتمل في العالم. هكذا، حين أملأ الثقب وأسدّه، فإنني

أقوم في الأصل، بالتضحية بجسدي كي يوجد كائن مكتمل، أي إنني أتحمل الشغف الذي يدفع ما هو لذاته لتشكيل الكل الشامل لما هو في ـ ذاته[14] وإكماله وإنقاذه. ندرك هناك، ومن أصله، واحداً من الميول الأساسية للواقع الإنساني: إنه الميل إلى أن يملأ. وسوف نكتشف هذا الميل لدى المراهق والراشد؛ ونحن نقضي قسماً كبيراً من حياتنا في سدّ الثقوب وملء الفراغات، وفي التأسيس رمزياً لما هو ممتلئ وتحقيقه. الطفل يعلم انطلاقاً من تجاربه الأولى، أنه هو نفسه مثقوب. عندما يضع أصبعه في فمه، يحاول أن يسدّ ثقوب وجهه، وينتظر أن يندمج أصبعه بشفتيه وسقف حلقه، وأن يسدّ فتحة فمه، كما يتمّ سدّ الشقّ في الجدار بواسطة الإسمنت، ويبحث عن الكثافة، والاكتمال المتجانس والكروي للكائن حسب تصوّر بارمينيدس (Parménide)، وإذا مصّ إصبعه، فمن أجل أن يذوّبه تحديداً، ويحوّله إلى عجينة لاصقة تسدّ ثقب فمه. وهذا الميل هو بالتأكيد، من بين الميول الأساسية الأكثر أهمية، التي تشكّل الأساس لعملية الأكل: الطعام هو «العلكة» الممضوغة التي تسدّ الفم، والأكل يعني من بين ما يعني، انسداداً. انطلاقاً من هنا فقط، يمكننا الانتقال إلى الجنسانية: إن المظهر الفاحش للعضو الجنسي الأنثوي هو المظهر الفاحش لكل فتحة: إنه نداء وجود كما هو حال كل الثقوب، فالمرأة في ذاتها تستدعي لحماً غريباً عنها، عليه أن يحولها إلى وجود مكتمل عبر اختراقها والذوبان فيها. وعلى عكس ذلك، تشعر المرأة بوضعها من حيث هو نداء، لأنها تحديداً «مثقوبة». هذا هو المنشأ الحقيقي للعقدة عند أدلر. ولا شك أن العضو الجنسي هو فم، وهو فم نهم يبتلع القضيب الذكري ـ وهذا ما يقود إلى فكرة الخصاء: العمل الجنسي هو إخصاء للرجل ـ وذلك لأن العضو الجنسي هو قبل كل شيء ثقب. المقصود هنا إذاً معطى ماقبل جنسي سيصبح أحد مكونات الجنسانية كموقف إنساني تجريبي ومعقد، لكنه لا يستمد أصله من الكائن ـ الجنسي، وليس هناك جامع مشترك بينه وبين الجنسانية الأساسية التي شرحنا طبيعتها في الجزء الثالث. يبقى أن اختبار الطفل للثقب خلال رؤيته للواقع، يتضمن استشعاراً أنطولوجياً للتجربة الجنسية عامة، فهو يسدّ الثقب بلحمه الخاص. والثقب، قبل أن يتخذ طابعاً خاصاً جنسياً، هو انتظار فاحش، ونداء للحم.

---

(14) ينبغي الإشارة أيضاً إلى الميل النقيض، إنه الميل لحفر الثقوب، وهو يتطلب وحده تحليلاً وجودياً.

نحن ندرك الأهمية التي يرتديها بالنسبة إلى التحليل النفسي الوجودي، توضيح هذه المقولات الوجودية، المباشرة والعينية. وندرك انطلاقاً من هنا، مشاريع عامة جداً للواقع الإنساني. لكن ما يهمّ المحلل النفسي في المقام الأول، هو تحديد المشروع الحرّ للشخص الفريد انطلاقاً من العلاقة الفردية التي تجمعه بمختلف رموز الكينونة. يمكنني أن أحب الاتصالات اللزجة، وأن أخاف من الثقوب... إلخ. وذلك لا يعني أن اللزج والمدهن والثقب... إلخ، قد فقدت بالنسبة إلي دلالتها الأنطولوجية العامة، بل بالعكس، إذ إنني بسبب هذه الدلالة، أتخذ قراراً بهذه الطريقة أو تلك وفقاً لعلاقتي بها. إذا كان اللزج رمزاً لوجود يبتلع فيه ما هو في ـ ذاته ما هو لذاته، فماذا أكون أنا الذي يحب اللزج خلافاً للآخرين؟ إذا أردت أن أوضح هذا الحب لكائن في ـ ذاته يبتلعني، فلأي مشروع أساسي لذاتي سأحيله؟ هكذا، لا تبقى هذه الميول معطيات يستحيل إرجاعها إلى معطى آخر. إذا عرفنا كيف نسائلها، فهي تكشف لنا مشاريع أساسية للشخص. وليس هناك تذوّق لمآكل مفضلة لدينا، ليس له معنى، فنحن حين نفكر جيداً، نتنبه إلى أن كل طعم ليس معطى عبثياً لا بدّ من تبريره، بل هو قيمة بديهية. إذا أحببت طعم الثوم، فإنني أعتبر أنه من غير المعقول أن هناك من لا يحبّه، فالأكل يعني أنني أمتلك عبر التدمير، ويعني في الوقت ذاته، أنني أسدّ نفسي بكائن معين. وهذا الكائن هو معطى كمركّب من حرارة وكثافة وطعم بكل معنى الكلمة. وباختصار، هذا المركَّب يعني كائناً معيناً، فعندما نأكل، لا نكتفي بأن نعرف عبر الطعم كيفيات معينة لهذا الكائن، نحن حين نتذوقه، نمتلكه، والطعم هو استيعاب وتمثّل، والسن تكشف عبر المضغ بالذات، كثافة الجسم الذي نحوّله إلى لقمة طعام. كذلك فإن الحدس التركيبي الذي يدرك الطعام هو بحدّ ذاته تدمير قائم على الاستيعاب والتمثّل. إنه يكشف لي الكائن الذي سأصنع منه لحمي. منذ تلك اللحظة، ما أقبله أو ما أرفضه باشمئزاز، إنما هو هذا الموجود في كينونته بالذات، أو إذا شئنا، فإن الكل الشامل للطعام يعرض عليّ أسلوب وجود معين للكائن الذي أقبله أو أرفضه. وهذا الكل الشامل ينتظم في شكل تكون فيه صفات الكثافة والحرارة كامنة أكثر، وتختبئ وراء الطعم بكل معنى الكلمة، الذي يعبّر عنها. عندما نأكل ملعقة عسل أو نشرب عصير قصب السكر، فإن الطعم الحلو «السكري» يعبّر عن اللزج كما تعبّر وظيفة تحليلية عن خط منحنٍ هندسي. ذلك يعني أن كل الكيفيات التي ليست هي الطعم بكل معنى الكلمة، تتجمع وتمتزج وتغوص في الطعم بحيث تمثّل مادته. (هذا البسكويت

على شوكولا الذي يقاوم أولاً تحت الضرس ثم يستسلم فجأة ويتفتت، تصبح مقاومته وتفتته شوكولا). وإنها إضافة إلى ذلك، ترتبط ببعض الخصائص الزمنية للطعم، أي بأسلوب وجوده الزمني. هناك أنواع من الطعم نتذوقها على الفور، وأنواع أخرى كالصواريخ الموقوتة، أو إنها تظهر تدريجياً، وهناك أنواع أخرى تنقص تدريجياً حتى تختفي، أو تختفي في اللحظة ذاتها التي نعتقد فيها أننا استولينا عليها. إن هذه الكيفيات تنتظم مع الكثافة والحرارة، وهي تعبّر، على صعيدٍ آخر، عن المظهر البصري للطعام. إذا أكلت حلوى وردية، فإن طعمها يكون طعم ماء الورد، والرائحة «السكرية» الخفيفة والطراوة الدهنية لقشدة الزبدة هما الطعم الوردي. وهكذا، إنني آكل لوناً وردياً مثلما أرى طعماً حلواً. ولهذا السبب، نفهم لماذا هناك هندسة معمارية معقدة للطعم ومادة متمايزة له، إن هذه المادة المتمايزة ـ التي تقدم لنا نموذج وجود خاص ـ هي التي نستطيع أن نتمثلها ونستوعبها أو نرفضها مع الإحساس بالغثيان وفقاً لمشروعنا الأصلي. ليس صحيحاً أنه لا يهمّ إذا أحببنا المحار على أنواعه، أو البزّاق أو القريدس، إذ يجب أن نعرف كيف نوضّح الدلالة الوجودية لهذه المأكولات. لا يوجد بشكل عام، ذوق أو ميل يستحيل إرجاعه إلى معطى آخر، فكل هذه المأكولات تمثل اختياراً تملكياً معيناً للكينونة. ويعود إلى التحليل النفسي الوجودي أن يقارن في ما بينها ويصنّفها. أما الأنطولوجيا فتتركنا هنا: لقد سمحت لنا بتحديد الغايات الأخيرة للواقع الإنساني، وإمكانياته الأساسية والقيمة التي تلازمه. كل واقع إنساني هو مشروع مباشر يهدف إلى تحويل ما هو لذاته الخاص به إلى ما هو في ـ ذاته ـ لذاته، وإنه في الوقت ذاته، مشروع امتلاك للعالم ككل شامل للكينونة ـ في ـ ذاتها، التي تختفي وراء أنواع كيفية أساسية. كل واقع إنساني هو شغف بمقدار ما يصمّم على فقدان ذاته كي يؤسس للكينونة وكي يكوّن دفعة واحدة ما هو في ـ ذاته الذي يفلت من العرضية، ويكون الأساس لذاته، أي أن يكون علة ذاته، والذي تدعوه الأديان الله. هكذا فإن الشغف لدى الإنسان يناقض الشغف لدى المسيح، لأن الإنسان يفقد ذاته من حيث هو إنسان كي يولد الله. لكن فكرة الله متناقضة ونحن نفقد أنفسنا من دون جدوى، الإنسان شغف لا جدوى منه.

خاتمة

I ـ في ـ ذاته ولذاته: لمحات ميتافيزيقية

يجوز لنا في الوقت الحاضر أن نستنتج. كنا اكتشفنا منذ مقدمتنا أن الوعي نداء للكينونة، وبيّنا أن الكوجيتو يحيلنا مباشرة إلى كائن ـ في ـ ذاته هو موضوع للوعي. لكن، بعد أن قمنا بوصف ما هو في ـ ذاته وما هو لذاته، وجدنا صعوبة في إقامة صلة بينهما، وخفنا أن نقع في ثنائية يتعذر تجاوزها. لقد كانت تهددنا هذه الثنائية بطريقة أخرى: بمقدار ما كان بإمكاننا القول عما هو لذاته أنه قد كان، كنا نجد أنفسنا في مواجهة أسلوبين للكينونة يتميزان جذرياً عن بعضهما، أسلوب ما هو لذاته الذي عليه أن يكون ما هو عليه، أي إنه هو ما ليس عليه، وليس ما هو عليه، وأسلوب ما هو في ـ ذاته الذي هو ما هو عليه. لقد تساءلنا حينئذ إذا كان اكتشاف هذين النموذجين من الكينونة لا يؤدي إلى التأسيس لشرخ يشطر الكينونة، من حيث هي مقولة عامة تخصّ كل الموجودات، إلى منطقتين منفصلتين، بحيث كان لا بدّ لنا من أن نكوّن مفهوماً أصيلاً وفريداً لمصطلح الكينونة في كل منطقة منهما.

لقد أتاحت لنا أبحاثنا الإجابة عن أول هذه الاسئلة: هناك ارتباط تركيبي يجمع ما هو لذاته وما هو في ـ ذاته، وهذا الارتباط ليس سوى ما هو لذاته نفسه. وإن ما هو لذاته ليس سوى التعديم المحض لما هو في ـ ذاته، إنه بمثابة ثقب وجودي في صميم الكينونة. ونعرف تلك القصة الخيالية الظريفة التي اعتاد البعض استخدامها لتبسيط وتوضيح مبدأ حفظ الطاقة: إنهم يقولون: لو كانت ذرة واحدة من الذرات المكونة للكون قد انعدمت، لكان ذلك سيؤدي إلى كارثة ستشمل الكون بأكمله وستكون هذه، على وجه التخصيص، نهاية الأرض ونظام

الكواكب. ويمكن لهذه الصورة أن تفيدنا هنا: يبدو ما هو لذاته كتعديم جزئي دقيق يستمد أصله من صميم الكينونة؛ ويكفي هذا التعديم كي يحصل انقلاب كلي في الوجود ـ في ـ ذاته. وهذا الإنقلاب، إنما هو العالم. ليس لما هو لذاته أي واقع آخر، سوى أنه تعديم للكائن. ويأتيه توصيفه الوحيد من كونه تعديماً لما هو في ـ ذاته الفردي والفريد، وليس تعديماً للكينونة بشكل عام. إن ما هو لذاته ليس العدم بشكل عام بل هو حرمان فريد، فهو يتكوّن عبر حرمانه من هذا الكائن الموجود هنا. لم يحصل أن تساءلنا حول الطريقة التي يمكن لما هو لذاته أن يتحد فيها بما هو في ـ ذاته، لأن ما هو لذاته ليس جوهراً قائماً بذاته. ومن حيث إنه تعديم، فهو ما كان عليه الكائن في ـ ذاته. ومن حيث إنه سلب داخلي، فهو يعلن بواسطة ما هو في ـ ذاته، عما ليس هو عليه، وبالنتيجة، عما عليه أن يكونه. إذا كان الكوجيتو يقود بالضرورة خارج الذات، إذا كان الوعي منحدَراً زلِقاً، بحيث يمكننا أن نُقيم فوقه من دون أن ننزلق فوراً إلى الوجود الخارجي في ـ ذاته، فذلك لأن الوعي لا يكتفي بذاته كي يكون موجوداً كذاتية مطلقة، إنه يحيل أولاً إلى الشيء. ليس هناك وجود للوعي بمعزل عن كونه بالتحديد ملزماً بأن يكون حدساً يكشف شيئاً ما. ماذا يعني هذا سوى أن الوعي هو الآخر بحسب المفهوم الأفلاطوني؟ نعرف تلك الأوصاف الجميلة التي يقدّمها الغريب في «السفسطائي» عن هذا الآخر، الذي لا يمكن إدراكه إلا «كما لو أنه في حلم»، والذي لا وجود له سوى كونه ـ آخر أي إنه لا يتمتع إلا بوجود مستعار، بحيث إذا نظرنا إليه في ذاته، يضمحل ولا يستعيد وجوداً هامشياً إلا إذا ركزّنا النظرات على الكائن، والذي يستنفد ذاته وهو يحاول أن يكون غير ما هو، وغير ما هو كائن. يبدو أن أفلاطون أدرك الطابع الديناميكي الذي تظهره غيرية الآخر بالنسبة إلى ذاته، لأنه يجد في ذلك مصدر الحركة، كما ورد في بعض نصوصه. لكن كان بإمكانه الذهاب إلى أبعد من ذلك: إنه كان سيدرك عندئذ أن الآخر أو اللاكائن ـ النسبي لا يستطيع أن يكون له وجود ظاهريّ إلا بوصفه وعياً. أن يكون الوعي غير ما هو كائن، هذا يعني أنه وعي (بـ) ذاته ضمن وحدة عمليات الخروج من الذات المكوِّنة للزمنية. وماذا يمكن أن تكون الغيرية سوى تبادل المواقع بين المنعكس والعاكس الذي وصفناه في صلب ما هو لذاته، لأن الطريقة الوحيدة التي يمكن فيها للآخر أن يوجد كآخر هي أن يكون وعياً (بـ) أنه آخر. الغيرية هي سلب داخلي، ويمكن للوعي وحده أن يكوّن نفسه كسلب داخلي. وكل تصوّر آخر للغيرية، إنما يطرحها مجدداً ككينونة في ذاتها، أي يُقيم بين

الغيرية والكائن علاقة خارجية، مما يحتّم حضور شاهد كي يؤكد أن الآخر هو غير ما هو في ـ ذاته. ومن جهة أخرى، فإن الآخر لا يمكنه أن يكون «آخر» من دون أن ينبثق من الكينونة، إنه بهذا الصدد، منسوب إلى ما هو في ـ ذاته، لكنه لا يمكنه أيضاً أن يكون آخر من دون أن يجعل نفسه آخر، وإلا فإن غيريته ستصبح معطى، إذاً كائناً قابلاً لأن يُعتبر في ـ ذاته. ومن حيث إن هذا الآخر منسوب إلى هو في ـ ذاته، فهو تشوبه الوقائعية، ومن حيث إنه يصنع نفسه، فهو مطلق. وهذا ما أشرنا إليه عندما كنا نقول إن ما هو لذاته ليس أساساً لكينونته ـ كعدم ـ في الكينونة، بل هو يؤسس باستمرار لعدم كينونته. هكذا، فإنه مطلق «غير مستقل»، وهو ما دعوناه «مطلقاً» من دون جوهر. إن واقعه تساؤلي محض. إذا استطاع أن يطرح أسئلة، فذلك لأنه هو نفسه دائماً موضع تساؤل، فكينونته ليست واقعاً معطى، بل موضوع تساؤل، لأنه دائماً منفصل عن ذاته بالعدم الملازم للغيرية، إن ما هو لذاته هو دائماً في وضع معلّق لأن كينونته هي دائماً مع وقف التنفيذ. إذا كان بإمكانه أن ينضم إلى كينونته، فإن الغيرية تختفي في الوقت نفسه، وتختفي معها الممكنات والمعرفة والعالم. وهكذا، يتمّ حلّ المشكلة الأنطولوجية للمعرفة بتأكيد الأولوية الأنطولوجية لما هو في ـ ذاته على ما هو لذاته. لكن ذلك من أجل أن يولد فوراً تساؤل ميتافيزيقي. إن انبثاق ما هو لذاته انطلاقاً مما هو في ـ ذاته لا يُقارَن إطلاقاً بالنشوء الجدلي للآخر الأفلاطوني انطلاقاً من الكينونة. الكينونة والآخر هما بالنسبة لأفلاطون، أجناس. لكننا رأينا على عكس ذلك، أن الكينونة هي مغامرة فردية. وبالمثل فإن ظهور ما هو لذاته هو الحدث المطلق الذي يأتي إلى الوجود. يوجد إذاً مكان هنا لمشكلة ميتافيزيقية يمكننا أن نصوغها هكذا: لماذا ينبثق ما هو لذاته انطلاقاً من الكينونة؟ نحن نطلق تسمية «ميتافيزيقي» على دراسة المسارات الفردية التي ولّدت هذا العالم ـ هنا من حيث هو كل شامل وفريد. بهذا المعنى، إن الميتافيزيقا بالنسبة إلى الأنطولوجيا هي كالتاريخ بالنسبة إلى علم الاجتماع. رأينا أنه من العبث أن نتساءل لماذا الكائن هو «آخر»، ورأينا أنه لا يمكن لهذا السؤال أن يكون له معنى إلا في حدود كائن ـ لذاته، وأنه يفترض أولوية أنطولوجية للعدم على الكينونة، في حين أننا كنا قد برهنا أولوية الكينونة على العدم، ولا يمكن لهذا السؤال أن يُطرح إلا بعد تأثره بسؤال مشابه له ظاهرياً، مع أنه مختلف عنه كثيراً: لماذا هناك ما هو كائن؟ لكننا نعرف الآن أنه يجب أن نميز بعناية بين هذين السؤالين: إن السؤال الأول مجرّد من أي معنى، وكل التساؤلات «لماذا» هي لاحقة للكينونة وتفترضها. الكينونة كائنة، من دون علة ومن دون سبب ولا ضرورة

لها؛ إذ إن تعريف الكينونة ذاته يكشف لنا عرضيتها الأصلية. وقد أجبنا سابقاً عن السؤال الثاني، لأنه لا يُطرح على المستوى الميتافيزيقي، بل على المستوى الأنطولوجي: «هناك» ما هو كائن لأن ما هو لذاته هو بالشكل الذي يستدعي أن يكون هناك كائن. إن خاصية الظاهرة تأتي إلى الكينونة بواسطة ما هو لذاته. لكن، إذا كانت الاسئلة التي تتناول أصل الكينونة أو أصل العالم، هي مجرّدة من معنى، أو تجد جواباً عنها في الميدان الأنطولوجي بالذات، فكذلك الأمر بالنسبة إلى أصل ما هو لذاته. إن ما هو لذاته هو بالشكل الذي يعطيه الحق في أن يعود إلى الوراء نحو أصله، إذ إن الكائن الذي بواسطته يأتي التساؤل «لماذا؟» إلى الوجود، له الحق في أن يطرح تساؤله الخاص، لأنه هو ذاته تساؤل «لماذا؟».
ولا يمكن للأنطولوجيا أن تقدم إجابة عن هذا السؤال، لأن المقصود هنا هو شرح حدث، وليس وصف بنى كائنٍ. يمكنها في الأكثر أن تلفت الانتباه إلى أن العدم الذي هو ما قد كان عليه الكائن ـ في ـ ذاته، ليس خواء بسيطاً مجرداً من معنى. إن معنى العدم في عملية التعديم، هو «أنه قد كان» كي يؤسس للكائن. وتزودنا الأنطولوجيا بمعلومتين يمكنهما أن تكونا صالحتين كأساس للميتافيزيقا: ذلك أن كل مسار تأسيسي للذات هو أولاً شرخ في تطابق ما هو في ـ ذاته مع ذاته، وانكفاء للكائن متخذاً مسافة بالنسبة إلى ذاته، وظهور الحضور تجاه الذات أو الوعي. حين يجعل الكائن نفسه وجوداً ـ لذاته، يمكنه في هذه الحالة فقط أن يتوق إلى أن يكون علة ذاته. الوعي يظهر إذاً، من حيث كونه تعديماً للكائن، كمرحلة في التقدّم نحو تلازم السببية، أي نحو الكائن الذي هو علة ذاته. إلا أن التقدّم يتوقف هناك بسبب عدم كفاية كينونة ما هو لذاته. إن التكوّن الزمني للوعي، ليس تقدماً متصاعداً يحاول به أن يصبح جديراً بأن يكون «علة ذاته»، لكنه جريان سطحي ينشأ، بالعكس من ذلك، عن استحالة أن يكون علة ذاته. هكذا، أن الذي هو علة ذاته يظلّ كالمنقوص منه، دلالة على تجاوز مستحيل نحو الأعالي، يحدِّد بعدم ـ وجوده بالذات الحركة الأفقية للوعي، هكذا، فإن الجاذبية العموديّة التي يمارسها القمر على المحيط، تؤدي إلى الانتقال الأفقي الذي هو المدّ والجزر. أما الدلالة الأخرى التي يمكن أن تستمدها الميتافيزيقا من الأنطولوجيا، فهي أن ما هو لذاته هو فعلياً مشروع متواصل يهدف إلى أن يكون الأساس لذاته من حيث هو كائن، وفشل مستمر لهذا المشروع. إن حضوره تجاه ذاته مع مختلف اتجاهات التعديم الذي يقوم به (تعديم للأبعاد الزمنية الثلاثة عبر خروجه من ذاته، تعديم مزدوج للثنائي «منعكس ـ عاكس») يمثّل الانبثاق الأول

لهذا المشروع، ويمثل الانعكاس على الذات تعزيزاً للمشروع الذي يعود إلى نفسه كي يؤسس لنفسه من حيث هو مشروع على الأقل، ويمثّل تفاقماً للشرح المعدِّم بسبب فشل هذا المشروع ذاته. أن مقولتي الواقع الإنساني الأساسيتين «الفعل» و«المِلْك»، يمكن إرجاعهما بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، إلى مشروع الـ «كوْن». وأخيراً، فإن تعدد الأفعال وحالات الامتلاك يمكن تفسيره بأنه محاولة أخيرة للتأسيس للذات، وهي تؤدي إلى الانفصال الجذري بين الكينونة ووعي الكينونة.

هكذا، تعلمنا الأنطولوجيا **أولاً** أنه، إذا كان لا بدّ لما هو في ـ ذاته من أن يؤسس لذاته، فلا يمكنه حتى محاولة ذلك إلا إذا جعل نفسه وعياً، أي إن مفهوم «علة ذاته» يتضمن مفهوم «الحضور تجاه ذاته» أي إزالة ضغط الكينونة المعدِّمة. وتعلّمنا **ثانياً** أن الوعي هو بالفعل مشروع يهدف لأن يكون هو الأساس لذاته، أي لأن يكون جديراً بأن يكون في ـ ذاته ـ لذاته أو في ـ ذاته ـ علة ـ ذاته. لكن لا يمكننا أن نستمد من الأنطولوجيا أكثر من ذلك. لا شيء يسمح على الصعيد الأنطولوجي، بأن نؤكد أن تعديم ما هو في ـ ذاته وتحوله إلى ما هو لذاته، يعني منذ الأساس وفي صميم ما هو في ـ ذاته، أنه مشروع يهدف لأن يكون ما هو في ـ ذاته علة ذاته. لكن الأنطولوجيا تصطدم هنا على العكس من ذلك، بتناقض عميق، لأن إمكانية التأسيس تأتي إلى العالم بواسطة ما هو لذاته. كي يكون ما هو في ـ ذاته مشروعاً للتأسيس لذاته، عليه أن يكون في الأصل، حضوراً تجاه ذاته، أي أن يكون وعياً. وسوف تكتفي الأنطولوجيا إذاً بأن تعلن أن كل شيء يحصل كما لو أن ما هو في ـ ذاته قد غيّر نفسه ليصبح ما هو لذاته من أجل أن يكون هو الأساس لذاته. وتتحمل الميتافيزيقا مهمة صياغة الفرضيات التي تتيح تصوّر هذا المسار من حيث إنه الحدث المطلق الذي يحصل ليتوّج المغامرة الفردية التي هي وجود الكينونة. ومن البديهي أن هذه الفرضيات ستبقى فرضيات، لأننا لا يمكننا أن ننتظر ما يثبتها أو ما يبطلها. فما سيعطيها صلاحيتها إنما هي الإمكانية التي ستقدمها لنا كي نوحّد معطيات الأنطولوجيا. ومن الطبيعي ألاّ يتم هذا التوحيد بمنظور صيرورة تاريخية لأن الزمنية تأتي إلى الكينونة بواسطة ما هو لذاته، لن يكون هناك إذاً أي معنى للتساؤل حول ما كانت عليه الكينونة قبل ظهور ما هو لذاته. لكن الميتافيزيقا يجب أن تحدّد طبيعة ومعنى هذا المسار السابق للتاريخ ومصدر كل تاريخ، والذي هو ارتباط المغامرة الفردية (أو وجود

ما هو في ـ ذاته) بالحدث المطلق (أو انبثاق ما هو لذاته). وتقع على عاتق الفيلسوف الميتافيزيقي بشكل خاص، مهمة تقرير ما إذا كانت الحركة هي «محاولة» أولى يقوم بها ما هو في ـ ذاته للتأسيس لنفسه أم لا، ومهمة تحديد العلاقات بين الحركة من حيث هي «مرض الكينونة» وما هو لذاته من حيث هو مرض أكثر عمقاً ويتطور حتى يصبح تعديماً.

يبقى أن نواجه المشكلة الثانية التي قمنا بصياغتها منذ مقدمتنا: إذا كان ما هو في ـ ذاته وما هو لذاته هما أسلوبان للكينونة، أليس هناك تنافر في صميم فكرة الكينونة، أليس «مفهوم» هذه الفكرة منشطراً إلى قسمين منفصلين من جراء تكوّن «امتدادها» من منطقتين متنافرتين جذرياً؟ ما هو الجامع بين الكائن الذي هو ما هو عليه والكائن الذي هو ما ليس عليه، وليس ما هو عليه؟ إن ما يمكن أن يساعدنا هنا، هي خلاصة أبحاثنا السابقة. لقد بيّنا أن ما هو في ذاته وما هو لذاته غير متجاورين، بل بالعكس، إذ إنه بمعزل عما هو في ـ ذاته، يصبح ما هو لذاته شيئاً ما كالمجرّد، فلن يكون بإمكانه أن يوجد مثلما لا يمكن للون أن يوجد من دون شكل، ولا لصوتٍ أن يوجد من دون ارتفاع ورنّة. إن وعياً لا يكون وعياً بأي شيء، يصبح مجرد لاشيء مطلق. لكن إذا ارتبط الوعي بما هو في ـ ذاته بعلاقة داخلية، ألا يعني ذلك أنه ارتبط به كي يشكّل كلاًّ شاملاً، أليس هذا الكل الشامل هو الذي نطلق عليه تسمية «الكينونة» أو الواقع؟ لا شك أن ما هو لذاته هو تعديم، لكنه بوصفه تعديماً هو كائن، إنه ضمن وحدة قبْلية مع ما هو في ـ ذاته. وهكذا، فإن الفلاسفة اليونانيين قد اعتادوا على التمييز بين واقع العالَم الذي يسمونه «وحدة الأجزاء»، والكل الشامل المؤلَّف من هذا الواقع الكوني ومن الخلاء اللامتناهي الذي يحيط به، وهو ما يسمونه الكل. ومن المؤكد أننا استطعنا أن ندعو ما هو لذاته «لا شيء»، وأن نعلن أنه لا يوجد شيء خارج ما هو في ـ ذاته سوى انعكاس هذا اللاشيء الذي يستقطبه ما هو في ـ ذاته ويحدّده من حيث إنه، بالضبط، عدمُ هذا الكائن في ذاته. لكن هناك سؤال يطرح نفسه هنا كما في الفلسفة اليونانية: ما الذي نسمّيه واقعاً؟ وما هو الذي ننسب إليه مفهوم الكينونة؟ هل ننسبه إلى العالَم أو إلى الكل؟ هل ننسبه إلى ما هو في ـ ذاته المحض أو إلى ما هو في ـ ذاته المحاط بهذا الغلاف من العدم الذي سميناه ما هو لذاته؟

لكن إذا كان لا بدّ لنا من أن نعتبر الوجود الكلي مشكّلاً من التنظيم التركيبي الذي يجمع ما هو في ـ ذاته وما هو لذاته، ألن نصادف الصعوبة نفسها

التي كنا نحاول تجنّبها؟ إن هذا التنافر الذي كشفناه في مفهوم الكينونة، ألن نصادفه الآن في الموجود نفسه؟ ما هو التعريف الذي يجب إعطاؤه لموجود معيّن هو ما هو عليه من حيث إنه في ـ ذاته، وهو ما ليس هو عليه من حيث إنه لذاته؟

إذا أردنا أن نحلّ هذه الصعوبات، يجب أن نتنبّه إلى ما نتطلبه من موجود معيّن كي نعتبره كلاً شاملاً؛ يجب أن نحفظ تنوّع البنى التي يتألف منها، ضمن وحدة تركيبية بحيث إن كل بنية منها تبدو شيئاً مجرداً إذا تأملناها بمعزل عن الكل. ومن المؤكد أن الوعي ليس سوى تجريد إذا تأملناه بمعزل عما هو في ـ ذاته، لكن ما هو في ـ ذاته ليس بحاجة إلى ما هو لذاته كي يكون موجوداً: إن «شغف» ما هو لذاته هو وحده الذي يجعل ما هو في ـ ذاته حاضراً هنا. من دون الوعي، يصبح ما هو في ـ ذاته أمراً مجرداً من حيث هو ظاهرة وليس من حيث هو كينونة.

إذا أردنا أن نتصور تنظيماً تركيبياً بحيث لا يمكن فصل ما هو لذاته عما هو في ـ ذاته، والعكس بالعكس، أي بحيث يكون ما هو في ـ ذاته مرتبطاً بما هو لذاته بصلة لا تنفصم، ينبغي أن نتصوره بالشكل الذي يستمد فيه ما هو في ـ ذاته وجوده من التعديم الذي يجعلنا نعيه. ما الذي يعنيه ذلك سوى أن الكل الشامل الذي يجمع ما هو في ـ ذاته وما هو لذاته برباط لا ينفصم، لا يمكن تصوّره إلا بشكل كائن هو «علة ذاته»؟ يمكن لهذا الكائن وليس غيره، أن يساوي بشكل مطلق الكل الذي تحدثنا عنه منذ قليل. وإذا كان بإمكاننا أن نطرح مسألة كينونة ما هو لذاته المتصل بما هو في ـ ذاته، فذلك لأننا نعرّف أنفسنا قبلياً بفهمنا ماقبل الأنطولوجي لما هو علة ذاته. لا شك أن ما هو علة ذاته هو مستحيل ويتضمن مفهومه كما رأينا، تناقضاً. لكن بما أننا نطرح مسألة كينونة الكل، انطلاقاً من وجهة نظر ما هو علة ذاته، علينا أن نتخذ وجهة النظر هذه كي نتفحصّ حقيقة وجود هذا الكل. ألم يظهر بمجرّد أن انبثق ما هو لذاته؟ وما هو لذاته أليس هو بالأصل مشروعاً يهدف لأن يكون علة ذاته؟ وهكذا، يمكننا أن نبدأ بإدراك طبيعة الواقع التام. إن الكائن التام الذي لا يحطّم التنافر وحدة «مفهومه»، والذي، مع ذلك، لا يستبعد كينونة ما هو لذاته المعدِمة والمعدَّمة، والذي يشكّل وجوده تركيباً موحّداً لما هو في ـ ذاته وللوعي، هذا الكائن المثالي، هو ما هو في ـ ذاته الذي يؤسس له ما هو لذاته، ويتطابق مع ما هو

لذاته الذي يؤسس له، أي إنه علة ذاته. لكن بما أننا اتخذنا بالتحديد وجهة نظر هذا الكائن المثالي كي نحكم على الكائن الواقعي الذي سميناه الكل، علينا أن نستنتج أن الواقع هو مجهود يفشل في التوصل إلى أن يكون علة ذاته. كل شيء يحصل كما لو أن العالم والإنسان والإنسان ـ في ـ العالم لم يستطيعا أن يحقّقا سوى إله ناقص. كل شيء يحصل إذاً كما لو أن ما هو في ـ ذاته وما هو لذاته يبدوان في حالة تفكك بالنسبة إلى تركيب مثالي. ليس لأن الاندماج لم يحصل إطلاقاً، بل بالعكس، لأنه يُشار إليه دائماً وهو دائماً مستحيل. إن الفشل المتواصل هو الذي يفسّر أن ما هو في ـ ذاته وما هو لذاته لا يمكن فصلهما عن بعضهما، وأنهما في الوقت ذاته، مستقلان نسبياً عن بعضهما. وبالمثل عندما تتحطم وحدة الوظائف الدماغية، تحدث ظواهر تتميز في الوقت ذاته باستقلالية نسبية، ولا يمكنها أن تتجلى إلا على خلفية تفكك كل شامل. إن هذا الفشل هو الذي يفسّر التنافر الذي نصادفه في الوقت نفسه، في مفهوم الكينونة وفي الموجود. إذا كان من المستحيل الانتقال من فكرة الكينونة ـ في ـ ذاتها إلى فكرة الكينونة ـ لذاتها، وجمعهما في جنس مشترك، فذلك لأن الانتقال الفعلي من الواحدة إلى الآخرى وجمعهما لا يمكنهما أن يحصلا. والمعروف أنه، بالنسبة إلى سبينوزا وهيغل مثلاً، إذا توقف تركيب معين قبل أن يكتمل تكوّنه التركيبي، وذلك بتجميد عناصر هذا التركيب عبر ارتباطها النسبي ببعضها واستقلاليتها النسبية في الوقت نفسه، فإن هذا التوقف يحصل نتيجة لخطأ. على سبيل المثال، بالنسبة إلى سبينوزا، إن دوران نصف ـ الدائرة حول الخط الذي يمرّ في المركز، يجد مبرره ومعناه في فكرة الكرة. لكن، إذا تخيلنا أن فكرة الكرة هي خارج المتناول من حيث المبدأ، فإن ظاهرة دوران نصف ـ الدائرة تصبح غير صحيحة: إذ إنها قد قُطعت عن أساسها، وإن فكرة الدوران حول المحور وفكرة الدائرة تتصلان ببعضهما من دون أن يكون بإمكانهما أن تتوحدا في تركيب يتجاوزهما ويبررهما: إذ لا يمكن إرجاع الواحدة منهما إلى الأخرى. وهذا ما يحصل بالتحديد هنا. سنقول إذاً إن الكل الذي نتفحصه هو بمثابة فكرة مقطوعة عن أساسها، وتتفكك باستمرار. فبوصفه كلاّ مفكّكاً، يبدو لنا في التباسه، أي إنه يمكننا أن نركز كما نريد على تبعية الكائنات التي نتفحصها، أو على استقلاليتها. يوجد هنا مرور لا يحصل، إنه بمثابة تماس كهربائي. ونجد من جديد على هذا الصعيد، فكرة كل شامل مفكك كنا قد صادفناه سابقاً في ما يخصّ ما هو لذاته نفسه، والوعي لدى الآخرين. لكن، هذا نوع ثالث من تفكك الكل الشامل.

بالنسبة إلى التفكك في الانعكاس على الذات ككل، إن المنعكس على ذاته كان عليه أن يكون هو المنعكس وكان على المنعكس أن يكون هو المنعكس على ذاته. فكان السلب المزدوج في حالة متلاشية. وفي حالة الكينونة ـ للآخر، فإن (الانعكاس ـ العاكس) المنعكس كان يتميز من (الانعكاس ـ العاكس) العاكس، إذ إنه كان على كل منهما ألا يكون هو الآخر. وهكذا، فإن ما هو لذاته وما هو لذاته لدى الآخر يشكّلان كائناً واحداً، حيث كل واحد منهما ينسب إلى الآخر كونه ـ آخر، ويجعل نفسه «آخر». أما في ما يتعلق بالكل الشامل لما هو لذاته وما هو في ـ ذاته، فهو يتميز بأن ما هو لذاته يجعل نفسه «الآخر» بالنسبة إلى هو في ـ ذاته، لكن ما هو في ـ ذاته ليس شيئاً آخر سوى ما هو لذاته في كينونته: إنه كائن من دون قيد ولا شرط. إذا كانت علاقة ما هو في ـ ذاته بما هو لذاته متبادلة مع علاقة ما هو لذاته بما هو في ـ ذاته، فإننا سنجد أنفسنا من جديد في حالة الكينونة للآخر. لكنها ليست بالتحديد متبادلة، وغياب هذا التبادل هو الذي يميز «الكل» الذي تحدثنا عنه منذ قليل. وبهذا المقدار، ليس عبثياً طرح مسألة الكل الشامل. عندما درسنا الوجود ـ للآخر، لاحظنا أنه كان لا بدّ من كائن هو «أنا ـ الآخر» وهو بمثابة الانقسام الانعكاسي إلى شطرين على مستوى الوجود ـ للآخر. لكن هذا الكائن «أنا ـ الآخر» كان يبدو لنا غير قادر على الوجود إلا إذا تضمن عدم وجود خارجانية يتعذر إدراكه. لقد تساءلنا حينئذ إذا كان الطابع المتناقض للكل الشامل يستحيل إرجاعه بحد ذاته إلى شيء آخر، وإذا كان يتوجب علينا أن نعتبر الروح كائناً موجوداً وليس موجوداً. لكنه تبين لنا أن مسألة الوحدة التركيبية للوعي بين الأفراد لا معنى لها، لأنها كانت تفترض إمكانية اتخاذ وجهة نظر حيال الكل الشامل، غير أننا نوجد بالارتكاز على هذا الكل الشامل، من حيث إننا منخرطون فيه.

غير أنه إذا لم يكن بإمكاننا «اتخاذ وجهة نظر تجاه الكل الشامل»، فذلك لأن الآخر يسلب نفسه وينفيها عني من حيث المبدأ، كما أسلب أنا نفسي وأنفيها عنه. إن التبادل في العلاقة هو الذي يمنعني دائماً من إدراكه ككل مكتمل. وعلى العكس من ذلك، حين يسلب ما هو لذاته داخلياً ما هو في ـ ذاته، لا تكون العلاقة متبادلة، لأنني أحد طرفي العلاقة، وأنا في الوقت نفسه، هذه العلاقة نفسها. إنني أدرك الكائن، إنني إدراك لهذا الكائن، ولست سوى إدراك لهذا الكائن، والكائن الذي أدركه لا يطرح نفسه مقابلاً لي كي يدركني بدوره، إنه ما

هو مدرَك. غير أن كينونته لا تتطابق إطلاقاً مع كونه ـ مدرَكاً. يمكنني، بمعنى من المعاني إذاً، أن أطرح مسألة الكل الشامل. ومن المؤكد أنني موجود هنا منخرطاً في هذا الكل، لكنني أستطيع أن أكون وعياً مكتملاً به، لأنني في الوقت ذاته وعي بالكينونة ووعي (بـ) ذاتي. إلا أن مسألة الكل الشامل هذه لا تخصّ ميدان الأنطولوجيا، فبالنسبة للأنطولوجيا، إن مناطق الكينونة الوحيدة التي يمكنها أن تتوضح هي مناطق ما هو ـ في ـ ذاته ولذاته والمنطقة المثالية المتعلقة «بعلة الذات». وليس مهماً بالنسبة إليها إذا كان الترابط بين ما هو لذاته وما هو في ـ ذاته يشكّل ثنائية مقطوعة أو كائناً مفككاً. إن الميتافيزيقا هي التي تقرّر ما إذا كان من المفيد أكثر للمعرفة (وخاصة لعلم النفس الفنومينولوجي، والأنتروبولوجيا. . . إلخ) دراسة كائن سندعوه «ظاهرة»، وسيكون مزوداً ببُعدين في كينونته، البعد في ـ ذاته والبعد لذاته (من وجهة النظر هذه، لن يكون هناك سوى ظاهرة هي العالم) وبدا أنه من المفيد التحدث، كما في الفيزياء عند إينشتاين، عن حدثٍ، باعتباره حدثاً له أبعاد مكانية وبُعد زمني، ويحدّد مكانه في إطار مكاني وزمني؛ وقد تقرّر الميتافيزيقا أنه يبقى من الأفضل رغم كل شيء، الاحتفاظ بالثنائية القديمة: «الوعي والكينونة». والملاحظة الوحيدة التي يمكن للأنطولوجيا أن تجازف وتقدّمها هنا، هي أنه في الحالة التي يبدو فيها من المفيد استعمال فكرة «الظاهرة» الجديدة ككل شامل مفكك، ينبغي التحدث عن الظاهرة في الوقت ذاته، بعبارات المحايثة والتعالي. والعقبة التي ستعترضنا هي الوقوع في التحايثية الخالصة (مثالية هوسرل) أو في الترنسندنتالية الخالصة التي ستعتبر الظاهرة موضوعاً من نوع جديد. لكن الظاهرة ستضع حدوداً دائمة للتلازم من حيث إنها في ـ ذاتها، وستضع حدوداً دائمة للتعالي من حيث إنها لذاتها.

بعد أن تتخذ الميتافيزيقا موقفاً حاسماً في مسالة أصل ما هو لذاته، وطبيعة العالم كظاهرة، سيكون بإمكانها مقاربة شتّى المشاكل التي لها أولوية في أهميتها، وبشكل خاص مشكلة العمل. ينبغي تفحّص العمل في الوقت نفسه على صعيد ما هو لذاته وعلى صعيد ما هو في ـ ذاته، لأن المقصود هو مشروع من مصدر محايث، ويولّد تغيراً في كينونة المتعالي. ولا جدوى من الإعلان أن الفعل يغيّر فقط المظهر الظواهري للشيء: إذا كان من الممكن تغيير الظاهر الظواهري للفنجان، وصولاً إلى إلغائه كفنجان، وإذا كانت كينونة الفنجان ليست سوى كيفيّته، فإن العمل الذي نتفحصّه يجب أن يكون قابلاً لأن يغيّر كينونة الفنجان بالذات. تفترض مشكلة العمل إذاً توضيح الفعالية المتعالية للوعي، وتدلّنا على

علاقته الوجودية الحقيقية بالكينونة. كما تكشف لنا أيضاً علاقة الكائن بالوجود كنتيجة لتداعيات الفعل في العالم، وعلى الرغم من أن الفيزيائي يدرك هذه العلاقة كخارجانية، فإنها ليست هي الخارجانية الخالصة، ولا التلازم، لكنها تحيلنا إلى فكرة الشكل عند نظرية «الجشطلت». انطلاقاً من هنا إذاً، سيكون بإمكاننا القيام بمحاولة إنشاء ميتافيزيقا للطبيعة.

II ـ آفاق أخلاقية

لا يمكن للأنطولوجيا أن تقوم بنفسها بصياغة أوامر أخلاقية، فهي تهتم حصراً بما هو كائن، وليس ممكناً أن نستخرج أوامر من تعليماتها. إلا أنها تجعلنا نستشف علماً للأخلاق يتحمل مسؤولياته تجاه واقع إنساني موجود ضمن موقف. لقد كشفت لنا بالفعل أصل القيمة وطبيعتها: رأينا أن ما هو لذاته يحدّد ذاته كنقص في كينونته، بالنسبة إلى القيمة من حيث هي نقص. وبمجرد أن يوجد ما هو لذاته، كما رأينا، فإن القيمة تنبثق كي تلازم وجوده ـ لذاته. فينتج عن ذلك أن مختلف مهام ما هو لذاته يمكنها أن تشكّل موضوعاً للتحليل النفسي الوجودي، لأنها تهدف كلها إلى إنتاج التركيبة الناقصة للوعي وللكينونة تحت تأثير القيمة أي علة الذات. وهكذا فإن التحليل النفسي الوجودي هو وصف أخلاقي لأنه يكشف لنا المعنى الأخلاقي لمختلف المشاريع الإنسانية، فهو يدلنا على ضرورة التخلي عن سيكولوجيا المصلحة، كما عن أي تأويل نفعي للسلوك الإنساني وذلك بكشف الدلالة المثالية لكل المواقف التي يتخذها الإنسان. وهذه الدلالات هي أبعد من الأنانية ومن النزعة الغيريّة، وكذلك أبعد من التصرفات التي يقال إنها مجرّدة من المصلحة. يمكن القول إن الإنسان يجعل نفسه إنساناً كي يكون الله. ومن هذه الزاوية، يمكن للإنية أن تبدو أنانية. لكن، بما أنه لا مجال لأي مقارنة بين الواقع الإنساني وعلة الذات التي يريد أن يكونها، يمكن القول أيضاً إن الإنسان يفقد ذاته كي توجد علة الذات. سنعتبر عندئذ أن كل وجود إنساني هو شغف. أما «حب الذات» المعروف جداً فليس سوى وسيلة من بين الوسائل التي يختارها الإنسان بحرية لتحقيق هذا الشغف. لكن النتيجة الرئيسية للتحليل النفسي الوجودي يجب أن تجعلنا نتخلى عن الروح الجدية. الروح الجدية لها خاصية مزدوجة بمقدار ما تعتبر القيم معطيات متعالية مستقلة عن الذاتية الإنسانية، وتنقل الطابع «المرغوب فيه» للبنية الأنطولوجية للأشياء إلى تركيبتها المادية. بالنسبة إلى الروح الجدية، يمكننا أن نرغب في الخبز مثلاً، لأنه

يجب أن نعيش (وهي قيمة مكتوبة في سماء العالم المعقول) ولأنه يغذّي. والنتيجة التي يجب أن تسود العالم هي أن تمتصّ الاستجابات التجريبية الفردية كورق النشاف، القيم الرمزية للأشياء، فهي تضع في الواجهة كثافة الشيء المرغوب فيه وتطرحه بحد ذاته من حيث إنه يستحيل إرجاعه إلى شيء آخر. هكذا نجد أنفسنا وقد أصبحنا على صعيد الأخلاق، وكذلك أيضاً على صعيد الخداع النفسي، لأنها أخلاق تخجل من نفسها ولا تتجرأ أن تقول اسمها، إنها جعلت كل أهدافها غامضة كي تتخلص من القلق. الإنسان يبحث عشوائياً عن الكينونة ويخفي عن نفسه المشروع الحرّ الذي يشكله هذا البحث، إنه يصنع نفسه بحيث تنتظره مهام لا بدّ من أن يصادفها في طريقه. المواضيع هي متطلبات صامتة، وليس هو سوى انقياد سلبي لهذه المتطلبات.

إن التحليل النفسي الوجودي يكشف للإنسان الهدف الحقيقي لبحثه هذا، وهو التوصل إلى الكينونة من حيث هي اندماج تركيبي بين ما هو في ـ ذاته وما هو لذاته، فهو يجعل هذا الهدف تحت تأثير شغفه. في الحقيقة، هناك الكثير من الرجال الذين مارسوا هذا التحليل النفسي على أنفسهم، ولم ينتظروا أن يتعرفوا إلى مبادئه، كي يستخدموها كوسيلة لتحقيق الخلاص والسلامة الشخصية. والكثير من الرجال يعرفون بالفعل أن هدف بحثهم هو الكينونة، وبمقدار ما يمتلكون هذه المعرفة، فإنهم لا يفكرون بالحصول على الأشياء لأجل ذاتها، ويحاولون أن يحققوا امتلاكاً رمزياً لوجودها ـ في ـ ذاته. لكن بمقدار ما تنتج هذه المحاولة أيضاً عن الروح الجدية، وبمقدار ما يمكنهم الاعتقاد أيضاً أن مهمتهم في خلق ما هو في ـ ذاته ـ لذاته، تتجلى عبر الأشياء، فهم محكومون باليأس، لأنهم يكتشفون في الوقت نفسه أن كل النشاطات الإنسانية متعادلة ـ لأنها تنزع كلها إلى التضحية بالإنسان لأجل أن تنبثق علة الذات، وكلها تبوء بالفشل من حيث المبدأ. هكذا، إذا سكر الإنسان لوحده أو إذا قاد شعوباً، فالأمران سيّان. إذا تفوق أحد هذه النشاطات على الآخر، فهذا لن يكون بسبب هدفه الحقيقي بل بسبب درجة وعيه بهدفه المثالي، وفي هذه الحالة، قد تتفوق الطمأنينة المسترخية لدى السكير المنعزل على الاضطراب الذي لا جدوى منه لدى قائد الشعوب.

إلاّ أن الأنطولوجيا والتحليل النفسي الوجودي (أو تطبيقهما العفوي والأمبيريقي الذي مارسه الناس دائماً) عليهما أن يكشفا للشخص الأخلاقي أنه هو الكائن الذي يجعل القيم موجودة. ستعي حريته عندئذ ذاتها، وستكتشف ذاتها في

حالة قلق، من حيث إنها المصدر الوحيد للقيمة، والعدم الذي به يوجد العالم. وبمجرد أن تكتشف أن البحث عن الكينونة وامتلاك ما هو في ـ ذاته هما ممكنات لها، فإنها ستدرك عبر القلق وبواسطته، أنهما ليسا ممكنين إلا على خلفية إمكانية ممكنات أخرى. لكن، بانتظار ذلك، وفي حين أننا نستطيع كما نشاء أن نختار أو أن نلغي هذه الممكنات، فإن الموضوع الفكري الذي كان يوحّد كل الخيارات الممكنة، هو القيمة أو الحضور المثالي لـما هو علة ذاته. ماذا ستصبح عليه الحرية إذا عادت وواجهت هذه القيمة؟ هل ستحملها الحرية معها، ومهما تفعل الحرية،هل ستستطيع القيمة التي تريد الحرية أن تتأملها، أن تسيطر على هذه الحرية خلال عودتها إلى ما هو في ـ ذاته ـ لذاته؟ أو إنه بمجرد أن تدرك الحرية نفسها كحرية بالنسبة إلى ذاتها، هل سيمكنها أن تضع حداً لسيطرة القيمة؟ هل من الممكن بشكل خاص، أن تعتبر الحرية نفسها قيمة من حيث هي مصدر كل قيمة، أم عليها بالضرورة أن تحدّد نفسها بالنسبة إلى قيمة متعالية تلازمها؟ وفي الحالة التي يمكنها فيها أن تريد أن تكون هي نفسها الممكن الخاص بها، وهي نفسها قيمتها المحدِّدة، ماذا سيعني ذلك؟ إن حرية تريد أن تكون حرية إنما هي فعلاً كائن ليس ـ هو ـ ما ـ هو ـ عليه، وهو ـ ما ـ ليس ـ عليه، ويختار كمثال أعلى له، أن يكون ما ـ ليس ـ هو ـ عليه، وأن لا يكون ـ ما ـ هو ـ عليه، إن هذا الكائن لا يختار إذاً أن يستعيد نفسه ويكرّرها، بل أن يهرب منها ولا يختار أن يتطابق معها، بل أن يظل دائماً على مسافة منها. ماذا يعني هذا الكائن الذي يريد أن يلزم حده، ويبقى على مسافة من ذاته؟ هل المقصود هو الخداع النفسي أو موقف إنساني آخر؟ هل يمكن أن نعيش هذا المظهر الجديد للكينونة؟ وحين تتخذ الحرية من نفسها غاية، بشكل خاص، هل ستفلت من أي موقف؟ أو بالعكس، ستبقى موجودة ضمن موقف؟ أم إنها ستحدّد موقعها بدقة أكثر وبفردية أكثر بمقدار ما ستطرح نفسها عبر القلق كحرية مشروطة، وبمقدار ما ستتحمل أكثر مسؤوليتها، بوصفها كائناً موجوداً يأتي العالم بوساطته إلى الكينونة؟ كل هذه الأسئلة التي تحيلنا إلى التأمل الفكري المحض والمتجرّد، لا يمكنها أن تجد جواباً عنها إلا على الأرضية الأخلاقية. وسوف نخصص مؤلفنا المقبل لهذه المسألة.

الثبت التعريفي

إنيّة (Ipséité): إذا كان المظهر الأول للشخص هو حضوره تجاه ذاته أي وجوده ـ لذاته، فإن الإنّيّة هي المظهر الثاني الناتج عن الأول. إنها تعديم أكثر تطوراً من التعديم الذي يحصل في الانعكاس على الذات. الكائن ـ لذاته هو ذات موجودة ـ هناك، في أقصى إمكانيات الشخص، وينفصل عما هو عليه بكل الكينونة التي ليست هي وجوده. وهذه الضرورة الحرة في أن يكون ـ هناك من حيث إنه يشكّل نقصاً، هو ما يسمى الإنية. العالم هو ما يتجاوزه الكائن ـ لذاته نحو ذاته، فبدون عالم لا وجود لإنّية، ولا لشخص، وبدون إنية وشخص لا وجود لعالم. إنها «أناوية العالم»، وهذه العلاقة بينهما تشكّل مدار الإنية.

تجاوز ظواهري (Transphénoménalité): إن لفظة «trans» تعني هنا «ما وراء» أي التجاوز الذي يفترض العبور: إن كينونة الظواهر تتجاوز الظواهر بمقدار ما هي عابرة لها والتجاوز لا يعني هنا تجاوزاً للظواهر وصولاً إلى واقع حقيقي «نوميني» على طريقة كَنْت الذي انتقده سارتر؛ فالظاهرة هي وجود في ـ ذاته. إنه يعني أن «الذي يظهر لا يوجد فقط من حيث إنه يظهر» بل له وجود حقيقي يتجاوز معرفتنا به ويؤسس لهذه المعرفة. فقد استخدم سارتر هذا المصطلح في «البرهان الأنطولوجي» لاستخلاص فكرة الكينونة الميتافيزيقية من الظواهر التي لها وجود في ـ ذاته. إن كينونة الوعي هي أيضاً متجاوزة للظواهر: فخلافاً للتجريبية (Empirisme) وللظاهرية الحسية (Phénoménisme)، الوعي ليس مجرد ظواهر حسّية مرتبطة بالعالم الخارجي، بل هو كينونة. وخلافاً للمثالية الجوهرانية (ديكارت) الوعي ليس جوهراً قائماً بذاته، أنه يستدعي في كينونته، وجود كائن آخر. إنه قصدية علائقية. الوعي لا يوجد إذاً كظواهر حسية فحسب، بل له كينونة تتجاوز ما يدركه من ظواهر الوجود.

تقدمة (Apprésentation): قصدية غير مباشرة تسمح «للأنا» بالتوصل إلى وعي بالمواضيع أو بأجزاء منها. لكنها لا تُقدَّم له مباشرة خلافاً لما يحصل في الإدراك الحسي. هكذا هو المثال الأعلى المستحيل للرغبة: امتلاك التعالي لدى الآخر من حيث هو تعالٍ محض وجسد، وإرجاع الآخر إلى وقائعيته لأنه يكون عندئذٍ «وسط العالم»، بحيث تصبح هذه الوقائعية «تقدمة» مستمرة للتعالي المعدِّم لديه.

تكوّن زمني (Temporalisation): إن الوعي ككائن ـ لذاته يتكوّن زمنياً بمقدار ما يكون زمنيته النفسية عبر خروجه من ذاته متجاوزاً الحاضر نحو المستقبل. إنه يكوّن زمنيته بمقدار ما ينسلخ عن ذاته الحالية ويندفع بمشروعه نحو ممكناته. أما الماضي فيطرحه ما هو لذاته كماضٍ من حيث هو كائن في ـ ذاته قد تمّ تجاوزه باتجاه المستقبل.

توحدية (Solipsisme): إن الأساس اللاتيني لهذا المصطلح مركّب من كلمتين: «Solus» أي «Seul» وتعني «وحيد». و«ipse» أي «même» وتعني نفس ذات (الشيء). من هنا يتضمن هذا المفهوم معنى الوحدة والانعزال. إن الـ «Solipsiste» هو الكائن «المتوحّد» الذي يعيش مع ذاته من حيث هي الواقع الوحيد بالنسبة إليه... ومعنى التوحّد يبدو واضحاً عندما يقول سارتر إن شوبنهاور يعتبر الـ «Solipsiste» مجنوناً منعزلاً ومتوحداً.

حوّل إلى جوهر (Hypostasier): إنها عملية فكرية خاطئة تحوّل ما هو ذهني إلى كائن واقعي، أي تعتبره جوهراً قائماً في الواقع.

خداع نفسي (Mauvaise foi): هذا المصطلح لا يعني «سوء النية» إذ تحصل هذه الحالة بطريقة عفوية تلقائية، لأن الفرد يصبح يخادع نفسَه كما لو أنه «ينام... أو أنه يحلم»، ولا تتضمن كذباً وقحاً، بل خداعاً للذات وتهرباً من مواجهتها عبر التبرير والإيمان المزيّف الذي يتراوح بين الظن والاعتقاد: إنه لا يعترف بما يؤمن به وبما هو عليه، ويؤمن بما لا يعتقده وبما ليس هو عليه. فهذا المفهوم ليس مجرّد خداع للذات، بل هو إيمان، لكنه إيمان أفسده تبرير الذات وخداعها.

رد أيدوسي (Réduction - éidétique): هذا المصطلح الخاص بهوسرل يتضمن فكرة الاختزال أو الإرجاع، وفكرة الاستخلاص أو الاستنتاج وفكرة الصورة أي الماهية. والمقصود استخلاص الماهية من التجليات الحالية للموضوع

القصدي (Noème) واستحضارها عبر عمل الوعي القصدي (Noèse).

«عدَّم» الشيء أي جعله عدماً (Néantiser): إنه تعديم نفسي يقوم به ما هو لذاته حين يعدّم ما هو في ـ ذاته كي يتجاوز ذاته ويكوّن وجوده. استبعدنا «أعدم» لأنه يدلّ على عمل مادي. واستبعدنا «ألغى» لأن الإلغاء الذي يمكن أن يكون ذهنياً، لا يتضمن فكرة العدم الميتافيزيقية.

لكتون (Lecton): هو مصطلح خاص بالفلسفة الرواقيّة. يدل على عملية تخيلية (Phantasia) تتميز بالتجانس الأنطولوجي بين الصورة (من طبيعة بصرية) والذات المتخيّلة والموضوع المتخيّل. إنها المرحلة الأولى التي تشكّل منطلقاً لمسار المعرفة.

موضوعية (Objectivité): هذا المصطلح لا يتعلق هنا بنظرية المعرفة. بل هو مصطلح أنطولوجي: فالوعي من حيث هو وجود ـ لذاته يطرح الشيء فيجعله موضوعاً له، ويجعل الآخر موضوعاً له. المقصود إذاً هو موضوعية الشيء أو موضوعية الآخر بالنسبة إلى الذات الفاعلة. فالموضوعية تدل هنا على وضعيّة الموضوع وليس على إحدى خصائص المعرفة العلمية. أما مصطلح «Objectité» فيعني عند هيغل «موضوعانيتي» كما أدركها عند الآخر، أي موضوعيتي كما تتجلى للآخر كوجود ملموس ومباشر. وإدراك «موضوعانيتي» هذه عند الآخر لا ينفي وجودي ـ لذاتي. إن هذا المفهوم مرتبط بالعلاقة الانعكاسية المتبادلة بين الأنا والآخر: الآخر يبدو لي كموضوع، إلا أن «الأنا» هو موضوع داخل الآخر. استعاد سارتر هذا المصطلح وأدخل تعديلات على معناه.

هودولوجي (Hodologique (espace)): هو الإطار المكاني الذي يكوّنه الشخص على مستوى التخيّل النفسي انطلاقاً من تجربته المعاشة مع الأماكن التي يتصل بها ويجتازها ويشغلها.

واقعة سالبة أو سالبية (Négatité): هي شيء أو مفهوم لا يمكن تعريفه إلا بعبارات الحكم السالب، فهناك عددٌ لامتناهٍ من الوقائع التي لا تشكّل موضوعاً لأحكامنا فحسب، بل أننا نختبرها فنخشاها ونحاربها. إنها تتضمن في بنيتها التحتية سلباً من حيث هو شرط ضروري لوجودها.

وعي مموضِع (Conscience Positionnelle): يتصل هذا المصطلح «بالقصدية» (intentionnalité) عند برنتانو وهوسرل. يستعمل سارتر فِعل «Poser» عندما يصف

الفعل القصدي للوعي الذي «يطرح» دائماً شيئاً ما ويجعله موضوعاً له، ويعطيه معنى؛ في الإدراك الحسي، يطرحه كموضوع حاضر، ويطرحه في التذكر كموضوع ماضٍ، ويطرحه في التخيّل كموضوع غائب... إلخ ويستعمل كلمة «position» ليس بمعنى «الموقع» بل بمعنى «الطرح»، أي أنها الاسم المشتق من الفعل «poser» فيقول:

«Toute conscience est position d'un objet»: ويقول:

«Conscience positionnelle du monde, de soi etc....».

لكنه يستعمل أحياناً كلمة «Positionnelle» بمفردها كصفة للوعي، فهي تتضمن حينئذٍ موضوعها بشكل مضمر أي إن الوعي يطرح موضوعاً معيناً، وعندما لا يطرح شيئاً ما كموضوع له، يكون الوعي «Non - positionnelle». وينبغي التمييز بين «Positionnelle» و«Objectivante»: بالنسبة إلى بعض نظريات المعرفة، «الموضعة» أي «L'objectivation» هي عملية ذهنية تنظّم الأحاسيس الذاتية وتحوّلها إلى موضوع إدراك حسّي.

وعي منعكس على ذاته (Conscience réflexive): أي الذي يفكّر في ذاته: إنه يفكر في ذاته أثناء قيامه بعمل، أو إحساسه بشعور، أو تفكيره بأمر معيّن. إن الوعي الذي يقوم بالعمل، أو يشعر، أو يفكّر هو وعي منعكس أي (Conscience réfléchie) من هنا أن مصطلح «Réflexion» لا يعني تفكراً، بل تفكيراً في الذات أو انعكاساً على الذات. الوعي الذي يفكّر هو (Conscience réfléchie). هذا التمييز بين الوعي المنعكس على ذاته والوعي المنعكس يقتضيه التحليل الأنطولوجي والفنومينولوجي.

وقائعية (Facticité): إنها عرضية ما هو في ـ ذاته التي تلازم ما هو لذاته وتربطه بالوجود ـ في ـ ذاته من حيث هو وقائع موجودة (الجسد، الآخر من حيث هو تعالٍ، الموت والضرورة التي تجعلنا محكومين بالموقف وبحريتنا...)، فالوقائعية ليست معاكسة فعليّة لنا إلا بمقدار ما نعطيها معنى المعاكسة. إنها ليست معطى خاماً، إنما يعيشها ما هو لذاته ويشكّلها عبر الكوجيتو القبْتفكري. إن علاقة الوجود ـ لذاته كأساس لذاته، بالوقائعية تسمى ضرورة الأمر الواقع.

ثبت المصطلحات

إبستيمولوجيا	Epistémologie
أبيقورية	Epicurisme
أحادية	Monisme
إحيائية	Animisme
أداتية	Ustensilité
استحضر/ جعله حاضراً	Présentifier
استدخل	Intérioriser
استدلال	Raisonnement
استدماج	Introjection
استدماج (جسدي)	Incorporation
استقراء	Induction
استقطاب نفسي و/ أو تبلور نفسي	Cristallisation
استلاب	Aliénation
استنباط	Déduction
استيعاب/ درْك	Appréhension
اضطلاع/ تحمّل	Assomption
إعضال	Aporie

Empirique	أمبيريقي
Cogito	أنا أفكر
Transcendantal (Ego)	الأنا الترنسندنتالي
Egologie	أنانوية
Moiïté	أناويّة
Je	أناي الشخصي
Projection	اندفاع إلى الأمام/ إسقاط
Ontique	أنطيقي
A postériori	بعْديّ
Humanisation	تأنْسنْ
Transphenoménalité	تجاوز ظواهري
Surdétermination	تحدّد أو تعيين تضافري
Motivation	تحفيز
Conception	تصور
Transcendance	تعالٍ
Néantité	تعديمية
Historialisation	تكوّن تاريخي
Identification	تماهي/ تعيين هوية
Objectivation	تموضع/ موضعة
Solipsisme	توحديّة
Dualisme	ثنائية
Dialectique	جدلية
Inertie	جمادية/ عطالة
Substance	جوهر

Monade	جوهر فردي (موناد)
Substantialisme	جوهرانية
Motif	حافز
Déterminisme	حتمية
Extériorité	خارجانية
Ek - Stase	خروج أو إخراج من الذات
Intériorité	داخلانية
Projeter	دفع إلى الأمام/ صمّم مشروعاً/ أسقط
Sujet	ذات فاعلة/ شخص
Entendement	ذهن
Stoïcisme	رواقية
Temporalité	زمنية
Négateur	سالب
Négativité	سالبية
Négation	سلْب
Négatif	سلبي
Passivité	سلبيّة/ انفعالية
Behaviourisme	سلوكانية
Gestaltpsychologie	سيكولوجيا الشكل (الجشطلت)
Scepticisme	شك ارتيابي/ شكوكية
Phénoménisme	ظاهرية حسية
Contingence	عرضيّة
Cause efficiente	علة فاعلة
Noèse	عمل الوعي القصدي (نويز)

Soi	عين الذات
Téléologie	غائية
Intellectualisme	فكرانية
Préréflexif	قبْتفكري/ بكر
A priori	قبليّ
Intentionnalité	قصدية
Dilemme	قياس الإحراج/ برهان ذو حدّين
Opacité	كثافة
Totalité	كل شامل
Dasein	الكينونة هنا
Irréfléchi	لامنعكس/ غير منعكس
Essence	ماهية
Immédiateté	مباشرية
Immanence	محايثة
Cynisme	مذهب كلبي/ وقاحة
Positivisme	مذهب وضعي
Coefficient d'adversité	مُعامل المعاكسة
Intelligible	معقول/ مدرَك عقلياً
Concept	مفهوم
Spatialité	مكانيّة
Avoir	مِلْك
Réfléchi	منعكس
Réflexif	منعكس على ذاته
Noème	موضوع قصدي (نويم)

Objectité	موضوعانية
Objectivité	موضوعية (أنطولوجية أو معرفية)
Relativisme	نسبوية (معرفية)
Relativité	نظرية النسبية (إينشتاين)
Noumène	نومين
Nouménal	نوميني
Herméмeutique	هرمينوطيقا
Potentialité	وجود بالقوة، مخزون كامن
Conscience thétique	وعي نظري
Irréalisables	وقائع مستحيلة (على التحقيق أو الإدراك)/ مستحيلات
Exister quelque chose	يعيشه كوجود، يوجد كـ «شيء ما»

المراجع

Books

Berger, Gaston. *Le Cogito chez Husserl et chez Descartes.* [s. l.]: [s. n.], 1940.

Bourget, Paul. *Essais de psychologie contemporaine: Baudelaire, M. Renan, Flaubert, M. Taine, Stendhal.*

Faulkner, William. *Lumière d'août.* Traduction et introduction de Maurice E. Coindreau. Paris: N.R.F, 1935.

Gide, André. *Le Journal des Faux-monnayeurs.*

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Esquisse de la logique.*

———. *Grande logique.*

———. *Morceaux choisis.*

———. *La Phénoménologie de l'esprit.* 2ème édition. [s. l.]: Edition Lasson, [s. d.].

——. *Propedeutik.*

Heidegger, Martin. *Hölderlin und das Wesen der Dichtung.*

———. *Qu'est-ce que la métaphysique?* Traduit de l'allemand avec un avant-propos et des notes par Henry Corbin. Paris: Gallimard, 1938.

Lalande, André. *Les Théories de l'induction et de l'expérimentation.*

Laporte, Jean. *Le Problème de l'abstraction.* Paris: Presses universitaires de France, 1940. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)

Lot, Ferdinand. *La Fin du monde antique et le début du moyen âge.* Paris: La Renaissance du livre, 1927.

Morgan, Charles. *Sparkenbroke.*

Parain, Brice. *Essai sur le logos platonicien.*

Prouhèze, Doña. *Le Soulier de satin.*

Proust, Marcel. *Du Côté de chez Swann.* 37ème édition.

Romains, Jules. *Les Hommes de bonne volonté.*

Rousseau, Jean-Jacques. *Les Confessions de J.-J. Rousseau.*

Sartre, Jean-Paul. *Esquisse d'une théorie phénoménologique des émotions.* Paris: Hermann and Cie, 1939.

———. *L'Imaginaire: Psychologie phénoménologique de l'imagination.* Paris: Gallimard, 1940.

———. *L'Imagination.* Paris: Alcan, 1936.

———. *Recherches philosophiques.* [s. l.]: [s. n.], 1937.

Schlumberger, Jean. *Un Homme heureux.* Paris: N.R.F, [n. d.].

Stekel, Wilhelm. *La Femme frigide.* Traduit par le Dr. Jean Dalsace. Paris: Gallimard, 1937.

Waelhens, Alphonse de. *La Philosophie de Martin Heidegger.* Louvain: Institut supérieur de philosophie, 1942. (Bibliothèque philosophique de Louvain; 2)

Wahl, Jean. *Etudes kierkegaardiennes.*

الفهرس

ـ ب ـ

ـ ت ـ

- خ -

ـ د ـ

ـ ذ ـ

- ر -

- ز -

- س -

ـ غ ـ

ـ ف ـ

ـ ق ـ

ـ ك ـ

ـ م ـ

ـ ن ـ

ـ هـ ـ

ـ و ـ

الكينونة والعدم

بحث في الأنطولوجيا الفنومينولوجية

علي مولا



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

«... لا يمكن للكينونة أن تولّد سوى الكينونة، وإذا كان الإنسان مشمولاً بمسارِ التوالد هذا، فلن يخرج منه سوى ما هو كائن. وإذا كان عليه أن يستفسر عن هذا المسار، أي أن يضعه في موضع التساؤل، فينبغي أن يكون قادراً على إبقائه بكامله أمام ناظرَيْه أي أن يضع نفسه خارج الكينونة، وأن يُضعف في الوقت ذاته بنيتها ككينونة لذلك الكائن. إلا أنه ليس متاحاً «للواقع الإنساني» أن يعدّم، ولو مؤقتاً، كتلة الكينونة القائمة أمامه. وما يستطيع أن يغيره إنما هو علاقته بالكينونة. إنْ وَضْعَ «الواقع الإنساني» **موجوداً** معيّناً خارج الدائرة المقفلة، فهذا يعني أنه وضع نفسه هو خارج الدائرة بالنسبة إلى هذا الموجود. إنه في هذه الحال يفلت من الموجود، فهو خارج الاستهداف، ولن يكون بإمكان هذا الموجود أن يؤثر في هذا «الواقع الإنساني» الذي كان قد انسحب إلى ما بعد العدم. إن إمكانية «الواقع الإنساني» هذه في خلق العدم الذي يعزله، أعطاها ديكارت بعد الرواقيين، اسماً: **هو الحرية...**».

- **جان بول سارتر (1905 ـ 1980)**: فيلسوف وكاتب فرنسي. من مؤلفاته:

La Nausée (1938)
Les Chemins de la liberté (1945)
L'existentialisme est un humanisme (1945)
Conscience est conscience de soi (1947)
Critique de la raison dialectique I (1960)
Critique de la raison dialectique II (1989)

- **د. نقولا متيني**: أستاذ في كلية الآ... اللبنانية.





المنظمة العربية للترجمة

ISBN 978-9953-0-1282-7
9 789953 012827

الثمن: 26 دولاراً
أو ما يعادلها